

## LAS ‘ZONAS GRISES’ DE LAS HISTORIAS MAPUCHE. COLONIALISMO INTERNALIZADO, MARGINALIDAD Y POLÍTICAS DE LA MEMORIA.\*

THE “GRAY ZONES” OF MAPUCHE HISTORIES. INTERNALIZED COLONIALISM,  
MARGINALITY AND POLITICS OF MEMORY

*Papay Mariagealu, ñi pu lamgen, pu püñeñ ka kuku, chuchu. Ka kom ti pu peñi ka pu lamgen mapuchegeyelu fey ñi wizpükañmagen ka ñi wichafkañmagen ñi rakizuam fey chi ka xipa rakizuam mew ñi akun. Pewmagen fey tüfa chi wirin mew newentuaygün fey iñ wixampüramuwtual mapuche reke fijke zugu iñ nienke pin mew, fey iñ wiño nütuael iñ mapu ka iñ rüf mapuche newen fey ta iñ muntuñmapael.*

HÉCTOR NAHUELPAÑ MORENO\*\*

### RESUMEN

Las zonas grises de las historias mapuche pueden ser entendidas como espacios cotidianos en que se desarrollan complejas interacciones sociales e intersubjetivas que forman parte de experiencias de sufrimiento social, modos de sobrevivencia, resiliencia y resistencia, desplegados por hombres y mujeres mapuche en

### ABSTRACT

The “gray zones” of Mapuche histories can be understood as everyday spaces in which complex social and intersubjective interactions develop as part of experiences of social suffering, ways of survival, resilience, and resistance performed by Mapuche men and women under conditions of social marginality

---

\* Recibido: febrero 2013; Aceptado: mayo 2013.

\*\* Historiador, miembro de la Comunidad de Historia Mapuche. Doctor en Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, México D.F. Este artículo se inscribe en mi tesis de doctorado titulada “Wingkün ka Kisugünewün. Colonialismo, despojo y agencias históricas mapuche en Ngulumapu”. Email: [hnauelpan@gmail.com](mailto:hnauelpan@gmail.com). Agradezco a Susana Huenul Colicoy, Luis Cárcamo-Huechante, Herson Huinca Piutrin, Fernando Pairicán Padilla y José Quidel Lincoleo, por sus comentarios y colaboración durante las distintas fases de redacción de este artículo.

condiciones de marginalidad social y violencia colonial. Estos espacios, interacciones y experiencias son constitutivas de las historias familiares, de las heterogéneas y contradictorias identidades mapuche, pero se hallan subalternizadas dentro de las narrativas históricas oficiales, indigenistas y nacionalistas mapuche. Este artículo discute la idea de las zonas grises de las historias mapuche, como interpelación para entre-tejer experiencias y recuerdos frente a la dispersión y fragmentación de las memorias que posibilitan la reproducción del colonialismo como un modo de hegemonía y cultura.

**Palabras clave:** Historias mapuche, Colonialismo, Memorias.

and colonial violence. These spaces, interactions and experiences are constitutive of family histories, of the heterogeneous and contradictory Mapuche identity, but they are subalternized within Mapuche official historical, indigenist and nationalist narratives. This article discusses the idea of “gray zones” of Mapuche histories as an interpellation to inter-weave experiences and remembrances, in order to deal with the dispersion and fragmentation of memories that make possible the reproduction of colonialism as a mode of hegemony and culture.

**Keywords:** Mapuche histories, Colonialism, Memories.

## I. INTRODUCCIÓN.

Este escrito es una reflexión sobre lo que llamaré las *zonas grises* de las historias mapuche<sup>1</sup>. La noción de *zona gris* proviene de la descripción que Primo Levi en su libro *Los hundidos y los salvados*, realizó sobre el arribo a los campos de concentración, aludiendo a ella como un espacio de ambigüedad, borroso y complejo, donde el recuerdo de ciertas experiencias se torna traumático por el sufrimiento social cultivado (Levi, 1989). Recientemente, a través de una etnografía política de los saqueos ocurridos en Argentina durante el año 2001, el sociólogo Javier Auyero ha retomado la noción de *zona gris* para analizar las dinámicas internas y los significados que caracterizaron estas acciones, enfatizando en el carácter borroso de las dinámicas sociales, cuya complejidad desafía los límites normativos, las categorías analíticas dicotómicas, en tanto las prácticas de quienes perpetrar la violencia y quienes presumiblemente tratan de controlarla, se imbrican en un enmarañado tejido de relaciones (Auyero, 2007).

Al referirme a las *zonas grises* de las historias mapuche, intento situar en la discusión teórico-política, algunos de los diversos espacios cotidianos

---

1 La narración la realizo en primera persona plural, como una forma de enfatizar el carácter situado y contingente del conocimiento, en contraposición a las propuestas teóricas y estilos narrativos que enfatizan en “la visión desde todas las posiciones y desde ningún lugar” (Haraway, 1995: 329).

en que se desarrollan complejas interacciones sociales e intersubjetivas que hacen parte de experiencias de sufrimiento social, modos de sobrevivencia, resiliencia y resistencia, desplegados por hombres y mujeres mapuche en condiciones de marginalidad social y violencia colonial. Estos espacios cotidianos, interacciones y experiencias son constitutivas de las historias familiares, de las heterogéneas y contradictorias identidades mapuche, pero se hallan subalternizados por las narrativas históricas oficiales e indigenistas. A la vez que ocupan un lugar marginal en el meta-relato nacionalista mapuche que políticamente es movilizado para legitimar la demanda por autonomía y libredeterminación en nuestros días.

Las *zonas grises* de las historias mapuche devienen así en espacios sociales que pueden ser analizados y problematizados. Pero también, en espacios cognitivos que abren perspectivas analíticas que permiten enfatizar en la complejidad que albergan las historias mapuche, y cómo éstas desafían las representaciones reificadas y normativas que frecuentemente se mueven entre clasificaciones binarias donde uno de los polos es habitualmente representado como dominante (modernidad/tradición, puro/impuro, colonizador/colonizado, occidente/indígena, winka/indio). Las *zonas grises* de las historias mapuche pueden permitirnos enfatizar en los imbricamientos y encadenamientos de relaciones de clase, raza y sexo/género, para explicar desde experiencias y relaciones sociales concretas y contingentes, los modos de dominación y las jerarquías sociales construidas dentro de una formación colonial chilena<sup>2</sup>. A la vez que nos desafían a explicar el carácter formativo del colonialismo en los sujetos y en las heterogéneas identidades mapuche, para interrogar éste desde perspectivas críticas, auto-reflexivas y re-pensar su desmantelamiento como praxis que articule dimensiones estructurales y cotidianas.

En este escrito relacionaré la noción de *zonas grises* de las historias mapuche, con el colonialismo, la marginalidad y las políticas de la memoria, desde la experiencia de una mujer mapuche. Los testimonios de María, provienen de un abanico mayor de voces y diálogos registrados en el transcurso de una investigación sobre relaciones coloniales entre los mapuche<sup>3</sup>. María compartió en varias ocasiones su historia de vida y familiar conmigo, a la vez que autorizó la incorporación de sus testimonios en este escrito como una forma

---

2 Sobre los encadenamientos de las relaciones de clase, raza y sexo/género, pueden verse los trabajos de Crenshaw (1989, 1991), Hill Collins (2000), Brah (2004), entre otros. Sobre el lugar de la raza y el colonialismo en la formación social, retomo los planteamientos de Omi y Winant (1986).

