


## **Intelectualidad, representación e historia mapuche. Wallmapu (Chile y Argentina), principios del siglo XXI**

**Intellectuality, Representation and Mapuche History.  
Wallmapu (Chile and Argentina), early 21st century**

Cárcamo-Mansilla, Alejandro J.

Universidad de Bolonia, Departamento de Historia y Cultura, DISCI, Italia.

[alejandro.carcamo@unibo.it](mailto:alejandro.carcamo@unibo.it)

 <https://orcid.org/0000-0002-4549-2091>

### **Resumen**

Esta investigación examina la intelectualidad mapuche en su vínculo con la historia, la representación y su lucha política. El estudio analiza cómo los historiadores mapuche buscan construir un discurso autónomo, aunque ello puede implicar nuevas formas de exclusión en el interior de su propio pueblo. El estudio se sustenta en una revisión crítica de la historiografía mapuche y de los debates en torno al colonialismo, la subalternidad y la nación. Se destaca el problema de la representación: mientras sus intelectuales procuran legitimarse como portadores de un saber colectivo ante el mundo no mapuche, pueden posicionarse como élites dentro de sus comunidades. Desde esta tensión, se problematiza la construcción de la nación mapuche, atendiendo a las fricciones entre identidad, historia y política. La conclusión advierte que la historiografía mapuche ha tendido a superar el silenciamiento de experiencias subalternas a través de ideas como «las zonas grises» de la historia, por lo que esta contribución propone avanzar hacia una narrativa más inclusiva y compleja de la colonialidad.

**Palabras clave:** Intelectualidad mapuche, representación, colonialismo, subalternidad, historia mapuche.

### **Abstract**

This research examines Mapuche intellectuals in their relationship with history, representation and their political struggle. It analyses how Mapuche historians seek to construct an autonomous discourse, although this may imply new forms of exclusion within their own people. The study is based on a critical review of Mapuche historiography and debates around colonialism, subalternity and nationhood. The problem of representation is highlighted: while Mapuche intellectuals seek to legitimise themselves as bearers of collective knowledge in the eyes of the non-Mapuche world, they can position themselves as elites within their communities. From this tension, the construction of the Mapuche nation is problematised, taking into account the frictions between identity, history and politics. The conclusion warns that Mapuche historiography has tended to try to overcome the silencing of subaltern experiences through ideas such as the «grey zones» of history, so this contribution allows us to propose moving towards a more inclusive and complex narrative of coloniality.

**Keywords:** Mapuche intellectuality, representation, colonialism, subalternity, Mapuche history.

**Recibido:** 16 de mayo de 2025 - **Aceptado:** 14 de agosto de 2025

## 1. Introducción

El presente trabajo aborda el estudio de la intelectualidad mapuche, su relación con la historia y los discursos de representación que emergen dentro y fuera de sus comunidades. En los últimos años, la producción historiográfica mapuche ha cobrado gran relevancia al desafiar la narrativa colonial impuesta por los Estados chileno y argentino. Sin embargo, este proceso provoca cuestionarse sobre la naturaleza de la representación y la legitimidad de los intelectuales mapuche como portavoces de su pueblo.

El estudio plantea que los historiadores mapuche han buscado construir un discurso propio basado en la autonomía y la autodeterminación. Sin embargo, este proceso también ha reproducido exclusiones internas: por un lado, se privilegian voces dirigenciales y académicas, mientras que las experiencias de vida en las comunidades o de migrantes urbanos quedan muchas veces invisibilizadas; por otro, se omite la diversidad de discursos territoriales que existen dentro de

las dirigencias mapuche privilegiando unos sobre otros. Por ejemplo, discursos sobre lo mapuche provenientes de La Araucanía por sobre los del Fütawillimapu o, dentro del Fütawillimapu, discursos provenientes de la zona de San Juan de la Costa por sobre discursos de las comunidades del Ranco (Cárcamo, 2019). Este hecho abre un debate central sobre la representación: ¿quién puede hablar en nombre del pueblo mapuche y qué memorias son marginadas en el proceso de construcción de una narrativa nacional?

A partir del análisis de estudios previos, se examina cómo la intelectualidad mapuche se posiciona tanto dentro como fuera de su comunidad, generando tensiones entre la reivindicación de un conocimiento colectivo y la creación de una élite intelectual. Esta investigación toma como base teórica los estudios culturales y subalternos, y las investigaciones desarrolladas por Pedro Canales sobre la historiografía mapuche, quien ha estudiado la subalternidad, el colonialismo y la producción del conocimiento desde perspectivas críticas. Se aborda la problemática

de la representación en la historiografía mapuche y se cuestiona la construcción de una historia nacional mapuche desde una óptica que, en ocasiones, invisibiliza las experiencias cotidianas de los sectores subalternos dentro del propio pueblo.

En este sentido, se plantea la necesidad de repensar la forma en que se construye la historia mapuche, incluyendo experiencias de vida y considerando la diversidad interna del pueblo. La investigación busca contribuir al debate sobre la representación y la producción del conocimiento en contextos de colonialidad y subalternidad, proponiendo una historiografía que no solo desafíe la narrativa oficial del Estado, sino que también reconozca las contradicciones y complejidades internas del mundo mapuche.

