

**LA HISTORIOGRAFÍA MAPUCHE ENTRE TENSIONES Y LUCHAS.  
Debates, imágenes y colonialismo en un Chile reciente<sup>1</sup>**

**MAPUCHE HISTORIOGRAPHY AMONG TENSIONS AND FIGHTS.  
Debates, images and colonialism in recent Chile**

Pedro Canales Tapia\*  
Jessabel Guaman Flores\*\*  
Ana Rubio Poblete\*\*\*  
pedro.canales@usach.cl  
Aceptado: 02/01/2016

**Resumen**

La siguiente investigación se detiene en el análisis del quehacer historiográfico del y respecto del pueblo Mapuche en Chile, considerando como ámbitos de investigación las representaciones discursivas erigidas acerca de este pueblo y los debates disciplinarios que se han ido explayando social, cultural y políticamente, a partir de categorías como autonomía, colonialismo y descolonización.

**Palabra claves:** Historiografía mapuche - discursos hegemónicos - representaciones sociales - colonialismo - descolonización.

**Abstrac**

The following research stops at the historiographical task of analysis and for the Mapuche people in Chile, considering the research fields erected discursive representations about this town and disciplinary proceedings that have been socially,

---

<sup>1</sup> Ponencia es parte del trabajo desarrollado gracias al proyecto **FONDECYT N°111212313** relativo a pensamiento indígena y descolonización.

\* Profesor de Historia, Doctor, Instituto de Estudios Avanzados. Universidad de Santiago de Chile.

\*\* Profesora de Historia, Magister © Historia, Universidad de Chile.

\*\*\* Profesora de Historia, Estudiante programa de Magister en Pensamiento, Arte y Cultura en América Latina. IDEA-USACH.

culturally and politically explayando, from categories such as autonomy, colonialism and decolonization.

**Keyword:** Mapuche historiography - hegemonic discourse - social representacioines - colonialism - decolonization.

## Introducción

La historiografía mapuche a partir de la fundación del Centro de Estudios y Documentación Mapuche “Liwen” en 1989 en Temuco, experimentó un proceso de articulación sistemática y constante, que se observa hasta nuestros días. Desde este nicho de reflexión e investigación se fueron plasmando diferentes expresiones reivindicativas históricas del movimiento Mapuche durante el siglo XX y especialmente en contextos de dictadura militar en gran parte de la década de 1970 y 80 respectivamente. En este cuadro, Sergio Caniuqueo (2013) postula que el colonialismo chileno se reconfiguró y robusteció durante esos años.

Historiográficamente, luego del trabajo relativo a los mapuche urbanos de José Ancan en 1994, proliferaron los estudios y publicaciones de estudios de este pueblo. En 1997 Pedro Mariman reflexionó acerca de la diáspora Mapuche (1997); en 1999 Marcos Valdés y Ramón Curivil escribieron a las intelectualidades y pensadores mapuche acerca de los temas de autonomía y estrategias políticas de emancipación (Valdés y Curivil, 1999). El año 2000, José Mariman y otros mapuche se enfrascaron en una discusión acalorada y contundente con Sergio Villalobos y su tesis hacer de los mapuche y sus “errores ancestrales”, en palabras de este historiador chileno positivista (Mariman, 2000; Villalobos, 2000). Durante la primer parte de la década del 2000 el trabajo mapuche estuvo marcado el texto *Retorno al país mapuche* de José Ancan y Margarita Calfío (2002).

En esta secuencia argumentativa, el libro *Escucha winka*, el año 2006, abrió los fuegos respecto de la discusión de futuro, que en este trabajo queremos discutir. En 1915, recordemos, Manuel Manquilef inició lo que podríamos denominar una tradición compleja y sostenida entre los Mapuche: escribir y debatir en foros públicos por cuestiones concernientes, como se indicaba a principios del siglo XX entre los líderes Mapuche, a “nuestra raza” (Foerster y Montecinos, 1998). Otro texto igual de impactante que *Escucha winka* ha sido *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia*,

*colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (2013), primer trabajo colectivo de la Comunidad de historia mapuche (CHM).

Ahora bien, consignemos que la investigación de Pablo Mariman, Sergio Caniuqueo, José Millalén y Rodrigo Levil, realiza un análisis sobre las formas en que el Estado ha ido legitimando los discursos sobre el pueblo Mapuche en el Chile actual; para esto se ha decidido realizar un recorrido histórico general sobre la representación social hacia los pueblos originarios en base a la teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici. De este modo, podremos realizar la bajada analítica hacia los estereotipos existentes hacia el pueblo Mapuche, que se plasman a través de la historia chilena, eurocéntrica y civilizatoria respecto de los grupos que no son parte de las elites.

Puntualicemos antes de continuar, que existen valiosos trabajos venidos desde la historiografía mapuche luego de 2006, como los de José Mariman (2012), Sergio Caniuqueo (2013), Enrique Antileo (2012, 2013), Héctor Nahuelpan (2012, 2013), José Luis Cabrera Llancaqueo (2013, 2016) y Fernando Pairican (2013, 2014), por nombrar algunos casos, y otros chilenos como *Cartas mapuche* de Jorge Pavez (2008), el trabajo de José Bengoa sobre los mapuche en el bicentenario (2012), y el texto de Jorge Iván Vergara junto a Martín Correa, titulado *Las tierras de la ira* (2014), todas investigaciones rescatables en cuanto discusión teórica y metodológica respecta. Ahora bien, haciendo este recuento, queremos centrar la atención en *Escucha winka y Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün*, por el impacto ambiental que generaron y las múltiples reacciones que ha desatado en estos últimos diez años.