3 Utilizo el seudónimo de María, porque la *lamgen* (hermana) que compartió sus testimonios optó porque mantuviera su anonimato en la redacción de este artículo.

de relevar “historias de carne y hueso” o humanizar las historias mapuche. Sin embargo, detrás de esta dinámica, subyacen varias tensiones metodológicas y políticas, entre las cuales se hallan los filtros que se generan a partir de una especie de “doble hermenéutica” relativa a las experiencias y su interpretación (Giddens, 1993: 165-166); el modo en que la utilización de un pseudónimo devela la complejidad que encierra la dimensión privada y pública de los sujetos y sus testimonios; los límites entre lo decible y no-decible, y cómo el anonimato actúa como dispositivo de control de las experiencias y los testimonios; a la vez que el modo en que las personas no siempre están dispuestas a hacer visibles sus nombres, como una forma de mantener el carácter privado de sus experiencias e identidades.

La investigación de la cual emerge este escrito se fundamenta en una propuesta que situándose en los entrecruzamientos de la antropología y la historia<sup>4</sup>, se focaliza en las experiencias de los sujetos, pero no para comprenderlos como epifenómenos o reflejos de las grandes estructuras y procesos de “la” historia. Sino para analizar y problematizar el lugar que lo cotidiano tiene en la producción, reproducción y las respuestas a la desigualdad, marginalidad, racismo y sufrimiento social, originados en una relación colonial que se configura entre los mapuche a raíz de la incorporación forzada al Estado en Chile y la economía política capitalista desde mediados del siglo XIX y que persiste hasta nuestros días (Ancan, 2002; Antileo 2012; Caniuqueo 2009; Mallon, 2009; Marimán et. al., 2006; Nahuelpán et. al. 2012).

Retomo la noción de colonialismo, distanciándome de las propuestas sobre la colonialidad y decolonialidad (Quijano, 2001; Mignolo, 2003; entre otros). Considero que éstas últimas hacen parte de círculos de saber-poder que han transformado las experiencias de dominación colonial y de largas luchas sociales de los pueblos indígenas, en una economía de ideas dentro de mercados transnacionales de conocimiento y que son consumidas en las periferias académicas como modas teóricas (Rivera, 2006). Estas corrientes no han sido puestas a prueba desde los filtros que pueden otorgar etnografías históricas concretas que visualicen las complejas interacciones sociales e intersubjetivas vinculadas a las relaciones coloniales.

Como ha sostenido Rivera Cusicanqui (2012), las modas teóricas como las propuestas decoloniales pasan, pero el colonialismo queda. Estos enfoques, han descuidado el hecho que toda genealogía sobre el pensamiento y las

---

4 Entre otros autores, pueden verse los trabajos de John y Jean Comaroff (1992), Saurabh Dube (2001), Greg Grandin, ([2000] 2007); Joanne Rappaport ([1994] 2005), Michel-Rolph Trouillot (1995).

prácticas críticas frente al colonialismo, desbordan las dimensiones teóricas y académicas desarrolladas en círculos intelectuales, y se sitúan ante todo en las propias experiencias y memorias de los pueblos colonizados desde los tiempos de conquista hispana hasta nuestros días. Sin duda esta praxis ha dialogado con teorizaciones críticas al imperialismo, el capitalismo, el colonialismo, no obstante estos diálogos han tenido como telón histórico de fondo las contradictorias luchas de liberación de los propios pueblos.

Por otra parte, mi lectura del colonialismo busca ampliar la categoría de *colonialismo interno* formulada para analizar el lugar como minoría que los pueblos indígenas ocupan en las estructuras sociopolíticas y económicas en los Estados nacionales latinoamericanos, a la vez que dentro de relaciones internacionales y transnacionales (Stavenhagen, 1968; González, [1969] 2006; Martínez, 1970; Fals Borda, 1971; entre otros). Esta concepción resulta del todo relevante, principalmente cuando se discuten y reclaman derechos políticos y colectivos de los pueblos indígenas. No obstante, considero que también debemos descentrar nuestra lectura desde el colonialismo interno, hacia un análisis de lo que podríamos conceptualizar como *colonialismo internalizado* (Fanon, 1973). Esto quiere decir, problematizar los modos y lógicas de poder donde la representación de lo mapuche como *raza inferior*, o como sujeto minorizado, transforma la violencia y el tutelaje como principales formas de integración-exclusión y de gobierno, como lo ha sugerido para el caso guatemalteco Edgar Esquit (2008; 2010), historiador maya-kaqchikel. O dicho en otros términos, los modos a través de los cuales el colonialismo se ha transformado en cultura.

La representación de lo mapuche como *raza inferior* o sujeto minorizado, que hace posible la violencia y el tutelaje, se encuentra arraigada en la globalidad de las relaciones sociales, políticas, económicas e ideológicas en que se inscribe lo mapuche. Pero también el colonialismo se halla internalizado en los cuerpos, las subjetividades y en nuestras contradictorias y heterogéneas identidades<sup>5</sup>. Cuestión que nos desafía a pensar el colonialismo más allá de un

---

5 Esta dimensión del colonialismo ha sido abordada en los trabajos de Fanon ([1952] 1973) y Memmi ([1957] 1971). En el caso mapuche, don Martín Alonqueo sostuvo: “Todos los actos y hechos abusivos formaron cadenas de ignominias o cercos de hierros de explotación, apropiación y despojos fraudulentos de su tierra y animales (...) Estos hechos paulatinamente se tradujeron en angustias, desesperaciones, miserias y descalabros económicos que produjeron una psicosis colectiva, incertidumbre y desconfianza en la mente de los mapuches que se tradujeron en su propio desprecio dando nacimiento al odio a su propia cultura e idioma. Como consecuencia lógica de estos tratos injustos, abusivos, incomprensivos e inhumanos produjeron estas tristes situaciones, tristes caóticas que se tradujeron en el acomplejamiento

fenómeno localizado fuera del sujeto, pero también a asumir que en cuanto ha sido formativo de las identidades y se encuentre alojado en los cuerpos, son éstos quienes también han tenido y tienen la capacidad de desplegar energías orientadas a su desmantelamiento cotidiano y estructural.

## II. 'OTROS' MOVIMIENTOS MAPUCHE, 'OTRAS' HISTORIAS.

María tiene 70 años y vive desde el año 1961 en Santiago de Chile, donde emigró para “*tener un mejor futuro*” o “*llegar a ser*”, como dicen frecuentemente las personas mapuche que han llegado a la capital de Chile buscando sobrevivir al empobrecimiento y nuevas condiciones de vida. La conozco hace varios años, cuando en las temporadas de verano ella viajaba al sur para visitar a algunos de sus familiares.