## **2. Intelectualidad indígena mapuche**

En este trabajo, abordaremos el discurso de los historiadores mapuche. La intención de esta comunidad es la de aportar en la construcción de reflexiones autonómicas desde

la idea de nación mapuche. Según esta investigación, las propuestas pueden generar sus propios subalternos, ya que este discurso público, que busca construir una nación, está más enfocado en la contraposición al discurso de la chilenidad que en los propios olvidados que genera la representación de una historia nacional mapuche.

Debemos comenzar por ubicar esta discusión en un contexto más amplio, Latinoamérica y los otros pueblos colonizados. Canales (2018) señala que el discurso colonial de las repúblicas argentina y chilena legitimó las guerras de ocupación del territorio mapuche al construir a los indígenas como un «problema». Este mecanismo no fue exclusivo de La Araucanía, sino que también se repitió en otros procesos de colonización en Latinoamérica. Es en estos discursos nacionales, y en su consecuente acción, en donde vemos la negación de lo considerado indio, incluso de su humanidad, situando a cualquier miembro de estos grupos en el lugar de subalterno dentro de las sociedades nacionales que conquistaron militarmente

el territorio mapuche. Lo occidentalizado observa como problema a lo indio y su solución es el rechazo de su existencia por salvar su orgullo europeísta, manifestado en sus mitos racializados: argentinos y chilenos como blancos o mestizos blancos.

Por tanto, no es de extrañar, que los llamados intelectuales indígenas nieguen la etiqueta de «intelectual»; ya que esta idea está mayormente vinculada, en el espacio público y en los discursos de los llamados intelectuales indígenas, con la imagen de un individuo blanco occidental que construye conocimiento encerrado en la academia y alejado de la realidad. Los indígenas, al escribir sobre sus pueblos colonizados desde el «yo», más bien desde un «nosotros», buscan reivindicar la producción del conocimiento a partir del colectivo. Así, con un enfoque indígena, el conocimiento es construido por todos, desde lo occidentalizado blanco, desde la individualidad. Cabe resaltar el mito que nace siempre en la contraposición del relato que somete al indígena; etiquetas que, a fin de cuenta, ocultan un conflicto mucho más

relevante: un conocimiento ha servido para preservar la opresión; el otro se construye desde los oprimidos. Esto ocasiona la extrañeza de unos hacia un intelectual indígena, y la búsqueda de influencias del otro en ambientes más radicales y autónomos.

Aunque podemos hablar en términos gramscianos sobre intelectuales indígenas, lo cierto es que ellos prefieren relevar el carácter colectivo desde donde nace su conocimiento y rechazar el término de intelectuales de sus pueblos. Ahora bien, en el caso mapuche, puede existir un rechazo al concepto de intelectuales de lo mapuche, pero ¿qué pasa con el problema de la representación? Este grupo con formación en la academia, ¿se presenta como la vanguardia intelectual de su pueblo?

Pareciera que los historiadores mapuche, al hablar de su sociedad, se presentan como parte del pueblo hacia afuera, pero se ubica sobre su sociedad hacia dentro. Tal como los dirigentes mapuche han alejado y posicionado lo político por encima de su sociedad

(Cárcamo, 2019: 216-217), los intelectuales fundamentan su pensamiento sobre lo mapuche. Aquí ocurre un doble juego: hacia el exterior de sus comunidades se presentan como parte de un saber colectivo de origen en lo mapuche y que desde esa posición se piensan a sí mismos; hacia el interior de su pueblo, son presentados o se presentan como los pensadores que trabajan sobre la verdad científica, en el sentido de la seriedad de su labor académica, a partir de recuperar, resurgir o repensar sobre y desde lo mapuche tomando en cuenta el pensamiento en el mundo que puede solidarizar con esta idea.

La colonialidad y su seducción aquí se evidencian en toda su expresión, pero antes de pensar en términos negativos sobre su poder, recordemos que, como miembros de un pueblo colonizado, se encuentran cruzados por una historia en la que la sociedad chilena los ha incluido fóbicamente, tanto como ellos han resistido permanentemente a esa colonialidad e incluso la han adaptado a sus propios fines (Cárcamo, 2013). La subalternización de un pueblo colonizado no es solo el sometimiento

e invisibilización del otro, sino que también es el juego de ese otro sobre la conservación de su autonomía frente a relaciones de poder desiguales. Jamás retornará a un origen que se transforme en mito, pero aquí se ubica el fin de su misma subalternización: su relación con lo real lo puede convertir en violencia contra lo existente y, a través del juicio al pensamiento hegemónico que ha relegado a las comunidades a la subalternidad, entregar una base para el fin de la condición colonial de su pueblo. Su capacidad, su motor, solo radica en la sociedad que la sustenta, en este caso la mapuche, y en las decisiones que esta tome tanto frente a su autonomía como a su condición colonial.

Aun así, esta discusión aún se encuentra enmarcada en la necesidad de «establecer control sobre un pasado que les ha sido arrebatado por la historia de la civilización y del Estado, para discutir desde allí la inferioridad de la que han sido objeto» (Zapata, 2007: 170). Estas son las problemáticas que enfrenta la colonialidad y la subalternidad, pero son el inicio de una conversación que

puede acabar en el amanecer de la noche de los cinco siglos (Cárcamo, 2015).

