

El trafikintu como práctica cotidiana y de recomposición de la memoria colectiva.

“Cuando tú dices una cosa que has imaginado y los demás te dicen que es precisamente así, acabas por creértela tu mismo. Por eso, digas lo que diga, todo el mundo espera de ti un testimonio veraz, que habrá de traducirse en historia”.

Humberto Eco.

A mediados del siglo XIX, era una imagen común ver en los territorios de la Frontera - nuestro Far West Chileno- grupos de mapuche transitando a uno y otro lado de la cordillera. Durante los Parlamentos realizados entre la Nación española y la Nación Mapuche, la primera estableció una serie de agentes únicos que podían relacionarse de manera política y regular el amplio tráfico comercial entre las dos naciones y entre las parcialidades de ambos lados de la cordillera. Estos eran los Comisarios de Naciones, los Capitanes y tenientes de amigos. Por el lado de la sociedad mapuche, se encontraban los Ñidol Lonkos y lonkos de los distintos Lof (territorios). Por el lado actual chileno el territorio mapuche se denominaba Gulumapu y desde el argentino Puelmapu.¹

Controlar el activo comercio entre los dos lados de la cordillera se convirtió en un imperativo categórico de las autoridades del lado chileno y trasandino. La ciudad de Valdivia fue un punto importante de intercambio en la primera mitad del siglo XVIII, los indígenas de la región según relata un cronista “venían todos los días en sus canoas por el río a comerciar y vender carneros, gallinas, puercos y demás frutos de la tierra...”, la fuente alternativa de recursos que ofrecían los mapuche fue crucial en más de una oportunidad para la Colonia. El gobernador de la ciudad en 1766 describía así la situación: “los habitantes de la ciudad continuaban trocando con los indígenas sus ponchos o mantas y truecan por añil, paños, manzanas, como también algún ganado.”²

En ese contexto surge la presencia de un Ñidol Lonko³, Mañil Wenu, quizá uno de los jefes que tuvo un mayor tráfico de bienes con los lonkos trasandinos. Estos intercambios que también tenían como propósitos establecer estrategias de subsistencia, con el tiempo fueron generando fuertes alianzas políticas y territoriales. Uno de los lonkos más influyentes del Puelmapu fue Kalfukura que mantuvo relaciones simétricas con el Estado argentino, antes que éste decidiera invadir el territorio. Kalfukura fue un gran aliado de Mañil Wenu, éste fue el padre de Quilapán, a quien le tocó organizar, de manera militar, todas las parcialidades que su padre consolidó con sus alianzas de intercambio económico. A Quilapán y Kalfukura les tocó hacer frente el avance de ambos estados en

¹ El Wallmapu, se refiere a todo el territorio mapuche, entendiendo este en su significado histórico, es decir, comprende todo el espacio territorial que tiene como frontera norte el río Bío-bío, el sur la isla grande de Chiloé, el Oeste el Océano Pacífico y por el Este el Océano Atlántico. En su parte, que corresponde al lado chileno se conoce como **Gullumapu** y en el sector comprendido en el lado argentino como **Puelmapu**.

² Citado en León, Leonardo. (1990). *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas*. Temuco, Chile. Ediciones Universidad de la Frontera, pp 105.

³ Cacique Mayor.

sus respectivos territorios. En el lado chileno ese avance fue conocido como “Pacificación de la Araucanía”, en el lado argentino: “La campaña del desierto.”⁴

El intercambio con las parcialidades de las pampas, el recorrido hacia el Puelmapu, se convirtieron también en viajes iniciáticos. Donde el lonko Kalfukura envió Mañil Wenu a su hijo Quilapán. Después de estar años conviviendo y prestando sus lanzas a este lonko, volvió a las tierras chilenas a hacerse cargo de la resistencia contra el estado chileno. De Mañil Wenu Thomas Guevara señala:

“Al principio no fue cacique, llegó a serlo por su valor/ A los veinte años juntó una partida de bravos arribanos y pasó a la Argentina./ Llegó a la nación de los rankülches (ranqueles), donde se le juntó más jente. Dieron todos un buen malón cerca de Mendoza./ Mangin tuvo fama desde entonces. Los rankülches le dijeron que se quedara./ Se quedó con los ranqueles./ Al cabo de algunos años volvió a Collico / Traía mujeres, animales y herrajes de plata.”⁵(Guevara, 1913, 64-65).