Había pasado varios años sin verla y conversar con ella, por lo que cuando nos encontramos en el sur el 2010, y luego de que habláramos largo rato de lo que habían sido nuestras vidas durante los últimos años, de que me preguntara a qué me dedicaba actualmente, y de conversar sobre cómo la gente de Mehuín se encontraba dividida a raíz de la intervención del tejido social generado por ARAUCO S.A. para quebrar el movimiento de resistencia que se opone a la construcción de un sistema de descarga de desechos tóxicos al mar, le pregunté si podíamos conversar con tranquilidad en algún momento<sup>6</sup>. Esto, a propósito de que me encontraba realizando una investigación sobre historia mapuche y que me interesaba hablar con ella al respecto.

Recuerdo que luego de plantearle esta pregunta, ella mantuvo silencio. No sé si se debía al recelo que en ocasiones produce y evoca la palabra “investigación”, por los modos en que se ha extraído conocimientos entre los mapuche, cual industria extrae materias primas de la tierra<sup>7</sup>. Al respecto, las antropólogas Xochitl Leyva y Shannon Speed, así como el historiador Andrés Aubry, han llamado la atención sobre este tipo de prácticas, en base a su expe-

---

total de los mapuches que llegaron a odiarse asimismo, echando al olvido su cultura refleja e idioma. Ya muchos mapuches no querían que sus hijos aprendieran a hablar su idioma para que no fueran víctimas de burlas, engaños y atropellos” (Alonqueo, 1985: 155-156).

6 El conflicto entre pescadores artesanales, comunidades mapuche lafkenche y Arauco S.A. se inicia el año 1996 y se desarrolla hasta nuestros días. El conflicto se ha originado a raíz de los esfuerzos de ARAUCO S.A. (Angelini) por construir un sistema de descarga de desechos tóxicos en la Bahía de Mehuín (Región de Los Ríos, Chile), provenientes de su planta de celulosa Valdivia.

7 Sobre este punto puede verse también el libro de la investigadora Maori, Linda Tuhiwai Smith (1999).

riencia en Chiapas, definiéndola como *investigación extractiva* (Aubry, 2007; Leyva y Speed, 2008).

Las prácticas extractivas de investigación no sólo han sido y son llevadas a cabo por investigadores/as sociales no indígenas, sino también por investigadores/as que pertenecen a pueblos indígenas. Por ello, luego de pensar la respuesta a mi pregunta, la señora María me contestó que no tenía inconveniente en colaborar. Pero que pensaba no ser la persona idónea en hablar del asunto, no por desconfianza, sino porque ella se había ido a trabajar a la ciudad cuando niña y llevaba muchos años viviendo en Santiago. Esto la hacía pensar que *“no sé nada de historia mapuche”*, y que aunque le parecía interesante hablar de historia, consideraba más apropiado que yo converse con los actuales dirigentes de las comunidades o con las personas más ancianas. Práctica que por lo demás es costumbre en las investigaciones etnográficas e históricas realizadas por las y los ‘mapuchógrafos’, como lo conceptualiza Huinca Piutrin en su investigación sobre el lastre colonial de las prácticas de investigación que se han desarrollado y desarrollan sobre/entre los mapuche (Huinca, 2012).

La respuesta de María me hizo “cabecearme”, entre otras cosas, al considerar que ella se reconocía como mujer mapuche, que se sentía orgullosa de su identidad, pero que, no obstante, me dijera que no tenía mucho que decir sobre la historia de la sociedad que sentía ser parte. Sin embargo, en vista de que fue un encuentro casual y de que acordamos que cuando yo viajara a Santiago la visitaría, opté por esperar ese momento para conversar con mayor tranquilidad sobre el sentido que para ella tenía el *“no sé nada de historia mapuche”* y conocer algo de su experiencia de vida.

Unos meses después viajé a Santiago y fui a visitarla. En la conversación que mantuvimos, María volvió a reiterar lo que me había planteado durante nuestro encuentro en el sur, reiterando también que pese a ello le interesaba conversar conmigo. Sin embargo, en ese momento le expresé que mi interés era conocer algo de su experiencia de vida, y que en tanto ella era una mujer mapuche, consideraba que su experiencia en sí era una experiencia histórica, como la de cualquier otra persona. En ese momento me respondió, cito a María:

Usted quiere conversar verdadera historia (...) Lo que vivimos en carne y hueso nosotras, porque yo he escuchado en Santiago y en el sur que a veces los dirigentes y jóvenes a veces hablan y hablan de que somos un pueblo, una nación incluso y yo ni entiendo lo que se trata eso. Si yo pienso lo que viví yo y mi familia, no veo

un pueblo mapuche unido y orgulloso de lo que es, al contrario (María, 2010).

María proviene de una familia de siete hermanos y hermanas, cuatro hombres y tres mujeres. Nació el año 1943 y a los 5 años de edad falleció su madre. Luego de ello, por el empobrecimiento familiar a raíz de la pérdida de tierras, animales, remates que enfrentó su padre por créditos que mantenía a un alto porcentaje con comerciantes, éste tuvo muchas dificultades para alimentarles y entregarles el cuidado que requerían como niños y niñas<sup>8</sup>. La vía que su padre encontró para que María sobreviviera ante la situación de pobreza que afligía a la familia producto del despojo y la pauperización económica, fue el traslado de María a los siete años de edad a la ciudad de Temuco para trabajar cuidando a un niño de una familia chilena que durante las temporadas de verano viajaba a la costa a pasar sus vacaciones. La *entrega* de la María se realizó mediante un *acuerdo de palabra* entre la familia chilena y su padre. El acuerdo de palabra, cual lógica encomendera, contemplaba que la *nueva familia* que tendría María se comprometía a entregarle educación formal, darle alimentación y vestido; mientras que el padre, *entregaba* a su hija para que ayudara en las labores del hogar a la familia y cuidara de su pequeño hijo que para entonces tenía unos meses de vida. Ambos *patrones* eran profesionales y para desempeñar su trabajo fuera de casa, requerían de alguien que se abocara a las labores domésticas que ellos no estaban dispuestos a realizar: “una sociedad no sólo descansa en la producción, sino también en la reproducción de las condiciones de producción” (Meillassoux, 1990: 351).

De *pichi zomo* (pequeña mujer mapuche), María pasó a constituirse en *mocita*. Noción acuñada para designar a las niñas y niños mapuche que han sido entregados a familias de colonos chilenos o extranjeros para ser *civilizados o regenerados* mediante la *servidumbre doméstica*<sup>9</sup>. De esta forma, la casa a la cual se trasladó María no sólo se transformó para ella en un espacio de sobrevivencia frente al empobrecimiento que vivía su familia, o un lugar donde debía transferir su fuerza de trabajo desde su niñez para la reproducción

---

8 El lector o lectora interesada en conocer sobre los múltiples actos de despojo ocasionados por remates, puede consultar, entre otros documentos, las causas por “Liquidación de crédito” que se ubican en el Fondo Juzgados de Indios del Archivo General de Asuntos Indígenas. En ellas podrá visualizar cómo muchas de las familias colonas que mantienen conflictos con comunidades mapuche en la actualidad, acumularon bienes y riquezas en base al despojo.