En una entrevista realizada por Canales (2013) a José Marimán, discuten los problemas que engendra la colonialidad y el vínculo entre los pensadores mapuche y el movimiento nacional mapuche. Admite este historiador que, al contrario de muchos de sus compañeros, la frase «intelectual indígena» no le causa problema, porque acepta cumplir con los roles de cualquier intelectual. También nos dice que existe una irrupción de jóvenes mapuche en las universidades tratando de dar a conocer sus puntos de vista desde lo mapuche. Aquí debemos agregar que esto los vuelve un grupo extraño frente a quienes los denominan intelectuales indígenas, ya que es evidente que con este calificativo buscan etiquetar la sorpresa que nace desde lo que consideraban algo fuera de sus normas: un indígena en la universidad. Ahora bien, siguiendo al entrevistado, esta demostración de perspectivas no significa un punto común, uniforme, por el solo hecho de ser

mapuche, todo lo contrario; lo más aceptado es que entre pensadores haya divergencias.

Marimán asume que la idea por la que los pensadores desde lo mapuche rechazan la etiqueta de intelectual indígena va de la mano con el considerar al intelectual como un sujeto alejado de la realidad y que teoriza del mundo en el cual no está situado. Marimán busca desmitificar esto en relación con los intelectuales de pueblos colonizados. Él argumenta que tales pensadores son parte de comunidades indígenas, no son gente con un estatus económico alto, por el contrario, son marginados que lograron llegar y hacer carrera en la academia. No pertenecen a un grupo cerrado de familias de intelectuales, ajeno a la vida diaria. Es por esto que sus propuestas son diferentes, dado que las vivencias del colonialismo chileno los llevan a una reflexión sobre este.

La emergencia de estos pensadores no se puede restar de las luchas de los pueblos colonizados en Latinoamérica en las últimas décadas. Sobre esto, Canales nos presenta



diferentes interpretaciones (Canales, 2014). Por una parte, nos dice que Salvador Martí nos habla de esta emergencia, llamándola estructura de oportunidades políticas, como una respuesta histórica frente a los procesos de redemocratización de los países latinoamericanos en la década de 1980, vale decir, las movilizaciones indígenas por recuperar estas democracias y la intromisión de sus demandas en los gobiernos posdictatoriales. Por otro lado, Víctor Toledo plantea que esta emergencia ha generado dos ciclos: el primero, de 1990 a 2003, favorable a las demandas indígenas y a su reconocimiento internacional y el segundo, luego del 2003, de represión estatal.

Boaventura de Sousa enmarca estas luchas en contra de la colonialidad del poder y, por tanto, en una etapa de transición hacia la descolonización. Debemos considerar que todas estas perspectivas analizadas por Canales van enmarcadas en el conflicto entre las propuestas de dirigentes indígenas y estatales. Es cierto que la década de 1990 fue una «década ganada» para los pueblos

colonizados de la región, al protagonizar levantamientos que incluso derrocaron gobiernos, y al reformar Estados, frenar el avance de proyectos que atentaban contra sus territorios, e incluir en el debate conceptos como autonomía, plurinacionalidad, interculturalidad, etc., lo cual tensionó las relaciones con los Estados latinoamericanos y de estos con el capital transnacional. En este escenario, la colonialidad se ve enfrentada al debate de la llamada por Canales como etnointelectualidad.

En este texto, siguiendo a Pablo Marimán, Canales plantea que algunos de los intelectuales indígenas desarrollan la producción de conocimiento desde su propia cosmovisión y alejada de la tradición cartesiana científica. Es muy probable que Pablo Marimán se refiera a los kimche, pero ¿es cierta tal afirmación?, ¿es suficiente ser mapuche para apropiarse o arrogarse la representación del saber indígena?, ¿qué pasa con su vinculación con las comunidades?, ¿o cómo podemos decir si están conectados o no a ellas (una cosa que costaría contrariar)?,



¿representan a quienes quieren o son solo representativos de lo mapuche frente a la sociedad occidental? La dirigencia mapuche y su construcción desde la década de 1980 nos puede dar una respuesta (Cárcamo, 2019), ya que es evidente que existe una separación de lo político de la sociedad mapuche, en el sentido que Clastres (1978) lo analiza cuando piensa en las sociedades sin Estado. Puede ser que esta intelectualidad se esté construyendo como vanguardia y discuta más entre sí que con quienes dice representar; por lo que, ¿puede un profesional formal declararse portavoz de su sociedad solo por integrar los conocimientos de su pueblo en su disciplina?, ¿buscan ser representantes?

No buscan ser representantes, sino pelear por el reconocimiento de sus derechos frente a la academia y ser una élite intelectual del nacionalismo mapuche, pero ¿se puede hablar de élite? El debate sobre los pensadores indígenas sigue abierto. Como señala José Marimán, el entrevistado por Canales, no se puede hablar de un grupo con una idea pura, que defiende a rajatabla y construye

el nacionalismo mapuche. Aunque algunos planteen que estos pensadores deberían adoptar una postura única, ¿será esta idea de ir en una única línea y apoyar las demandas mapuche desde diferentes tribunas, amparándose en lo académico y su pertenencia a este pueblo, lo que nos permite hablar de un grupo de intelectuales mapuche? La conflictividad de esta comunidad con los grupos hegemónicos está garantizada, ya que estos no dejan de mirar al indígena desde la idea de bárbaro.