También es necesario consignar, que el análisis de datos bajo el enfoque del análisis crítico del discurso será la metodología de análisis de la información recopilada, ya que es justamente el discurso en base a la representación hacia los indígenas y la relación existente entre dominador - dominado y, cómo las elites dominante se posesiona sobre los otros grupos (van Dijk, 2003), en este caso, los Mapuche. Desde la perspectiva de los estudios críticos del discurso y su metodología, Ruth Wodak (2003) menciona que estos estudios no se pueden entender como un método único sino como un enfoque, pues necesita de diversos planos para su desarrollo, porque posee variadas secciones para implantar un objetivo en particular (Ídem).

Ahora bien, considerando el reacomodo neo-conservador de la historiografía chilena a partir de figuras como Sergio Villalobos ¿Cómo fueron y serán imaginados

según esta línea historiográfica los mapuche del siglo XXI? ¿Qué podemos augurar a la hora de reflexionar sobre la situación de la población chilena y su imagen del otro, en este caso de los Mapuche? ¿Es arriesgado hablar de historiografía Mapuche y notas de futuro en este escenario de reacomodo colonialista contra indígena?

### **Imágenes y estereotipos**

Los prejuicios surgen desde un grupo hacia otro en función de la representación de aquel endogrupo sobre el exogrupo, entonces para describir la representación social hacia el indígena que han plasmado los grupos hegemónicos hacia la sociedad, hay que considerar una serie de variantes como el concepto de “raza”, “eurocentrismo” y las relaciones de hegemonías que darán luces para entender la lógica de las relaciones existentes en base a la teoría de las representaciones sociales.

Para especificar el concepto de “raza” se consideran los escritos de Aníbal Quijano, quien deja en claro que el concepto surge con la primera invasión de Europa hacia América: con el nacimiento de la raza como concepto surge la clasificación del mundo globalizado, consigna este autor (Quijano, 2000: 201).

La idea de la “raza” corresponde, en este sentido, a una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo (Quijano, op.cit.; 201). Esta categoría mental que lleva a un ordenamiento social instaurado durante la primera invasión al continente americano que trascendió las épocas, los cambios políticos y sociales en donde este concepto llega y se instaura con fuerza en todo el mundo globalizado, a esto hay que sumar que en el caso de América latina las relaciones sociales están determinadas por esta idea de raza además el carácter de dominación que tiene el español frente al indígena:

“(…) y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía”. (Ibídem, 2000; 202).

Entonces, todo el ordenamiento del mundo, de la realidad, de la verdad en América Latina se configuró bajo esta idea de “raza”, siendo esta la piedra angular de las clasificaciones sociales que permanecen hasta hoy. El antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot, profesor de la Johns Hopkins University, en su trabajo *Silencing the past. Power and the production of history* (1997), sostiene respecto de la noción de “raza” que esta es un nodo de poder que aglutina historia, silencio y olvido por decirlo de alguna forma, centrando el análisis en la revolución haitiana de principios del siglo XIX y cómo los grupos en disputa, por medio del relato histórico, fueron readecuando las relaciones de poder hasta hacer de la población afrohaitiana, un grupo subalterno en toda la expresión de la palabra, sin historia o dejados “fuera” de ésta.

El principal rasgo que los invasores establecen en América para crear esta jerarquía racial fue el color y lo asumieron como la característica emblemática de la categoría racial (Quijano, op.cit.; 203). Estableciendo esta codificación como esencial a la hora de clasificar, con ello generar las atribuciones y representaciones sobre los sujetos, porque para el dominador ha sido el determinante de las relaciones y desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal (Quijano, op.cit.; 203).

Por eso es que aquel grupo cuyo color de piel es más clara, se siente naturalmente por sobre el otro grupo, el conflicto se origina porque al hablar de dos tipos de “razas”, dos tipos de culturas y visiones diversas, el problema de los entendimientos a la hora de relacionarse en sociedad: El entendimiento tradicional, en nuestra cultura judeocristiana de Occidente, nos lleva a explicar nuestro actuar de la siguiente manera: hacemos las cosas seguros de que el mundo existe, lo llamamos realidad y es el mismo para todos (García, 2007; 19).

La sociedad está consciente de que hay distintos grupos raciales que conllevan, a causa de su legado sociohistórico, puntos de vista y opiniones propias sobre el mundo, sin embargo en las relaciones sociales se exige que exista una sola mirada y a esa mirada le llaman “verdad” (García, 2007; 19). En cuanto a la concepción del mundo y el entendimiento entre dos grupos raciales cuando existen estas dos concepciones de la realidad, se da el choque y el conflicto, la pregunta es: ¿y los distintos puntos de vistas? ¿Las diferencias? ¿Los otros pensamientos?