9 En algunos casos, el concepto de “mocitas” para referirse a las niñas, es también reemplazado por el de “chinitas”.



de la vida doméstica de su *nueva familia*. Sino ante todo, en un *espacio de civilización*.<sup>10</sup>

La *civilización* o *regeneración* de María, en cuanto *mocita*, se llevaba a cabo mediante una rutina cotidiana. A sus 7 años, dormía en una habitación pequeña y en mal estado, recuerda que era una bodega que sus patrones habían habilitado como dormitorio para ella. “*Me levantaba antes que los patrones a cambiarle el poto al chiquitito, de primeras ni sabía hacerlo, pero después fui aprendiendo*”, me comentó. Durante la jornada diaria, junto con dedicarse al hijo de sus *patrones*, debía colaborar en la limpieza y aseo de la casa, en la comida y la limpieza del patio: “*Me acostaba más tarde que los patrones y más encima en la noche tenía que levantarme a ver al chiquitito cuando lloraba*”.

Por su trabajo, la señora María no recibía salario, pues su *servidumbre* debía ser retribuida con la alimentación, el vestido, así como con la educación formal que debía recibir de la familia que había adoptado con su padre el compromiso de enviarla a la escuela. Esto último, que nunca sucedió. Me relató que esa experiencia “*me marcó*” por la discriminación, el racismo y explotación como niña, porque

los patrones cuando hacía bien las cosas, me celebraban y me decían que era buena, pero si yo tenía un pequeño descuido con algo, me retaban y me decían ‘india e’ mierda’, ‘cabeza e’ palo’ ... era lo más suave que me decían, a punta de chuchás y algunas veces me castigaban. (María, 2010).

Con voz entrecortada me comentó que por muchos años no había querido hablar de estas experiencias, pues su recuerdo la hacía revivir el sufri-

---

10 La noción de *espacios civilizatorios* o *espacios de civilización*, la retomo de tomo de Aura Cumes (2012), académica Maya-Kaqchikel, que utiliza el término para referirse a las casas en que se desarrolla la *servidumbre* doméstica de mujeres indígenas en Guatemala. Por mi parte, extendiendo el término para referirme a todos aquellos espacios (como las casas patronales, las misiones, las escuelas, el mercado, o el propio Estado) que están llamados a producir una transformación cultural e ideológico-social en poblaciones indígenas que viven en contextos coloniales. Con todo, conviene agregar que el cambio cultural, ya sea concebido como “civilización”, “superación”, “asimilación” o “wingkawün” en el caso mapuche, como entre otros pueblos colonizados, es siempre contradictorio e inconcluso. Pues grupos hegemónicos y subalternos no necesariamente comparten los mismos significados del cambio, los conceptos e ideologías, pudiendo aquellos grupos dominados o colonizados, en variados casos, concebir la “civilización” como una forma de “superar” desigualdades coloniales haciendo habitable su cotidianidad, aunque, contradictoriamente, reforzando las categorías y jerarquías que las producen.

miento. Sin embargo, en la actualidad, se encontraba más preparada para hacerlo, y por eso había querido conversar conmigo, pues con el tiempo se había dado cuenta que experiencias similares también habían sido vividas por otras mujeres mapuche y que, por tanto, “no eran algo natural”. Cito a María:

Yo lloraba mucho en las noches, extrañaba a mis hermanos y mis hermanas (...), en ese tiempo no había celular como ahora, así que no sabía nada de ellos, si estaban viviendo lo mismo que yo, si estaban muertos, echaba de menos a mi mamá que había muerto, ¡no sabía qué hacer!. A veces quería puro arrancarme y volver a mi casa (...) no podía porque allá no íbamos a tener pa' comer. El viejo estaba cuidando a mis hermanos y en ese tiempo estaba preocupado que no le quitaran la tierra, estaba juiciando, entonces lo que quedaba era aguantar y darle pa' delante (...) Con el tiempo he pensado que a veces hubiera sido mejor morirnos pa' no vivir lo que vivimos. Mucho dolor, mucho sufrimiento.

María *sirvió* hasta la edad de 18 años donde sus patrones en Temuco. Allí sobrevivió durante prácticamente toda su niñez y adolescencia. Luego se trasladó a Santiago para *servir* como empleada en otra familia chilena. Una mujer mapuche que trabajaba en una casa cercana, con quien había cultivado una relación de amistad y que se había trasladado a la capital, la incentivó a marcharse y la recibió los primeros meses en Santiago. Estando allí, trabajó en varias casas desempeñando labores domésticas como *empleada* o *nana*. El racismo fue una constante en su experiencia de vida en las casas donde sirvió, pero con el correr del tiempo, me dijo, “uno aprende a vivir con eso y a veces la mejor manera es ocultar que uno es mapuche, también hablar distinto y hasta copiar a los patrones en su forma de ser, así nos discriminan menos”.

En Santiago estableció una relación con un hombre mapuche que por entonces trabajaba como panadero y formaron una familia con cuatro hijos:

Como a los 65 años dejé de trabajar (...) estaba muy cansada, había ahorrado algo de plata y los hijos estaban grandes. Ellos me ayudaban y hasta el día de hoy lo hacen, somos bien unidos. Siempre me esforcé para que fuéramos una familia unida, que mis hijos estudiaran y se superaran para que fueran algo en la vida.

Al preguntarle si sus hijos conocían su historia de vida, me comentó que había pasado mucho tiempo sin conversar de ello, que lo evitaba porque

no quería transmitirles su sufrimiento. Pero que para entonces se sentía más preparada para hacerlo y poco a poco conversaban sobre su historia. María me dijo: “Para poder sanarme de ese dolor tan grande que he tenido, ha sido tener una familia unida, darle cariño a mis hijos, esforzarme para que no vivan lo que yo viví (...) De esa forma creo que he sanado algo de mi historia.”

### III. LOS ‘CONDENADOS DE LA TIERRA’, COMO ‘CONDENADOS DE LA MEMORIA’<sup>11</sup>

La historia de María y su familia no es una experiencia aislada entre las diversas trayectorias de vida de mujeres y hombres mapuche. Sin embargo, estas experiencias no han tenido mayor cabida en nuestra reflexión histórica, particularmente sobre los modos en que se entrelazan con los vínculos políticos e ideológicos forzados que nos atan al colonialismo originado con nuestra incorporación forzada al Estado en Chile y la economía política capitalista, a partir de la campaña militar que desde mediados del siglo XIX pretendió *pacificarnos y civilizarnos*.