Ahora bien, esto afecta a la manera en cómo y desde dónde se escribe historia desde lo mapuche. Aunque en la década de 1990 emergieron textos de historiadores y poetas mapuche que se enfrentaron a la historia chilena que hablaba de ellos y comenzaron a dialogar sobre autonomía y emancipación, existe bastante consenso de que el libro *¡... Escucha, winka...!* (Marimán et al., 2006) es el que abre el debate actual sobre la historia mapuche. La posterior aparición de la Comunidad de Historia Mapuche (Canales et al., 2016 y Canales, 2015) ha centrado

la discusión en una historia regional de la Araucanía mapuche. Esto no solo por historiadores, sino también investigadores sobre la sociedad mapuche, siguiendo los trabajos de Pinto (2012: 2000), con el foco en la Región de La Araucanía (Chile) con capital en Temuco. Como vemos, este conocimiento está situado en el territorio mapuche que ha llevado el contacto con el Estado chileno, vale decir, busca salir de las comunidades que históricamente han levantado la bandera mapuche y que han sido reconocidas como tales por el Estado chileno. Eso sí, ambas posturas, la del Chile histórico y la de La Araucanía histórica, han invisibilizado y creado relatos de inferioridad, o los han utilizado para imponer sus propios discursos a otras comunidades mapuche.

Canales, Urrutia y Escudero (2019) proponen, al igual que esta investigación, que gracias a la estrecha colaboración entre colonialismo y subalternidad, son los estudios subalternos la herramienta que nos permitiría salir de estos «embrollos» en los que se ha posicionado la historia nacional mapuche. Partamos

identificando el concepto de nación mapuche para luego seguir con las propuestas.

### **3. La idea de nación mapuche y sus zonas grises**

Siguiendo la historia conceptual, Samuel San Juan busca poner en debate y tensión la existencia de una nación mapuche en La Araucanía (San Juan, 2017). San Juan discute en su texto la forma en que una comunidad histórico-cultural, con territorio y autonomía política, avanza desde una nación cultural hacia un proyecto de liberación nacional mapuche. Ahora bien, ¿es el concepto de nación uno que busca la igualdad entre una sociedad colonialista y otra colonizada, tal como lo fue el concepto de raza utilizado por los dirigentes mapuche a principios del siglo XX?

San Juan inicia el debate con las diferentes acepciones que ha tenido la idea de nación a través de la historia, viendo que es un concepto que nace en Europa para identificar una identidad con control territorial y

autonomía política. Repasa la obra de intelectuales que se han dedicado a explicar el concepto de nación y su vinculación con el de Estado, demostrando que no es necesario que una nación deba ser representada en un Estado. A su vez, muestra cómo el concepto de nación está sujeto al cambio histórico, entre debates sobre la nación política y la nación cultural, enfocándolo en la elección de pertenecer a una comunidad nacional. De la discusión planteada, unida a la idea de Estado, nos lleva a cuestiones que pensamos ya obvias, pero que, cuando hablamos del caso mapuche no nos parecen así: la opresión que conllevan estos conceptos de unos pocos sobre muchos. También nos recuerda que la nación no es algo natural e inherente al ser y advierte, junto con Gellner (2001; también Anderson, 1993), el hecho de que nación y Estado son contingencias en la historia, no necesidades.

San Juan nos demuestra que el concepto de nación cambia a través del tiempo, vale decir como ejemplo, las naciones en territorio mapuche de las que hablan los parlamentos

o cronistas entre los siglos XVII y XVIII se refieren a pueblos, no al reconocimiento de una nación como la entendemos hoy en día. Nos advierte que se ha escrito mucho sobre nación (y Estado), pero no se ha tocado el factor étnico en la discusión, es decir, el debate se ha enfocado en el plano de la nación política. Desde aquí, nos muestra cómo la nación chilena se ha construido sobre la base del trabajo de historiadores que utilizaron inteligentemente la cultura popular o común. También nos advierte que la discusión sobre la nación (y el Estado), su creación discursiva, ha estado enmarcada en el plano político y económico y no ha tomado en cuenta las resistencias presentes.

Desde estas disputas, toma el caso de la historia mapuche. Así, demuestra que los intelectuales mapuche han utilizado el concepto de nación para hablar del propio pueblo:

Siguiendo estas declaraciones, la «cuestión mapuche», o mejor dicho el «movimiento mapuche», plantea aquí una fuerte ruptura con los discursos promapuche que basan

sus argumentos en la etnicidad. Por dos razones muy importantes: la primera es que la etnicidad no constituye una nación política, pues a lo que más puede aspirar es a ser una nación cultural, que si bien es cierto reclama un territorio y una independencia política, no siempre es su principal demanda. Lo segundo es que, en el plano local, la famosa Ley Indígena 19253 del año 1993, en el gobierno del presidente Aylwin, reconoce en su conceptualización a los mapuches —entre otros pueblos indígenas del territorio que actualmente ocupa Chile— como «etnia» y no como «pueblo», considerando que en Chile hay un solo pueblo, el chileno. Dicha ley socaba entonces los principios autonómicos del pueblo mapuche, el cual es un pueblo distinto al chileno, subordinándolo a la homogeneización con un pueblo que durante al menos cien años ha marginado y discriminado (Aylwin, Meza-Lopehandía y Yáñez, 2013), relegando además la demanda por la restitución de tierras con títulos de merced, solamente a las que fueron adjudicadas en la ley de

1866, donde el mapuche debía pasar un año en un territorio específico para demostrar que era dueño de esas tierras (los que no pudieron «demostrar» que el territorio donde estaban era propio, no pudieron quedarse con ellas). De esta manera, la «restitución» de tierras desde el Estado es de esa tierra «demostrada», no de la *tierra grande*, como la denominan algunos autores, la tierra ancestral (Pairican, 2014: 36) (San Juan, 2017: 16-17).