Es por eso que existen las ideas, las que van pensando el mundo exterior e interior. Sobre las ideas se considera que hay una realidad objetiva fuera de las personas, el problema es que esa realidad se ve con los “lentes de las creencias, actitudes y valores” de cada sujeto. Las ideas van a ser importantes porque dan forma a la interpretación de todo lo demás. (Myers, 2005; 103). Entonces, hay por un lado un sujeto, que en este caso es el que se considera no indígena, que realiza una atribución hacia el indígena, determinándolo bajo ciertos parámetros, en determinada por la raza de los sujetos (Quijano, op.cit.).

Respondiendo a las permanencia de la actitud que se tiene hacia los pueblos indígenas, se puede decir que estas no ha cambiado estructuralmente a causa de la “perseverancia de las creencias”, esto significa que existe una persistencia de las ideas iniciales, como cuando el sesgo de las propias creencias se desacredita, pero sobrevive una explicación del porqué éstas podrían ser verdaderas. (Myers, Op.cit.; 104), de allí la urgencia de analizar el discurso, para verificar si se continúan reproduciendo “explicaciones” y representaciones negativas hacia los pueblos indígenas.

Es por eso que para lograr comprender el discurso y comportamiento de dominación hacia el indígena es importante conocer las bases del origen de la conformación de los grupos hegemónicos que van reproduciendo los discursos desde los grupos de poder, su visión del mundo y lo que quiere lograr:

“El sujeto moderno es, en su concepto, básicamente un individuo, hombre adulto productor, padre de familia, ciudadano, escéptico y desconfiado, emprendedor y razonable, individualista, sujeta ante el dinamismo productivo, objeto ante la "naturaleza de las cosas" ejemplarmente propietario o al menos poseedor de bienes que le otorga algún lugar en el mercado y una cierta presencia social, machista monógamo con licencia. Es un hombre dispuesto a vencer dificultades en pleno uso instrumental de la razón con un neto y eficiente sentido de la realidad, capaz, sin embargo, de emprender enormes tareas si cree tener en las manos un cálculo correcto” (Pérez, 2009; 67).

Considerando entonces al sujeto moderno bajo estas características, y considerando que este es el patrón único y verdadero, se entiende la razón del porqué los estudios van en

función del “estudio de este hombre” y no se considera al resto de la familia o lo “no moderno” según esta visión, y en el caso de que se le considere es función de este hombre moderno, por ejemplo en el caso de la mujer se estudia al ser la antítesis de este sistema de hombre moderno (García, 2007).

Para empezar a describir la representación social que se ha plasmado hacia los pueblos indígenas en Chile, es necesario remontarse a los siglos XVI, XVII y XVIII, considerando los escritos de Ricard Latcham (1924), quien relata que la representación que tuvieron los españoles frente a los indígenas queda plasmada en los relatos de los cronistas, quienes no se pudieron dejar de lado sus juicios instaurados a causa de su experiencia y visión del mundo, por ejemplo: Los cronistas españoles se asombraron porque los “indios” no conocían el concepto de propiedad, ni las palabras “tuyo” o “mío” (Vitale, 2009; 21). En este momento existe un proceso de conocimiento entre estas dos culturas en donde el encargado de transmitir los conocimientos sobre el pueblo mapuche, las guerras, las costumbres, etc., en este caso el cronista, no podían desprenderse de los prejuicios de la época, especialmente los de religión y raza (Latcham, 1924; 5). Entonces se culpa de la representación negativa hacia el pueblo mapuche a los historiadores y no los cronistas a la hora de reconstruir e interpretar (y reinterpretar) esta cultura, pues los cronistas solo obedecían a describir según su punto de vista cultural, apreciando el choque y la novedad del encuentro entre dos culturas totalmente diferentes (Latcham, 1924; 5).

Considerando la misión de evangelización de los españoles, para interpretar una cultura como “negativa” desde la mirada judeocristiana occidental, los principales cronistas de la época que se dedican a investigar sobre etnología indígena fueron españoles, por lo mismo se cuestiona la religión araucana como “demoníaco” que hay que evangelizar (Latcham, Op.cit.; 9). Entonces, como la sociedad española es religiosa y supersticiosa ve al mapuche y sus costumbres como algo “malo” incorrecto y pecador que hay que dominar, justificando de esta manera el sometimiento. Esta situación desde el punto de vista actual no es aceptable, pero considerando lo que dice Latcham sobre los prejuicios a los que están sujetos aquellos cronistas a esto se suma la situación de guerra existente entre indígena y español, que va desvirtuando la figura del mapuche en función de sus prejuicios y transmitiéndolo al mundo (Latcham, Op.cit.; 9).

La segunda etapa de representación se puede situar durante los primeros años del Chile independiente, acá se da una paradoja en cuanto a la representación hacia el pueblo mapuche, por un lado se enaltece su imagen pero por otro lado, el Estado y la sociedad pretenden domesticarlo, reconociéndolo como otro inferior: bajo esta premisa es que le imponen la nacionalidad chilena.

### **La mirada histórica en cuestión**

Durante el proceso independentista de Chile, a principios del siglo XIX los patriotas utilizan el símbolo del “guerrero araucano”, pues representa aquella rebeldía y resistencia que data de tres siglos de lucha en contra del pueblo español, esto se puede ver plasmado por ejemplo en el escudo nacional creado por José Miguel Carrera, en donde se representa una “gloriosa” nación chilena que deja en evidencia que Arauco para los patriotas constituía, entonces, un ejemplo a seguir, una meta a alcanzar (Boccará, 2002; 292).