La experiencia de María es una historia de *servidumbre*. Y me refiero a *servidumbre*, no sólo porque la constitución de mujeres y hombres mapuche como mano de obra encuentra su origen en una clasificación socio-racial y lugar que les fue otorgado en la economía durante el periodo de colonialismo hispano. Sino además porque en cuanto los mapuche fueron representados como *raza inferior*, el lugar preferente que debían ocupar luego de la campaña de ocupación militar eufemísticamente denominada como *Pacificación de la Araucanía*, fue el de mano de obra doméstica, obrera y agrícola, en cuyas relaciones se fueron anudando e intersectando desigualdades de clase, de raza y de sexo/género. Constituyen también relaciones de *servidumbre*, porque mujeres y hombres mapuche no sólo debían y deben transferir su fuerza de trabajo, posibilitando a las familias de clases medias y altas situarse en una posición diferenciada y superior. Sino también, porque frecuentemente la inserción de las mujeres mapuche en estos espacios, es representada como parte de un proceso que las *civiliza*, que mediante el aprendizaje de ciertas rutinas y hábitos de limpieza, laboriosidad, obediencia y fidelidad, las regenera de

---

11 La expresión “condenados de la memoria” se inspira en los “condenados de la tierra” de Franz Fanon ([1961]2003). Con ello intento aludir a la compleja relación que establecen los pueblos colonizados con sus memorias colectivas e individuales. También a la centralidad que tienen las prácticas de interrogación y diálogos con el pasado, en los procesos de descolonización como praxis que desmantela estructuras y dimensiones cotidianas de explotación y desigualdad.

aquellas costumbres que estorban a los patrones y patronas. Como ha sostenido Andrea Smith, intelectual Cherokee, los cuerpos de los sujetos indígenas, de modo particular el de las mujeres, han sido marcados históricamente como sucios, degenerados o carentes (2005). Por ende, considerados como violables y explotables los cuerpos y territorios, bajo un discurso e imaginario de civilización, progreso o desarrollo que legitima la violencia y el tutelaje colonial.

Estas experiencias han sido y son bastante habituales. Por tanto, si en el caso mapuche no han sido puestas a debate, tal vez pueda deberse a que se encuentran normalizadas, al formar parte de una suerte de *habitus* o una *cultura colonial*, donde quienes se sirven de ellas permitiéndoles situarse en una posición diferenciada socio-racial y económicamente –incluidos/as no pocos investigadores/as sociales–, como también quienes transfieren su fuerza de trabajo, le otorgan un carácter “natural” o como un destino inevitable.

Ahora bien, si el colonialismo conlleva la puesta en marcha de un sistemático proceso de despojo y subsunción de territorios y cuerpos mediante la violencia y disciplinas tutelares (Nahuelpan, 2012). Esta sistemática desposesión y subsunción también ha permeado el campo de la subjetividad e intersubjetividad de los pueblos indígenas y de los mapuche en particular. Esto no sólo ha conllevado al secuestro y silenciamiento de experiencias y voces vinculadas a las historias de múltiples hombres y mujeres mapuche como las de María que he citado anteriormente. También, como ejercicio análogo, a una definición de lo que puede o no ser concebido como histórico (Guha, 2002). Una operación que posiciona estas experiencias como parte de lo *im-pensable* y, por ende, las condenada al silencio.<sup>12</sup> Como sostuvo Franz Fanon,

el colonialismo no se contenta con apretar al pueblo entre sus redes, con vaciar al cerebro colonizado de toda forma y de todo contenido. Por una especie de perversión de la lógica, se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila (Fanon, 2003:192).

Parafraseando a Fanon, podríamos decir entonces que los ‘condenados de la tierra’, son también ‘condenados de la memoria’.

---

12 La idea de lo *im-pensable* la retomo del antropólogo e historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot (1995), quien alude a ella en su análisis sobre la revolución de negros y esclavos en Saint Domingue. Lo *im-pensable*, de acuerdo a Trouillot, radicaba en que desde el imaginario colonizador, ser negro y esclavo eran condiciones desde las que no se podía imaginar la libertad, por lo que la primera revolución independentista en América Latina entraría a la historia como un *no-evento*.

Esta política colonial de destrucción, silenciamiento y secuestro de las experiencias, voces y memorias de los pueblos colonizados es, sin embargo, contradictoria, contestada y resistida. La interfaz entre lo que sucedió y lo que se dice que sucedió, es siempre un campo de disputas. Para los ‘condenados de la memoria’, ocupar un lugar en ‘la historia’, no sólo conlleva un posicionamiento como ‘sujetos’ en o del pasado, sino ante todo, la recuperación de sus agencias (conciencias y prácticas históricas) en el tiempo y en el espacio, para movilizar políticamente el recuerdo y el silencio en las luchas del presente y en los horizontes políticos que se construyen cotidianamente. Es precisamente el carácter situacional y político de las prácticas de memoria, lo que define cómo al interior de los propios sujetos colonizados los actos de recuerdo y olvido, también son siempre selectivos, productores de silencios y permeados por las condiciones coloniales presentes en que emergen<sup>13</sup>.

Por ello, en el caso mapuche, en el esfuerzo por construir una *contra-historia* que remarque la pre-existencia al colonialismo hispano y chileno-argentino, en nuestro propósito político de buscar unidad para nutrir nuestra demanda por autonomía y libredeterminación, también hemos ignorado procesos e identidades mapuche que no ‘encajan’ con la representación del pasado y presente que deseamos construir y movilizar<sup>14</sup>. La experiencia de María y la de muchas mujeres mapuche con historias de servidumbre y marginalidad similares, hace parte de experiencias que se hallan subalternizadas dentro del meta-relato histórico nacionalista mapuche. De modo que en nuestro esfuerzo por “reconstruir nuestra historia”, en ocasiones también hemos emulado las lógicas de la historiografía nacionalista y colonialista que hemos criticado y con la cual disputamos significados y representaciones sobre el pasado y el presente en nuestros días<sup>15</sup>.

Esta *contrahistoria*, tiene como rasgos fundamentales la elaboración de un meta-relato homogéneo y universalizante, ‘políticamente correcto’, que utiliza como base la categoría de pueblo<sup>16</sup>; que privilegia la presencia de líde-

---

13 La simultaneidad entre el recuerdo y el olvido en nuestras prácticas de memoria, la retomo de los planteamientos de Augé (1998). En tanto, los análisis de cómo el poder y la subordinación rasga las prácticas de memorias, la retomo de Rappaport (2005).

14 El concepto de *contrahistorias* vinculada a las narrativas del pasado que despliegan los pueblos indígenas, la retomo de los planteamientos de Esquit (2004), historiador maya – kakchikel, que utiliza el concepto en su análisis del discurso e imaginario histórico de las corrientes mayanistas en Guatemala.

15 “Reconstruir nuestra historia” corresponde a la frase habitualmente utilizada para dar cuenta de la investigación sobre el pasado mapuche y la movilización política de éste en los procesos de lucha que se despliegan en nuestros días. Al respecto puede verse Marimán et. al. (2006).

16 La ambigüedad del concepto de pueblo como categoría analítica, en el caso mapuche, también

res o autoridades mapuche masculinas, desvaneciéndose en el actuar de éstos y sus discursos, las identidades de mujeres, niños, niñas, *champurrias* o *kuñifal*. Una narrativa que se concentra preferentemente en aquellas historias que se desarrollan en las comunidades, concebidas como focos de 'tradición' y preservación de una 'cultura mapuche' habitualmente imaginada en términos estáticos, que incluso ignora el origen colonial de éstas vinculado al despojo y la reducción territorial, a la vez que descuida cómo la 'tradición' es re-elaborada y re-inventada constantemente en su interacción con relaciones de poder presentes y contingentes.