El discurso mapuche avanza desde aquí a la lucha de liberación nacional que se disputa contra el colonialismo chileno mirando hacia el futuro, vale decir, una idea de nación siempre en movimiento, y no estática y observadora del pasado, del mito nacional. Aunque deja en claro, siguiendo a Antileo, que aún no se discute de qué nación hablan los mapuche para evitar entregarle atributos que socaven su política de movilización inclusiva y autonomista. Por tanto, las propuestas sobre las bases de una historia mapuche nacional pasan a debate. La historia que se construya tendrá especial relevancia en la

conceptualización de esta idea de nación mapuche.

Para observar otra manera de construir la idea de historia de la nación mapuche, Nahuelpán (2013) nos llama la atención sobre las zonas grises de la historia mapuche. Este autor piensa la idea de zonas grises desde Primo Levi y la caracteriza como un espacio ambiguo, borroso y complejo, donde experiencias colectivas se tornan traumáticas (2013: 12).

Al hablar de zonas grises en la historia mapuche, intenta hablar de los espacios cotidianos 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 libre determinación en nuestros días (Nahuelpán, 2013: 13).

Aquí está lo interesante de la propuesta de Nahuelpán: los subalternos de la sociedad mapuche tienen sus propias historias subalternizadas, tanto dentro del relato histórico indigenista como desde lo mapuche. El relato histórico mapuche nos habla de grandes líderes que defendieron a su pueblo, de las barbaridades cometidas por los Estados chileno y argentino y de la compleja relación que existe entre estas partes. Relaciones que han sido estudiadas por los historiadores de lo mapuche, pero que dejan fuera todo lo relacionado con los procesos más complejos que vive su población a diario frente al colonialismo chileno:

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. 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 (Nahuelpán, 2013: 13).

La propuesta, desde la crítica realizada por Nahuelpán, busca pasar de una historia que se ha construido dialécticamente y sobre la base de fuentes emanadas de quienes pueden emitir discursos (ya sean los dirigentes mapuche o del Estado chileno), incluyendo en esta crítica a la historia nacional mapuche, a una que considere el inicio de la colonialidad; es decir, las categorías, muy reales, de género, clase y raza dentro de las relaciones de poder de un grupo colonizado tanto en el vínculo sociedad chilena-mapuche como en los lazos internos del pueblo mapuche, develando las *zonas grises* de esta historia subalterna.

Es cierto que en el último tiempo la historiografía mapuche ha incluido perspectivas teóricas decoloniales y subalternas, pero también es cierto que estas no han pasado del enunciado teórico y han presentado

perspectivas muy propias, vistas por Spivak (1998) en su famoso texto sobre el hablar subalterno. Estas recaían en los nacionalistas indios al defender la muerte de las mujeres en la pira del marido fallecido, el rito sati. Los historiadores nacionales mapuche defienden lo emanado de lo mapuche sin hacer una crítica de lo propio en su coexistencia con la colonialidad, pensada no como un ejercicio de coerción del Estado chileno, sino como seducción. Si esta crítica existe, se atribuye la subalternidad mapuche a la razón colonial representada en el Estado chileno, lo cual es totalmente cierto. Pero también es cierto que la continuidad de la colonialidad chilena atraviesa los cuerpos de los mapuche; por tanto, existe una razón colonial dentro de la sociedad mapuche que es invisibilizada por la propia historia que busca liberarla.

Hay un intento de liberación a través de un orgullo identitario que oculta las ambigüedades propias de las identidades subalternas en contextos coloniales y que achaca una especie de lastre por ser consideradas

propias de la sociedad dominante. Esto se asemeja a la idea de etnocentrismo, en el sentido de solamente considerar lo propio, y que tal sea creado desde lo que entienden por lo mapuche. Esto hace que la propuesta nacional mapuche se aleje de lo real y se base en la parte que considera propia y que, a fin de cuentas, solo sirve como argumento para enfrentar al chileno desde una posición de bloque discursivo que permita decir: «nosotros el pueblo mapuche». Esto desprecia en ese mismo llamado las propias vivencias coloniales que atraviesan a los comuneros y a la gente que se identifica y es identificada como mapuche, lo que refuerza la idea de que hay unos que son más mapuche que otros.