La paradoja la especifica este autor cuando menciona la inferiorización con que se muestra la figura del Mapuche:

“(…) pese a las utilidades emblemáticas o alegóricas de la historia de Arauco y de sus personajes notables, el gobierno patriota, en la práctica, siguió considerando a los indígenas en general como “hermanos menores”, herencia indudable de la concepción y legislación coloniales que consideraron siempre al indígena como un eterno “menor” sometido a la tutela hispánica” (Boccará, op.cit.: 293-294).

Un ejemplo de lo anterior es la Aurora de Chile, el primer periódico de la época, el que como buen representante de la clase ilustrada, educada en el siglo XVIII, aconseja incorporar a los indios a la sociedad por medio de la educación, la ilustración, la igualdad civil y social (Boccará, op.cit.: 293); acá se da la lógica y la intencionalidad de integrar al indígena pero bajo las condiciones impuestas desde la Ilustración, reconociendo al otro como un inferior implantando el sistema que el grupo hegemónico determinan como el más óptimo para el pueblo indígena, viéndolo desde una perspectiva eurocéntrica, y nuevamente con una finalidad evangelizadora.

Boccara agrega además que, al mencionar la noción que tenían el patriota (o criollo) sobre el mapuche, se dice que eran considerados como sus “compatriotas”, compartiendo una misma tierra (*ius solis*), pero no un mismo pueblo chileno, puesto él descende de españoles (*ius sanguinis*) (Boccara, op.cit.; 292). Entonces, todavía existe aquel orgullo de parte del criollo por pertenecer a la cultura europea, inferiorizando la cultura mapuche desde una perspectiva paternalista, representándolo como un inferior que hay que educar de la mejor manera en base a los fundamentos eurocéntricos, pero a su vez sintiendo una admiración hacia la resistencia que inspiró la lucha por la independencia política de Chile para forjar aquel Estado que se anhelaba, sin considerar que esta construcción del Estado no fue una construcción histórica de los Mapuche (Marimán, Caniuqueo et al: 2006; 15).

Esta situación de ver la figura del Mapuche como un otro inferior se intensifica y se agrava en una tercera etapa, correspondiente a la segunda mitad del siglo XIX, cuando los historiadores republicanos tienen la misión de escribir la historia de Chile desde Chile; En este momento reconocidos historiadores como Miguel Luis Amunátegui y Francisco Bilbao realizan una crítica hacia el discurso que tenían los Patriotas durante el proceso de independencia de Chile sobre los indígenas, pues estos historiadores no logran encontrar una razón lógica de la unión y admiración entre estos dos grupos (Boccara, op.cit.)

Las representaciones sociales están elaboradas por el grupo hegemónico “dentro del marco de sus intereses” (Moscovici, 1979); Estos intelectuales e historiadores del siglo XIX, catalogados desde ideología Liberal, poseían gran participación en materia de decisiones políticas y educativas, como fue el caso de los mencionados Amunátegui, Bilbao, más José Victorino Lastarria, Diego Barros Arana entre otros que son considerados como los principales forjadores de la historia oficial de Chile:

“De esta manera, la imagen del indígena chileno que sus discursos (escritos u orales) contribuyeron a crear y divulgar fue fundamental en las futuras decisiones que los gobiernos sucesivos tomarán para resolver definitivamente “el secular problema araucano” (Boccara, 2002; 296).

Este vuelco en el discurso hacia el pueblo mapuche se agravan a causa de los planes de unificación del territorio, este cambio será perjudicial, pues se vuelve a reproducir aquella representación que existía la época colonial, ahora desde los mismos chilenos independientes, reproduciendo así:

“(…) un enfoque que más bien aproxima al de la Corona española durante la época colonial: el indio es un bárbaro irreductible, veleidoso a quien hay que someter tarde o temprano por diferentes medios, con un objetivo diferente al hispánico por su puesto, para lograr la unidad del territorio nacional y el progreso de la patria” (Boccaro, op.cit.; 294-295).

Un claro ejemplo de esta reproducción de la representación social negativa hacia el indígena implantada desde el Estado hacia la sociedad durante la segunda mitad del siglo XIX fue que en las escuelas dejan fuera todos los saberes del mundo indígena, incluso se sancionan los elementos indígenas con un fin “civilizador”, en donde el Estado a través de la escuela se va imponiendo un sistema con los principios de orden e ilustración, propios de la visión eurocentrista (Gazmuri y Sagredo, 2007), un ejemplo son las sanciones hacia los estudiantes, en donde se les prohibía a los estudiantes asistir a las escuelas con ponchos, pues esta prenda de vestir no corresponde a las de una sociedad europea ilustrada (ídem).