Esta *contrahistoria* mapuche releva los modos de acción colectiva y las demandas desarrolladas por organizaciones mapuche desde inicios del siglo XX, asumiéndolas como expresión de "el movimiento mapuche". Como si todos aquellos hombres y mujeres que no se integraron a ellas, habrían permanecido estáticos, petrificados, como reservas culturales o bien como parte de las masas asimiladas o *awinkadas* que se subordinarían al racismo y el colonialismo. En esta *contrahistoria*, la política mapuche es definida como aquellas acciones visibles, que confrontan o negocian con el Estado o como aquellas experiencias que giran en su orbita, de modo que las diversas modalidades cotidianas que despliegan las identidades mapuche para hacer frente a las jerarquías socio-raciales colonialmente estructuradas, esos 'otros' movimientos mapuche, son vaciados de su contenido político, condenados al silencio, al olvido o posicionados en un lugar secundario en relación a las 'grandes' historias y 'personajes' mapuche. Como reflexiona Antileo, luego del fallecimiento de su *laku* (abuelo paterno):

Mi abuelo no fue para nada un kimche, ni un weichafe, ni autoridad tradicional, ni dirigente, ni vocero. Tal vez no fuese tampoco un ejemplo digno de idealizar ni es mi propósito recordarlo así (...) Mi abuelo trabajó toda su vida, hasta pocos meses antes de morir. Jardinero de oficio, hermoseó las plantas de familias ricas, que con certeza no deben tener la más mínima idea de que el viejo se fue (...) Mi abuelo murió y sin duda no pasará a los libros que narran la historia de nuestro pueblo, porque ahí se escribe una sola historia, un discurso a estas alturas casi memorizado, un relato monolítico. Nadie o muy pocos se preocupan de las historias dispersas que se tejen en Santiago o que se construyen en la

---

ha sido planteada por Caniuqueo (2012: 2-3).

cotidianidad y diversidad de nuestra sociedad actual. Ni a esencialistas, místicos o nacionalistas duros les interesa demasiado situarse en las contradicciones y experiencias que nos ha dejado la migración y los desplazamientos de nuestra gente. No murió una de esas tantas categorías que usamos para resaltar a las personas y sus bondades políticas o culturales. Murió un hombre lleno de contradicciones, como todos nosotros, que nos quiso a su modo, que quisimos al nuestro (Antileo, 2012b: 4-5).

Las lógicas y narrativas vinculadas a la *contrahistoria* mapuche han tenido un impacto significativo en la formulación de las demandas que enarbolan organizaciones políticas donde la identidad colectiva en cuanto ‘pueblo’ y ‘nación’ es asumida como central, en relación a las dimensiones individuales, cotidianas y contradictorias de las identidades. De este modo la narrativa histórica y proyecto político de ‘pueblo’, anclado en nociones de homogeneidad, termina, a fin de cuentas, encubriendo el potencial político que alberga la heterogeneidad y los modos a partir de los cuales re-pensar la re-construcción de una “comunidad futura” o núcleo sociopolítico común tejiendo las ‘otras’ historias que encierran los ‘otros’ movimientos mapuche. Es decir, las prácticas cotidianas y contradictorias que diversos hombres y mujeres mapuche han desplegado para sobrevivir, enfrentar el racismo, el empobrecimiento y la exclusión social originada en relaciones de *colonialismo(s) internalizado(s)*.

De esta forma, en el esfuerzo por explicar históricamente nuestra marginalidad y en revertirla a través de una *contrahistoria* o historia *contrahegemónica*, tal vez hemos reforzado o creado, nuevas subalternidades. De allí que no es casual que la señora María, al inicio de nuestras conversaciones, me recalcara que “*no sé nada de historia mapuche*”. Pues para ella, de la misma forma en que su experiencia no tiene cabida en la narrativa histórica nacionalista chilena o indigenista, tampoco lo ha tenido en la historia que hemos estado escribiendo los propios mapuche o en los discursos que preferentemente dirigentes en los espacios urbanos o rurales realizan para representar nuestro pasado y movilizarlo políticamente.

La experiencia histórica de María no habla de *lonkos*, *toquis*, *weichafes*, ‘autoridades tradicionales’, de grandes líderes, de luchas colectivas organizadas, de resistencias frontales al poder o de cosmovisiones armónicas. Por el contrario, habla de dolor, sufrimiento, desgarró, esfuerzo, trauma, racismo, del lugar que hombres y mujeres mapuche, han tenido como servidumbre y mano de obra doméstica en familias de clases medias y altas y de cómo, desde esos espacios de marginalidad y disciplinamiento de sus cuerpos que se despliegan en ámbitos privados, han sacado la fuerza necesaria para sobrevivir,

logrado entregarles comida, abrigo, cariño, afecto o educación formal a sus hijos e hijas, muchos de los cuales, en nuestros días son parte activa de las luchas políticas mapuche en torno al territorio y los derechos colectivos. No obstante, estas nuevas generaciones, en ocasiones, reproducen discursos históricos y políticos de homogeneidad donde las propias experiencias en las cuales éstos y sus familias se han constituido como sujetos históricos y políticos, no tienen mayor cabida o expresión. Ciertamente la referencia a historias heroicas, líderes que nos transaron su resistencia al colonialismo, se relaciona con la búsqueda y relevamiento de aquellas experiencias que nutren y reafirman la voluntad de lucha frente a los múltiples despojos, desigualdades y opresiones actuales. Sin embargo y más allá de caer en reduccionismos y polarizaciones que contraponen unas historias por sobre otras, habría que pensar en torno a cómo se entre-tejen ambas modalidades de historias y memorias, así como cuál es el potencial político y epistémico que alberga su entre-tejido ya sea en la lectura de las condiciones sociopolíticas pasadas y presentes, como también en la construcción de una comunidad o núcleo social mapuche.

Experiencias como las de la señora María, compartidas por múltiples hombres y mujeres mapuche, también nos interpelan para pensar el carácter contradictorio de las conciencias e identidades, la capacidad formativa que ha tenido el colonialismo en diversas generaciones, el modo en que éste se ha inscrito en sus cuerpos y subjetividades, y la forma en que ha producido silencios o recuerdos traumáticos. Sin embargo, experiencias como éstas, al contrario de lo que dicta el discurso histórico nacionalista y épico mapuche, también nos hablan de cómo las resistencias y los procesos de reconstrucción no sólo se han realizado frente a grandes lógicas opresivas, sino que guardan relación con la reconstrucción que puede operar en los hogares, reparando lazos sociales y familiares desmembrados, construyendo lazos de solidaridad y haciendo habitable la vida cotidiana.

Cuando experiencias como las de la señora María han sido 'objeto de estudio' de los programas de investigación indigenista en el campo de la antropología, la etnología o la historia, frecuentemente han sido asumidas como parte de la 'asimilación' que habrían vivido los mapuche y de la mimetización dentro de los 'sujetos populares'. Un concepto, éste último, en boga en nuestros días, pero que invisibiliza bajo una categoría homogénea, una diversidad y heterogeneidad de identidades y las relaciones de conflicto, racismo y violencia que también se reproducen al interior de los grupos marginados. "*Soy pobre, pero no indio*", es tal vez una de las frases que mejor sintetizan el modo en que dentro de los llamados "sujetos populares", también se reproducen relaciones de discriminación y violencia racializadas que se rearticulan a estructuras de poder y desigualdad más amplias.