Volviendo al tema de la propuesta, se hace interesante retomar la discusión que hubo en el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano, principalmente frente al testimonio de Rigoberta Menchú y los trabajos que desarrolló John Beverley (2002). Sería atrayente el paso desde una permanente discusión en torno al discurso



público emanado desde los dirigentes a uno testimonial que nos permita conocer la vida cotidiana y sus complejidades, las vivencias personales, y cómo la historia de un pueblo y sus experiencias coloniales lo atraviesan. Aquí no se propone recopilar testimonios sobre usos y costumbres, sino rescatar historias de vida mapuche que comparten una identificación con lo mapuche. Estos relatos permiten analizar experiencias complejas atravesadas por la colonialidad y, al mismo tiempo, por los procesos de construcción de las comunidades mapuche.

Con esto no es que sea necesario entrevistar a todo el pueblo mapuche, ya que perspectivas de la complejidad de Morin nos han enseñado que el uno puede ser representativo de un todo, sino que también hay que tener en cuenta quién es ese que nos habla: será diferente un discurso, por ejemplo, de una comunera pescadora en Chiloé, de un panadero mapuche en Santiago, de un longko en el Lago Budi o en el Nahuel Huapi o el de una dirigente mapuche de un partido político en San Juan de La Costa. A todos estos los

atraviesa el pertenecer a lo mapuche y las experiencias de la colonialidad chilena, pero sus testimonios se armarán como discursos, y será necesario aplicar la hermenéutica y el análisis para poder adentrarse en las zonas grises de las historias mapuche.

Podemos sacar, desde los diferentes mapuche, las marginalidades dentro de la subalternidad, encontrarlas en la misma sociedad y desde cualquiera de ellos. Desde allí podemos comprenderlas y crear una historia más cercana a lo social sin perder su carácter político libertario. Porque de lo que se trata aquí es de construir una historia que pueda acompañar a la lucha por la liberación mapuche en su sentido más inclusivo y heterogéneo, y no solo servir como base para un discurso unificador. Por lo que hemos visto sobre cómo se escribe la historia, podemos hablar de que estas experiencias cotidianas también son reflejo de las estructuras y procesos históricos. Separarla entre acontecimientos, procesos y estructuras sirve para un mejor abordaje de la realidad, pero no es

la realidad en sí. Cada hecho, incluidos los cotidianos, está atravesado por historias.

Ahora bien, estas historias de vida no solo nos mostrarán el colonialismo en acción, sino que nos permitirán entender la forma en que crea en el sujeto una manera de llevar su vida tanto como de entenderla:

considero que también debemos descen-  
trar nuestra lectura desde el colonialismo  
interno, hacia un análisis de lo que podría-  
mos 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 su-  
jeto 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 ma-  
ya-kaqchikel. O dicho en otros términos,  
los modos a través de los cuales el colo-  
nialismo se ha transformado en cultura  
(Nahuelpán, 2013: 15).

El caso de María —seudónimo con el que Nahuelpán alude a una persona que se siente mapuche y ahora vive en Santiago— resulta clave, porque muestra cómo el co-  
lonialismo se vive en lo cotidiano y cómo se despliegan resistencias frente a él. Sus experiencias individuales revelan, en el plano colectivo, tanto los dispositivos de poder que atraviesan a los mapuche como las estrategias subalternas que surgen desde la vida diaria para enfrentarlos. Las complejidades de ser un pueblo colonizado van acompañadas de representaciones de lo mapuche:

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 contra-  
dictorias y heterogéneas identidades (Nahuelpán, 2013: 15).

Ahora bien, Nahuelpán, en su texto, a través de esta persona con el seudónimo de María, intenta poner en práctica esta propuesta. Nos relata, culpando a los investigadores de lo mapuche por el tono del texto —aunque esta también es una práctica de la dirigencia mapuche para justificar su rol (Cárcamo, 2019)—, que ella no se siente parte o no sabe de historia mapuche, fundamentando que los recipientes de esta se encuentran en los dirigentes del pueblo. María misma considera que su historia como mujer mapuche queda fuera de «la» historia mapuche no solo por no ser dirigente, sino por estar viviendo lejos de la comunidad de origen. Esto, por haber sido enviada a la servidumbre en Temuco y haber trabajado luego como sirvienta en Santiago; en fin, por ser una persona normal que sufre del colonialismo chileno, pero que, a la vez (y esto es una idea propia surgida del texto de Nahuelpán), pareciera ser que existe un sentimiento de ser menos mapuche que sus hermanos:

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 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 (Nahuelpán, 2013: 21-22).

Ahora bien, ¿por qué estas experiencias comunes están fuera de «la» historia mapuche? Las críticas a la colonialidad, dentro de los pensadores desde lo mapuche, siempre han estado enfocadas desde el plano teórico hacia los dispositivos de poder del colonialismo chileno y, a veces, se han basado en los discursos de los grandes dirigentes mapuche, pero las experiencias desde lo popular mapuche han quedado relegadas:

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 condenadas al silencio (Nahuelpán, 2013: 22).

Aquí radica el problema: los historiadores mapuche defienden a su pueblo desde la crítica al Estado y al colonialismo chileno, utilizando a veces las voces de sus dirigentes, pero sin la experiencia de los mapuche como base, ya que esto, pareciera ser, se da por hecho y se transforma en obvio, lo cual naturaliza la colonialidad y los posiciona en una extraña versión de la prosa contrainsurgente de Guha (2011; 2002). El silenciamiento al que son sometidos los subalternos de los pueblos colonizados también es un campo de lucha:

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 (Nahuelpán, 2013: 23).