Entonces, a causa de esta cruzada ilustrada de parte del Estado chileno, se comienza a educar a la población en función de lo europeo, en primer lugar hay que recordar que la escuela es una institución instaurada desde Europa, mediante ella comienza el proceso de aculturación hacia la cultura indígena, pues a causa de la representación negativa que produce el Estado y las elites intelectuales a través de los discursos se produce un alejamiento de la sociedad hacia su culturas originarias, logrando así el objetivo del Estado, no obstante, en la segunda mitad del siglo XX comienzan a realizarse estudios que tuvieron como objetivo recoger y reproducir la cultura indígena, instaurando aquellos estudios bilingües e interculturalistas que fueron la base de los programas de educación bilingüe-intercultural que se pueden observar el día de hoy (Canales, 1998), en donde los pueblos indígenas están siendo considerados

dentro de los programas de estudio, el problema es el cómo están siendo representados hacia la sociedad.

De esta forma se va configurando aquella representación que el Estado establece hacia el mundo indígena a través de diversos mecanismos, cada vez intensificando la visión negativa hacia el pueblo mapuche, sancionando su cultura y elementos; es menester recordar que todo esto se realiza siempre en función de las necesidades del Estado, porque las decisiones de escribir e historiar “acerca de” se plantearon desde una esfera de chilenidad no-indígena, preocupada de conocer el pasado para intervenir en el presente (Canales, 2010; 76).

### **La discusión acerca de Colonialismo**

Desde una óptica marcada por la discusión acerca del colonialismo ¿Cuál es el diagnóstico mapuche acerca de esta arista discursiva? Partamos consignando que lo colonial no solo se reduce al periodo histórico que comprende la instalación de los españoles en América hasta el proceso de emancipación de las propias colonias en pro de su independencia, sino que abarca mucho más que eso; una de las definiciones la entrega Jesús Arboleya describiendo lo colonial así:

“El proyecto colonial siempre fue muy abarcador y consistió en establecer un orden más o menos extendido de dominación. Este orden implicó una organización política específica de las colonias y su periferia, el establecimiento de sistemas de alianzas o el enfrentamiento con otras potencias, el aliento y la explotación de las contradicciones domésticas a favor del poder colonial y la difusión de una ideología capaz de debilitar la capacidad de resistencias de los pueblos oprimidos” (2008; 122).

La visión de Arboleya, enfatiza en un proyecto que no solo se estableció sino que construyó un sistema a favor de los colonizadores de carácter homogéneo y totalizante, apoyando el argumento anterior, el artículo de María Berrios “Barroco y Transculturación. La construcción de imágenes, subalternas en América Latina”, profundiza el pensamiento de Ángel Rama en *La Ciudad Letrada*, detallando lo siguiente “entender el mundo colonial como un proceso generador de un espacio de

experimentación y aplicación sistemática de un saber barroco. Esto significa cuestionar la construcción discursiva de una América Latina homogénea, articulada a la sombra de los procesos europeos” (Berrios, 2005; 92).

Entonces ¿Dónde se creó este mundo colonial, podíamos preguntarnos? Mabel Moraña lo describe como la “negociación ideológica entre las tradiciones recibidas y las pulsiones que irán modificándola [por cual] su acción cultural es [...] una praxis de gestión en la que se define como agente transculturador para quien la identidad se descubre y se elabora desde la alteridad en un juego de espejos, con frecuencia deformantes [...] que transforma los actores en sujetos”.

Se desprende de Moraña y otros autores la pregunta: ¿Qué tipos de sujetos son los que se han construido desde lo colonial? Albert Memmi en su texto *El retrato del colonizador* identifica al binomio colonizador y colonizado de la siguiente manera: “colonizador le importa muy poco lo que sea realmente el colonizado. Lejos de buscar la realidad del colonizado, lo que le interesa es someterle a esa indispensable transformación” donde manifiesta que no hay conciencia del otro sino que un acto violento donde el colonizador se atribuye una suerte de paternalismo exacerbado, este es un tipo de colonizador. Entre otro más desposeído el cual no cumple con los patrones de desarrollo del colonizador que proviene de la “civilización” para insertarse en la “barbarie”.

Pablo González Casanova ha sido uno de los teóricos que más se ha nombrado en América latina, el sociólogo ha explicado en su texto *Colonialismo interno [Una redefinición]* (1969) esta tensión:

“(...) La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero, del Estado colonizador y, después, del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal. Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan en un territorio sin gobierno

propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las elites de las etnias dominantes y de las clases que las integran”.

Lo que señala Casanova es mucho más complejo de lo que se lee; ha abarcado todos los planos de la sociedad sin embargo en estas construcciones hay otras formas de convivir como son los mapuches que desde la resistencia y construcción de autonomías han creado un propio *Kimün/conocimiento* y episteme.

Desde el ámbito académico, y sin dejar de lado nuestro marco analítico a partir de las representaciones, el texto “¡...Escucha, Winka..!, nacido producto del interés de un comité editorial por saber cómo historiadores mapuche conciben su propia historia (Mariman et al, 2006; 7), es hoy por hoy un ícono de historiografía nacional Mapuche. En la nota de advertencia, se deja en claro que este libro no compila solamente ensayos sobre historia nacional Mapuche, pues “(...) hablar de una Historia Mapuche no tiene relación con describir o analizar los hechos del pasado que conciernen al desarrollo de nuestro pueblo, al desarrollo de nuestro pueblo, pues esa sería una historia de “lo mapuche” en términos de objeto de estudio, lo cual sería reproducir una lógica colonialista a través de un texto escrito.