Por otra parte, cuando experiencias como las de María son reflexionadas por quienes asumen una posición reificada de ‘la tradición’ o ‘la cultura’, habitualmente son descritas e interpretadas como parte del llamado *wingkawün* (awinkamiento, hacerse winka) que conllevaría la migración y vida en las urbes. Sin embargo, si prestamos atención a las trayectorias de vida de las personas, notamos que la supuesta *asimilación* o el *awinkamiento* –que comparten una lectura basada en lógicas de clasificación binarias y dicotómicas de lo social- no sólo ha sido un proceso imposible de lograr porque incluso para quienes han negado sus identidades racialmente estigmatizadas, las marcas de colonialismo constituyen heridas aún no cicatrizadas. Sino también porque la *asimilación* y *awinkamiento*, como proceso imposible de lograr, ha obedecido también al hecho de que la formación de identidades no constituye un devenir acabado, sino dinámico, influenciado por las situaciones, las relaciones de poder y los contextos sociopolíticos por los cuales hemos transitado en cuanto sujetos históricos y políticos.

Ser sujetos históricos y políticos no sólo significa encontrarnos ‘sujetados’ a una estructura (o ciertas condiciones y circunstancias) como sostienen teorías contemporáneas que enfatizan los modos en que la constitución del sujeto se encuentra vinculada a experiencias de subyugación (Foucault, 2002; Butler, 2001). Ser sujetos históricos y políticos, también significa ser agentes y actores, personas que hacemos historia en nuestras prácticas cotidianas y en cuanto seres humanos.

Este tipo de problemas constituye, por tanto, no sólo un desafío epistémico imparcial, sino ante todo un desafío político. Hoy, más que nunca, debemos esforzarnos por descentrar nuestras auto-representaciones de lo mapuche como una totalidad homogénea y armónica -en el pasado y en el presente-, e intentar percibir tanto nuestra heterogeneidad, como también las desigualdades y jerarquías en el tejido cotidiano de nuestras familias, comunidades, organizaciones y sociedad donde las desigualdades se reproducen, se articulan y refuncionalizan, en el contexto de una relación colonial fuertemente arraigada e internalizada. Pues el colonialismo es, siempre, un encadenamiento de desigualdades y opresiones, donde quienes pueden oficiar como dominadores para unos, se vuelven dominados frente a otros. Como he percibido a través de diálogos con otras voces y relatos de vida similares a los de María, hombres y mujeres mapuche, también han servido, sirven, han vivido o viven condiciones de explotación y racismo dentro de familias de clases medias y altas de izquierda, permitiéndoles gozar de un estatus diferenciado a estas últimas, en una jerarquía socio-racial, estructurada por una historia de colonización que interpela a todos/as sin importar polos ideológico-políticos. A su vez, las experiencias de servidumbre también son compartidas por otros grupos sociales

marginalizados y empobrecidos, pero, no obstante, las lógicas de poder aún cuando convergen en ciertos aspectos de clase, también se presentan de manera diferenciada no sólo en cuanto al cómo y por qué llegan hombres y mujeres a *servir* a familias de clases medias y altas en Chile, sino también respecto al cómo viven y significan estas experiencias.

#### IV. REFLEXIONES FINALES.

En la actualidad es habitual hablar de 'la' historia o 'la' memoria mapuche, a partir de los testimonios de personas reconocidas como *kimche*, *ngempin*, *kuifikeche*, de los *lonkos* o de los *weichafes*. Se habla de que en sus relatos y discursos, se encuentra el 'verdadero' *kimün* (conocimiento mapuche) y de la necesidad de recuperarlo en nuestros días y de movilizarlo en las luchas del presente. Estos testimonios son importantes, porque en ellos hay conocimientos, visiones del pasado, del presente y del futuro que remiten a sus experiencias, memorias y luchas pasadas y presentes. Sin embargo, posicionar estos testimonios y conocimientos como parte de experiencias únicas y coherentes, constituye un grave reduccionismo teórico, a la vez que político. Pues ellos también han vivido procesos particulares y contradictorios, en contextos específicos y transitado espacios concretos. Como lo han vivido también muchas y muchos otros hombres y mujeres cuyas experiencias y voces han sido ignoradas o silenciadas por la narrativa histórica oficial en Chile, indigenista, o por los propios discursos históricos nacionalistas mapuche. De allí que el establecimiento de diálogos de experiencias, de pensamientos, conocimientos y memorias inter-generacionales, que tenga en cuenta las diferencias y heterogeneidades, para desde allí construir un núcleo social común, se torna en un ejercicio y desafío imprescindible (Cumes, 2011).

Escuchar y dialogar con las heterogéneas y contradictorias experiencias de hombres y mujeres mapuche, historias marginalizadas y silenciadas tanto por la historia oficial e indigenista chilena, como por la historia nacionalista mapuche, nos demuestra las contradicciones de nuestras representaciones del pasado y del presente, de nuestros proyectos políticos basados en lógicas de homogeneidad, y nos desafía también a asumir un compromiso por descolonizarnos a nosotros mismos. Pues si el colonialismo se haya internalizado y alojado en nuestros cuerpos y subjetividades, somos nosotros los que en primer término tenemos la capacidad y el poder de desmantelarlo. Este tipo de desafíos nos obligan a re-pensar y a re-definir las autonomías y la libredeterminación mapuche más allá de una meta a alcanzar, y a prestar atención a cómo éstas también implican una producción cotidiana que conlleva un cuestionamiento, desmantelamiento y una permanente corrosión de la domi-

nación, la exclusión, y la desigualdad donde quiera que se encuentren. Incluso en nuestras prácticas, nuestros discursos, nuestras representaciones del pasado y del presente, y en nuestros propios proyectos políticos.

De esta forma, las ‘zonas grises’ de las historias mapuche nos desafían no sólo en términos teóricos, sino también políticos, para intentar arrancar el carácter traumático y el sufrimiento social que se ha cultivado en las experiencias y recuerdos originados en una relación de colonialismo. Asimismo, las ‘zonas grises’ de las historias mapuche, nos desafían a buscar nuevos senderos que permitan entre-tejer experiencias y recuerdos en memorias sociales, de modo que los acontecimientos *no sólo sean vividos como experiencias privadas o fragmentos* (Comunidad de Forrahue y Colipan, 2012). *Pues una de las formas más potentes que ha tenido el colonialismo para perpetuar su hegemonía y naturalizar la opresión, ha sido provocar que los actos de nuestras memorias sólo tengan sentido desde su dispersión.*

## V. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.

### BIBLIOGRAFÍA

1. Alonqueo, Martín. Mapuche, ayer-hoy. Padre las Casas: Imprenta y Editorial San Francisco, 1985. Impreso.
2. Ancán, José. “Estudio preliminar. Historias de familias”. *Kiñe mufü trokinche ñi piel. Historias de familias, siglo XIX*. Tomás Guevara y Manuel Mañkelef. Santiago: CoLibris - Liwen, 2002. 7-28. Impreso.
3. Antileo, Enrique. “Migración mapuche y continuidad colonial”. *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwun. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Héctor Nahuelpán et. al. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. 193-213. Impreso.
4. ---. “Nuevas formas de colonialismo: diáspora mapuche y el discurso de la multiculturalidad”. Tesis de Magister en Estudios Latinoamericanos. Universidad de Chile, 2012. Impreso
5. Aubry, Andres. “Los intelectuales y el poder. Otra ciencia social”. *Contrahistorias*, N° 8, México, 2007. 111-116. Impreso.
6. ---. “Otro modo de hacer ciencia, Miseria y rebeldía de las ciencias sociales”. *Luchas ‘muy otras’. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, Bruno Baronnet et. al. México: CIESAS–UAM–Universidad Autónoma de Chiapas, México, 2011. 59-78. Impreso.
7. Augé, Marc. *Las formas del olvido*. México: Editorial Gedisa, 1998. Impreso.