Pasar de una contrahistoria mapuche —que se ha enfrentado al colonialismo argentino y chileno sin dejar de nutrir la demanda por autonomía y determinación— hacia una

historia que parte de las memorias mapuche —que se enfrentan al colonialismo a diario y dejan de lado la naturalización de este en lo cotidiano para combatirla y crear una nueva concepción de historia de lo mapuche— parece ser una propuesta interesante para un movimiento mapuche autonomista que hace de lo heterogéneo y lo inclusivo su sello. Ya que le otorga a los estudios subalternos la oportunidad de aportar y verse criticados bajo las experiencias de los subalternos de un pueblo colonizado.

#### 4. Conclusión

El análisis de la intelectualidad mapuche y su relación con la historiografía revela una serie de tensiones que atraviesan la representación y la producción del conocimiento dentro de este pueblo y puede ser considerado para experiencias de otros pueblos colonizados y subalternos. Si bien la emergencia de historiadores mapuche ha permitido desafiar el relato colonial, también ha generado interrogantes sobre la inclusión de sectores subalternos dentro de esta nueva narrativa.

Uno de los principales hallazgos de este estudio es que la intelectualidad mapuche, al buscar construir un discurso autónomo, puede caer en la reproducción de estructuras de exclusión. En su intento por desafiar la historia oficial chilena, algunos historiadores han priorizado una visión homogénea del pueblo mapuche que no necesariamente refleja la diversidad de experiencias y posiciones dentro de la historia mapuche. En este sentido, la crítica de Nahuelpán sobre las zonas grises de la historia mapuche resulta fundamental para comprender que la subalternidad también opera dentro del propio pueblo mapuche, marginando voces que no encajan en el discurso público dominante.

Asimismo, es necesario destacar la importancia de incorporar testimonios personales y relatos de vida en la construcción de la historia mapuche. La memoria y las experiencias individuales ofrecen una visión más compleja y matizada de la relación entre colonialismo y resistencia, permitiendo una comprensión más profunda de los dispositivos de poder

que atraviesan a las comunidades mapuche (rurales y urbanas).

La historiografía mapuche, entonces, no debe limitarse a una narrativa opositora al colonialismo chileno, sino que debe examinar las contradicciones internas y los procesos de colonialidad que también se manifiestan dentro del propio pueblo mapuche. Analizar la historia mapuche solo desde la relación entre los dirigentes del Estado chileno y sus dispositivos de poder frente a los discursos de los dirigentes mapuche y su interacción con estos dispositivos, de forma integracionista o de resistencia total a estos, no es más que mirar la punta del iceberg de una historia atravesada por una relación conflictiva. Problemática que cruza tanto a las sociedades chilena y mapuche como a sus diferentes grupos regionales y sus divisiones de clase y género, que también se encuentran racializadas. La historia, y el conflicto entre el Estado chileno y los mapuche, no puede ser vista solo como un enfrentamiento entre dos grupos homogéneos de cada una de sus sociedades: una concentrada en la capital de

Chile, Santiago, y otra en Temuco, capital de la Región de La Araucanía.

Otro aspecto clave es la necesidad de evaluar cómo la construcción de una historiografía mapuche puede afectar la lucha por el reconocimiento y la autonomía de este pueblo. Mientras algunos intelectuales buscan generar una historia mapuche desvinculada de las estructuras académicas tradicionales, otros abogan por una integración estratégica que permita utilizar los recursos y herramientas del mundo académico para fortalecer la posición del pueblo mapuche en el debate público. Esta dicotomía entre autonomía y participación en la academia sigue siendo una cuestión central dentro de lo que podríamos denominar, a pesar de quienes serían englobados en este grupo, un movimiento intelectual mapuche.

No podemos olvidar que la sorpresa de algunos al ver indígenas en la academia clasifica a estos inmediatamente en un grupo aparte, encasillados por ser más que por lo que quieren expresar, por el



solo hecho de su existencia como indígenas y académicos. Se espera de ellos la representación del pensamiento y la memoria de su pueblo, pero siempre en términos de extrañeza y curiosa diversidad más que por un real interés por sus propuestas o intereses como parte de un pueblo colonizado que se piensa desde esa colonialidad y busca encarar a la sociedad que los domina, la chilena en este caso.

Además, se debe considerar el papel del lenguaje en la construcción del discurso historiográfico mapuche por parte de sus investigadores. La utilización de categorías occidentales para describir realidades indígenas puede reforzar estructuras coloniales, incluso cuando se pretende subvertirlas. Descolonizar la escritura de la historia implica no solo cuestionar estas categorías que describen tales experiencias, sino también recuperar recursos propios de la conversación, el relato o los discursos artísticos mapuche como formas legítimas de producción de conocimiento. De este modo, la descolonización no se limita a un giro teórico, sino

que se materializa en la práctica narrativa y metodológica.

En este sentido, es fundamental una reflexión crítica sobre las herramientas conceptuales y metodológicas que se emplean para narrar la historia mapuche, con el fin de evitar la reproducción de dinámicas de exclusión y subalternidad. Ahora bien, esto no quiere decir que tales términos occidentales no puedan ser utilizados como una regla impuesta por una especie de norma anticolonial: todo lo contrario, deben ser puestos a debate según las nuevas experiencias y pensamientos desarrollados por el discurso historiográfico indígena. Se debe considerar que desde un tiempo colonial se piensa la historia nacional mapuche, por lo que desde esta misma novedad puede surgir una caja de herramientas teórica y metodológica interesante, tal como lo hemos observado en este trabajo al abordar la idea de nación, subalternidad y zonas grises de la historia.