Como plantean los autores de *Escucha winka*, independiente de ser o no ser mapuche, el problema a estudiar o debatir tiene que ver con que la historia Mapuche investiga el pasado bajo propias epistemologías y construcción de nuevos conocimientos a partir de esta cultura; para ello toman los siguientes puntos: una historia que analiza cómo se construye conocimiento desde lo mapuche, establecer los puntos de convergencia y de antagonismos con otras formas de conocimiento, estudiar la construcción de conceptos y la operalización de éstos, al mismo tiempo que se hace relación con la lengua (Mariman et al, 2006; 9).

Ahora bien, en el texto *Ta iñ fike xipa rakizuameluwün*, primera obra de la Comunidad de historia mapuche, autogestionado por lo demás, sus autores han manifestado que el sentido que le otorgaron a su libro es a partir del reconocimiento de la compleja realidad mapuche actual, expresando que “Literalmente significa nuestras diferentes formas de pensarnos. Este pensarnos como colectivo, el ejercitar la capacidad de mirarnos desde y en nuestra propia diversidad, teniendo en cuenta nuestro devenir

histórico y la interacción constante con múltiples actores y dinámicas, es lo que queremos relevar aquí” (Nahuelpan et al, 2012; 15).

Los dos trabajos antes citados, secundados por una gama de producción historiográfica considerable, han querido deconstruir el discurso de la historiografía tradicional y otros textos de ribetes indigenistas. Estos textos ponen el acento en el debate referido al colonialismo en tiempos republicanos y a las discusiones descolonizadoras (Canales, 2014a; 2014b) que se han germinando en diferentes latitudes de América Latina. Esto amplía el debate y cuestiona los pareceres oficiales y las reproducciones sociales y discursivas con respecto a *lo Mapuche* y su raigambre histórico social y cultural, elaboradas a partir del positivismo liberal decimonónico, promovido por el Estado nacional, tan presente aún en el sistema escolar y sus libros de estudio para los estudiantes.

## Conclusiones

Ahora bien, en este último punto, como ejercicio de conclusión centraremos la atención en el análisis de datos de reproducción de discurso, en este caso del texto escolar de la editorial Santillana, Segundo Año Medio, vigente en el día de hoy en el sistema escolar. La razón de la elección de este instrumento es que se puede observar cómo el Estado va legitimando un discurso eurocentrista en uno de los agentes más efectivos de dominación y domesticación ciudadana: La escuela.

En función de las representaciones que legitima la autoridad en las salas de clases frente al pueblo mapuche que, a pesar de lo que establecen los OFT, fomenta el racismo y la minorización. En base a lo anteriormente mencionado, se comprobó tras esta investigación que los discursos negativos hacia la figura del indígena continúan reproduciéndose desde el Estado hacia las escuelas bajo un discurso eurocéntrico.

El pueblo mapuche si bien, aparecen en el texto escolar en función de sí mismo, más allá de lo que dictamina el currículum oficial en donde solo aparecen con la llegada de los españoles, lo hace desde la trivialización y la generalización. El texto escolar realiza un énfasis en el rol que tuvo la iglesia católica en la lucha por los derechos mapuche, invisibilizando la resistencia autónoma y la lucha de este y otros pueblos originarios, por liberarse de los grupos españoles; claramente existieron órdenes religiosas que denunciaron los abusos cometidos hacia los pueblos indígenas, pero hay

una intencionalidad de enaltecer el rol de la iglesia católica al mostrar más de seis páginas exclusivas referente a este tema, omitiendo aspectos fundamentales como por ejemplo las bases jurídicas e ideológicas de los abusos cometidos hacia los pueblos originarios de América.

El pueblo mapuche continúa siendo presentado como pobre, belicoso, sometido e invisibilizando, la misma representación que se inculcaba en durante el siglo XIX. En cuanto a la omisión, solo es presentado en las unidades posteriores al capítulo I en función de los intereses del Estado, estableciendo que existió la necesidad y la obligación de someter y asesinar. El texto escolar no explicita las formas de sometimiento con que fueron sometidos a la llegada de los pueblos europeos, por ejemplo nunca habla de violaciones, dejando entre ver que el proceso de mestizaje fue casi algo voluntario. Tampoco especifica de lo que se trataba el servicio personal aplicado en Chile.

Como se extrapola, el texto tiende a inferiorizar la cultura mapuche (e indígena en general), nunca inferioriza a los españoles que llegan al territorio, es más, mediante las imágenes lo enaltece. Otra de las cosas que se pudo observar es que no presenta ninguna imagen femenina mapuche, pero sí rescata la labor de mujeres que no lo son, como es el caso de Javiera Carrera.

El Mapuche es visto como un otro durante todo el texto escolar, pues recién en el Capítulo II, tras el proceso de independencia, se comienzan a utilizar términos y actividades de valorización del actuar de los grupos independentistas criollos, dejando en claro que el estudiante debe reflejarse en los Patriotas y no en el mapuche.

En este sentido, no existe un ejercicio de ver lo indígena desde lo indígena, por ejemplo algo tan esencial como el uso de la “s” al final de los nombres de las etnias al referirse a los pueblos indígenas, por ejemplo de “los mapuches”, en cambio, sí reconoce términos propios del español antiguo, como es el caso de la palabra “Reyno”.