8. Auyero, Javier. *La zona gris: violencia colectiva y política partidaria en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007. Impreso.

9. Brah, Avtar. "Diferencia, diversidad y diferenciación". *Las Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Bell Hooks et. al. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004. 107-136. Impreso.

10. Butler, Judith. *Los mecanismos psíquicos del poder*. Madrid; Ediciones Cátedra, 2001. Impreso.

11. Caniuqueo, Sergio. "Particularidades en la instauración del colonialismo chileno en Gulu Mapu, 1884-1950. Subordinación, alianzas y complicidades". *Las disputas por la etnicidad en América Latina: movilizaciones indígenas en Chiapas y Araucanía*. Cristian Martínez y Marco Estrada. Santiago: USACH-Catalonia, 2009. Impreso.

12. ---. "El conflicto mapuche en los tiempos de la Concertación". *SudHistoria*, N° 4, Santiago, 2012. 1-11. Web.

13. Comaroff, John y Comaroff, Jean. *Ethnography and the historical imagination*. Boulder: Westview Press, 1992. Impreso.

14. Comunidad de Forrahue y Colipán, Bernardo. *Forrahue, Matanza de 1912*. Osorno, 2012. Impreso.

15. Crenshaw, Kimberle. "Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color". *Stanford Law Review*, Vol. 43, N° 6, 1991. 1241-1299. Impreso.

16. Cumes, Aura, "La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo". *Reflexiones desde nuestras prácticas políticas y de conocimiento situado*. Xochitl Leyva et. al. México: Las Otras Ediciones. 216-249. Impreso.

17. Cumes, Aura. *La casa como espacio de civilización*. Guatemala, 2012. Manuscrito inédito.

18. Dube, Saurabh. *Sujetos subalternos*. México: El Colegio de México, 2001. Impreso.

19. Esquit, Edgar. "Las rutas que nos ofrecen el pasado y el presente: activismo político, historia y pueblo maya". *Memorias del Mestizaje. Cultura y Política en Centroamérica, 1920 al presente*. Darío Euraque et. al. Antigua: CIRMA, 2004. 167-192. Impreso.

20. ---. "Disciplinando al subalterno. Vínculos de violencia y de gobierno en Guatemala". *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*. Santiago Bastos. Guatemala: FLACSO-OXFAM, 2008. 123-147. Impreso.

21. ---. *La superación del indígena: la política de modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX*. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos–Universidad San Carlos de Guatemala, 2010. Impreso.

22. Fals Borda, Orlando. *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. Bogotá: Editorial Oveja Negra, 1971. Impreso.
23. Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: FCE, 2003. Impreso.
24. ---. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas, 1973. Impreso.
25. Foucault, Michel. *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002. Impreso.
26. González, Pablo. *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO, [1969] 2006. Impreso.
27. Giddens, Anthony. *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1993. Impreso.
28. Grandin, Greg. *La sangre de Guatemala: raza y nación en Quetzaltenango, 1750-1954*. Guatemala: Editorial Universitaria Universidad San Carlos de Guatemala–Plumsock Mesoamerican Studies-CIRMA, 2007. Impreso.
29. Guha, Ranahit. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica, 2002. Impreso.
30. Haraway, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La Reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995. Impreso.
31. Hill Collins, Patricia. *Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of Empowerment*. London-New York: Routledge, 2000. Impreso.
32. Huinca, Herson. “Los mapuche del Jardín de Aclimatación de París en 1883: objetos de la ciencia colonial y políticas de investigación contemporáneas”. *Ta ññ fijke xipa rakizuameliwun. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Héctor Nahuelpán et. al. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. 91-120. Impreso.
33. Levi, Primo. *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Muchnik Editores, 1989. Impreso.
34. Leyva Lozano, Xochitl y Speed, Shanon. “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor”. *Gobernar en la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. Xochitl Leyva et. al. México: CIESAS-FLACSO, 2008. 65-107. Impreso.
35. Mallon, Florencia. “El siglo XX mapuche: esferas públicas, sueños de autodeterminación y articulaciones internacionales”. *Las disputas por la etnicidad en América Latina: movilizaciones indígenas en Chiapas y Araucanía*. Cristian Martínez y Marco Estrada. Santiago: USACH-Catalonia, 2009. 155-190. Impreso.

36. Marimán, Pablo et. al. *¡Escucha winka! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM Ediciones, 2006. Impreso.

37. Martínez, Severo. *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial Guatemalteca*. Guatemala: Editorial Universitaria, 1970. Impreso.

38. Meillassoux, Claude. *Antropología de la Esclavitud*. México: Siglo XXI Editores, 1990. Impreso.

39. Memmi, Albert. *Retrato del colonizado, precedido por el retrato del colonizador*. Madrid: EDICUSA, 1971. Impreso.

40. Mignolo, Walter. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal, 2003. Impreso.

41. Nahuelpán, Héctor. "Formación colonial del estado y desposesión en Ngulumapu". *Ta ññ fijke xipa rakizuameluwun. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Héctor Nahuelpán et. al. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. 123-156. Impreso.

42. Omi, Michael y Winant, Howard. *Racial formation in the United States. From 1960s to the 1980s*. New York: Routledge and Kegan Paul, 1986. Impreso.

43. Quijano, Aníbal. "Colonialidad del Poder. Cultura y Conocimiento en América Latina". *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Walter Mignolo. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001. 117-132. Impreso.

44. Rappaport, Joanne. *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: ICANH-Universidad del Cauca, 2005. Impreso.

45. Rivera, Silvia. "Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores". *Modernidad y pensamiento descolonizador*. Mario Yupi. La Paz: IFEA, La Paz, 2006. 3-16. Impreso.

46. ---. "Oralidad e ideología étnica en los Andes". *Presentación en el Seminario: La cuestión de la ideología en las ciencias sociales*. Universidad de Chile, Santiago, 17 de octubre de 2012. Soporte no publicado.

47. Smith, Andrea. *Conquest: sexual violence and American Indian Genocide*. Cambridge: South End Press, 2005. Impreso.

48. Stavenhagen, Rodolfo. *Clases, colonialismo y aculturación: ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica*. Guatemala: Ministerio de Educación, 1968. Impreso.

49. Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the past: power and de production of the history*. Boston: Beacon Press, 1995. Impreso.

50. Tuhiwai Smith, Linda. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous peoples*. London: Zed Books, 1999. Impreso.

**ENTREVISTAS.**

51. “María”. Entr: Héctor Nahuelpán. 8.Nov.2010. Mp3.