El debate sobre la intelectualidad mapuche está lejos de terminar. La aparición de nuevos

pensadores y el acceso de los jóvenes mapuche a la educación superior han ampliado el espectro de voces y perspectivas dentro de la comunidad. Sin embargo, la pregunta sobre cómo representar y escribir la historia mapuche sigue abierta. La construcción de una historiografía más inclusiva y crítica requiere un esfuerzo consciente por reconocer las experiencias subalternas, evitar la homogeneización del discurso y abrir espacios para una diversidad de narrativas que reflejen la complejidad del mundo mapuche en el siglo XXI.

En definitiva, un desafío para la historiografía mapuche es encontrar equilibrio entre la afirmación de una identidad histórica propia y el reconocimiento de la diversidad de experiencias dentro del propio pueblo, en un contexto colonial y con perspectiva de futuro en su autonomía. Solo a través de un enfoque que integre múltiples voces y perspectivas, será posible construir una historia que no solo responda a las demandas de autodeterminación, sino que también refleje la realidad compleja y heterogénea de la sociedad mapuche contemporánea.

## Agradecimientos

Este artículo es parte del proyecto: Anid/ Becas Chile, Posdoctorado en el extranjero n.º 74220018.

## Referencias citadas

Anderson, B. (1993): *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Beverley, J. (2002): «Introducción», en Beverley, J. y Achúgar, H., ed., *La voz del Otro*, Guatemala, Abapalabra, pp. 17-29.

Canales, P. (2013): «Intelectualidad mapuche, problemáticas y desafíos. Conversación con el historiador José Marimán Quemenado», *Cuicuilco*, 56, pp. 223-235.

Canales, P. (2014): «Intelectualidad indígena en América Latina: debates de descolonización, 1980-2010», *Universum*, 29, pp. 49-64.

Canales, P. (2015): «Historiografía mapuche: balances y perspectivas de discusión en el Chile reciente. Conversación con Jorge Pinto Rodríguez», *Izquierdas*, 24, pp. 229-245.

Canales, P., J. Guamán y A. Rubio (2016): «La historiografía mapuche entre tensiones y luchas. Debates, imágenes y colonialismo en el Chile Reciente», *Lenguas y Literaturas Indoamericanas*, 18, pp. 13-32.

Canales, P. (2018): *El pensamiento y la lucha. Los pueblos indígenas en América Latina: organización y discusiones con trascendencia*, Santiago, Ariadna Ediciones.

Canales, P., M. Urrutia y F. Escudero (2019): «Violencia y Teoría. Diálogos pendientes en contexto colonial del Pueblo Mapuche», *Izquierdas*, 46, pp. 218-234.

Cárcamo, A. (2013): «Dispositivos de poder y subalternidad en el Fütawillimapu del siglo XIX», en VV.AA., *Fill Kimun. Actas del Primer Seminario de Historia y Educación Mapuche-Williche*, Osorno, Conadi, pp. 73-98.

Cárcamo, A. (2015): «Ayudando a que salga el sol: la crisis de la noche de los cinco siglos», *Quaestiones Disputae*, 17, pp. 30-52.

Cárcamo, A. (2019): *La resistencia mapuche-williche, 1930-1985* (Dissertation). Berlin: Refubium - Freie Universität. <http://dx.doi.org/10.17169/refubium-2911>

Clastres, P. (1978): *La sociedad contra el Estado*, Caracas, Monte Ávila Editores.

Gellner, E. (2001): *Naciones y nacionalismos*, Madrid, Alianza Editorial.

Guha, R. (2002): *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Crítica.

Guha, R. (2011): «La Muerte de Chandra», en Rodríguez, R., comp., *La (re)vuelta de los estudios subalternos. Una cartografía a (des)tiempo*, San Pedro de Atacama-Providencia, QILLQA-Universidad Católica del Norte - Ocho Libros, pp. 94-126.

Marimán, P., S. Caniuqueo, J. Millalén y R. Levil (2006): *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de*

Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro, Santiago, LOM Ediciones.

Nahuelpán, H. (2013): «Las “zonas grises” de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria», *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 17, pp. 11-33.

Pinto, J. (2000): *De la inclusión a la exclusión. La formación del Estado, la nación y el pueblo mapuche*, Santiago, DiBAM.

Pinto, J. (2012): «El conflicto Estado-Pueblo Mapuche, 1900-1960», *Universum*, 27, pp. 167-189.

San Juan, S. (2017): «Nación Mapuche. Concepto, historia y desafíos presentes en Gulumapu-Araucanía», *Revista CUHSO. Cultura-Hombre-Sociedad*, 27, pp. 3-22.

Spivak, G. (1998): «¿Puede hablar el subalterno?», *Orbis Tertius*, 6, en <http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/numeros/numero-6/traduccion/spivak>

Zapata, C. (2007): «Desplazamientos teóricos y proyectos políticos en la emergente historiografía mapuche y aymara», *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 8, pp. 169-180.