El mapuche no tiene nombre, y cuando se rescatan sus labores siempre es gracias a un otro no indígena. Omite la importancia de la esclavitud en el problema indígena, es más, no es desarrollada hasta la ley de vientre. El texto continúa reproduciendo textos e imágenes cargadas de eurocentrismo a sus estudiantes, cuya importancia histórica es fundamental, pero siempre y cuando haya un ejercicio crítico y reflexivo de por medio, cosa que el texto escolar no hace.

Como se vislumbra del párrafo anterior, en el texto se comienza a fomentar el patriotismo desde las luchas por la independencia, en donde es nombrada solo la elite, sin considerar al campesinado en la lucha ni a los pueblos indígenas, o la identidad nacional, considerando que todos los aspectos positivos de la cultura nacional actual se conforma durante la lucha de los criollos y no antes, potenciando la identidad nacional sólo con la identificación hacia la elite criolla, más que con el pueblo mapuche, viéndolos como un otro ajeno, inferior y sin rostro.

Una de los aspectos que más llama la atención tras esta investigación es que pervive la reproduciendo de textos correspondientes a cronistas de siglos pasados, cuyos discursos están marcados con eurocentrismo de primer grado; si bien, se reconoce la importancia de presentar fuentes primarias en la escuela, en el caso del texto escolar no existe un ejercicio de reflexión, sino de reproducción de sus contenidos que representan a los pueblos mapuche como barbaros, enalteciendo la cultura europea por sobre las indígenas, en donde no es capaz de enjuiciar los robos, abusos y derrotas de los pueblos españoles, pero no tiene problema en hacerlo con los pueblos indígenas, y cuando lo presenta delega la responsabilidad, culpabilizando incluso al mismo indígena, como fue el caso de la invasión a la Araucanía. Además, cuando consigna de la permanencia de las tradiciones del pueblo Mapuche, siempre es gracias a la intervención de otro, de preferencia católico europeo: en la actualidad indica que la permanencia cultural de los Mapuche es gracias a los programas de gobierno existentes, sin valorar la lucha autónoma por resistirse a la aculturación.

Si bien el texto escolar solo limita a presentar a los pueblos indígenas en las páginas correspondientes a los primeros siglos de la época colonial en Chile, paulatinamente lo va haciendo desaparecer, en las páginas posteriores aparece solo cuando hay conflictos bélicos a causa de un interés económico estatal. En este escenario, los estudios y discusión propia de los Mapuche no afloran. La historiografía Mapuche reciente con más de veinte años de labor y visibilización, no es parte de estos textos ni de la mirada de futuro que el Estado chileno transmite a la juventud en escuelas y liceos.

Tras el resultado del análisis de los datos precedentes, se considera que la representación social hacia el indígena en los textos escolares continúa siendo negativa, al igual que en los siglos pasados; Si se pretende inculcar valores como el respeto, la

solidaridad y la buena convivencia en las escuelas sería un poco más fácil ejecutarlos si se dejase de reproducir y legitimizar discursos que promueven el racismo hacia el pueblo mapuche, manteniendo los mismos prejuicios existentes desde los siglos pasados. Esto deja en evidencia que en la actualidad se da una paradoja en la educación formal actual, pues por un lado, la educación formal posee un programa de integracionismo moderno hacia los mapuche en las escuelas que nace desde visión de un “otro”, que los ve como un ser “inferior” (Canales, 1998).

En relación a este problema de la representación negativa hacia la cultura Mapuche, cabe destacar lo que dice Moscovici al decir que estas representaciones no son estáticas; el problema es que están sujetas y dictaminadas en base a los intereses de dominio del grupo hegemónico. Entonces el desafío está en transmitir de manera crítica las formas discursivas en que la elite dominante va sometiendo a la sociedad bajo sus intereses ideológicos. Es por eso que se necesitan que profesores comprometidos con la descolonización, para acabar con estas prácticas discursivas desde las salas de clases, que deconstruya todo aquello escrito por los historiadores de la elite en donde representa al indígena como algo exótico y lejano.

### **Bibliografía**

- Ancán, José J. 1994. “Los Urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea”. Revista *Pentukum*. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera. N° 1. Temuco.
- Ancán, J. y Calfío, M. 2002. “Retorno al País Mapuche: Reflexiones sobre una utopía por construir”. Working Paper Series 6 *Ñuke Mapuförlaget*.
- Arboleya, Jesús. 2008. “Colonialismo, neocolonialismo y socialismo”. *Revista de Análisis Político. Contexto Latinoamericano*. N°7, Condesa, México.
- Bengoa, José. 2013. *Mapuche*. Editorial Catalonia. Chile.
- Berrios, M 2005. “Barroco y transculturación. La construcción de imágenes subalternas en América Latina”, *Anuario de Escuela de Postgrado*. Universidad de Chile. Facultad de Filosofía y Humanidades, N°6.
- Boccará G., edit. 2002. *Colonización Resistencia y Mestizaje en las Américas Siglos XVI-XX*, Ediciones Abya-Yala, Quito.

- Cabrera Llancaqueo, José Luis 2013. *Machi mongen tani Santiago warria mew*. Edic. Grupo de trabajo Kuifike. Chile.
- Cabrera Llancaqueo, José Luis 2016. “Complejidades conceptuales sobre el colonialismo y lo postcolonial. Aproximaciones desde el caso del Pueblo Mapuche”. *Revista Izquierdas*, N° 26. IDEA-USACH.
- Canales, P. 1998. “Peyepeyen: Escuelas Chilenas en Contextos Mapuche, Integración y Resistencia, 1860-1950”. *Última Década*. N°9 CIDPA Viña del Mar.
- Canales, P. 2010. *Tierra e Historia: Estudios y Controversias de la Historia del Pueblo Mapuche en Chile 1950-2010*, La Serena: Editorial Universidad de La Serena.
- Canales, Pedro. 2014. “Etno Intelectuales”. *Revista Alpha*. Universidad de Los Lagos. Osorno.
- Caniunqueo, S. 2013. “Dictadura y pueblo mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del 89 colonialismo chileno”. *Revista de historia social y de las mentalidades*. Vol 17, N°1. Dpto. Historia. Universidad de Santiago de Chile.
- García J. 2007. *Inteligencia Relacional: una mejor manera de vivir y convivir*, Santiago de Chile: Ediciones B Chile
- Gazmuri C y Sagredo R., 2007. *Historia de la Vida Privada en Chile*, Tomo 2, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.
- González Casanova, P. 1971. “Colonialismo interno [Una redefinición] Sociología de la explotación”. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. 2006. *Teoría Marxista* [En línea] <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf> (Consultado el 11/02/2014)
- Latcham R., 1924. *La Organización Social y las Creencias Religiosas de los Antiguos Araucanos*, Imprenta Cervantes, Santiago de Chile.
- Mariman, P. 1997. “La Diáspora Mapuche: una Reflexión Política”. *Liwen* N° 4. Temuco, Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen.
- Mariman, J 2000. *El nacionalismo asimilacionista chileno y su percepción de la nación chilena*. Denver. USA. En: [http://www.archivochile.com/Pueblos\\_originarios/otros\\_doc/POotrosdoc0003.pdf](http://www.archivochile.com/Pueblos_originarios/otros_doc/POotrosdoc0003.pdf)
- Mariman, J. 2012. *Autonomía*. Ediciones Lom. Chile.

- Marimán P., Caniuqueo S., et al 2006. *Escucha Winka: Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un Epílogo sobre el Futuro*, LOM Ediciones, Santiago.
- Memmi, Albert. 1957. "Retrato del colonizado", *Temuko, Wallmapuwen*, 2011 [En línea], <<http://www.accidentalcitizen.com/uploads/1/8/8/7/18871332/retrato-del-colonizado..pdf>> (Consultado el 15/ 02/2014).
- Moraña, M. 2005. "El Boom del subalterno" en Santiago Castro Gómez, Eduardo Mendieta- (eds), *Teorías sin disciplina Latinoamericana, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Ángel Porrúa, México, 1998 en Berríos, María Anuario de Escuela de Postgrado. Universidad de Chile. Facultad de Filosofía y Humanidades, N°6.
- Moscovici, S. 1979. *El Psicoanálisis, su imagen y su público*, Segunda edición, Buenos Aires: Editorial Huemul.
- Myers, D. 2005. *Psicología Social*, Octava edición, México: McGraw-Hill.
- Nahuelpan, José. 2013. "El lugar del "indio" en la investigación social. Reflexiones en torno a un debate político y epistémico aún pendiente". *Revista Austral de Ciencias Sociales*. 24. UACH. Chile.
- Nahuelpán, H., et al. 2012. *Ta ñ fiñke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidades de Historia Mapuche.
- Pairican, F. 2013. "Lumaco. La cristalización del movimiento autonomista mapuche". *Revista de historia social y de las mentalidades*. N° 17. USACH.
- Pairican, F. 2014. *Malón. La rebelión del movimiento mapuche*. Chile: Pehuén editores.
- Pavez, J. 2008. *Cartas Mapuche*. Chile: Ediciones Ocho libros.
- Pérez C 2009. *Sobre la Condición Social de la Psicología*, segunda Edición, Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Quijano, A. 2000. *Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina*, Centro de Investigaciones Sociales (CIES) Lima, Buenos Aires.
- Trouillot, M-R. 1997. *Silencing the past. Power and the production of history*. Beacon press. Boston. Massachusetts. USA.
- Valdez, V y Curivil, R. 1999. *A los intelectuales; o, de cómo resulta necesario repensar la cuestión mapuche*  
<http://www.mapunet.org/documentos/mapuches/intelectuales.htm>

- Van Dijk, T. 2013. *Ideología y Discurso*, Barcelona: Editorial Ariel.
- Vergara, Jorge Ivana y Correa, Martín. 2014. “Las tierras de la ira”. *Eldesconcierto*. Chile.
- Villalobos, S. 2000. “Araucanía: errores ancestrales”. *El Mercurio*. 14 mayo. En: <http://www.mapuche.info/news01/merc000606.html>
- Vitale, L. 2009. *Los Principales Periodos de la Historia de América Latina. Contribución al Debate del Bicentenario*, Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Wodak, R 2003. *Métodos de Análisis Crítico del Discurso*, Barcelona: Gedisa,