Los lazos de integración social entre las comunidades del Gullumapu y el Puelmapu, siguieron existiendo mucho después de la guerra de exterminio, llevadas a cabo por ambos ejércitos. De hecho el comercio de animales era uno de los motivos más comunes para pasar al otro lado de la cordillera, junto a ello el intercambio de joyas, textiles y mujeres eran unos de los principales propósitos del trafkintu. Para quien escribe este artículo, su bisabuelo Javier Hueitra por medio de testimonios referidos por familiares, dicen que “Pasaba de un lado a otro de la cordillera con ganado, de ahí que existen parientes ahora en ambos países. El dejó de darle un valor a su propiedad que tenía en Chile, ya que su riqueza la obtenía del comercio e intercambio de animales”⁶. Al trafkintu o intercambio de ganado por mantas, pontros (alfombra de telar) y otras especies se agregaba el trafkintu de mujeres o cautivas blancas.⁷

”Tromilén era un valiente salinero que trajo varias mujeres blancas de la Argentina./ Vendió algunas a Ñoki/este salinero maloqueó varias veces

⁴ El investigador Álvaro Bello señala que no fue ninguna casualidad que “durante el proceso de ocupación militar de la Araucanía el gobierno haya decidido refundar Villarrica, fuerte desde el cual se pasó a controlar la principal ruta de entrada y salida desde y hacia las pampas argentinas. En *“El viaje de los mapuches de Araucanía a las pampas argentinas: Una aproximación a sus significados socioculturales* (Siglos XIX y XX) Santiago de Chile .

⁵ en Guevara, Thomas.(1913) *“Las últimas familias y costumbres araucanas”* pp 64-65. Imprenta, Litografía y Encuadernación Barcelona. Santiago.

⁶ Proporcionado por Sol Rebeca Filgueira.

⁷ Para Ginobili, María “ la captura e intercambio de cautivas tiene un significado particular en los procesos de mestizaje y construcción de la identidad mapuche. A través de del intercambio de cautivas los viajeros ponen en circulación no sólo mercancías sino que además complejos procesos culturales de mestizaje biológico y cultural. En *El viaje de los mapuches de Araucanía a las pampas argentinas : Una aproximación a sus significados socioculturales* (Siglos XIX y XX) Santiago de Chile .

por las Pampas argentinas./Algunas de estas mujeres españolas dieron crías blancas y rubias / Otros guerreros boroanos habían traído de Argentina mujeres blancas”⁸.(Guevara, 1913, 128-129).

En un viaje de Buenos Aires⁹ a Chile, refiere el Lonko Pascual Coña que en el camino de regreso a los nampülkafe¹⁰ los abastecían de alimentos y lugares donde alojar. En las partes donde pasaban, ellos acostumbraban a intercambiar especies que tenían como propósito también consolidar las redes de relaciones y de reciprocidad entre las autoridades tradicionales de los territorios trasandinos.

Luego, al interior del Gulümapu, es decir del territorio mapuche chileno , el trafkintu fue adquiriendo un mayor grado de complejidad, ya que la producción textil de las Witralfes¹¹ , tomó una gran importancia en la economía mapuche en los siglos XIX y XIX. Esto trajo consigo un aumento en la capacidad de intercambio en todo el territorio, como también con la sociedad chilena y sobre todo fronteriza .La mayor cantidad de productos , generaba una mayor posibilidad de intercambio, lo que llevó a algunos Lonkos a aumentar la cantidad de esposas para posibilitar en mayor provecho sus trafkintu.¹² .

Con el fin de la Guerra de la Pacificación, la derrota militar de 1881 y la ocupación de Villarrica en 1883, la sociedad mapuche cambia internamente, como también su relación con el Estado y la sociedad chilena. La reducción territorial fue el lenguaje empleado por las autoridades republicanas hacia la sociedad mapuche. Entre las consecuencias mas inmediatas se cuentan la desintegración del espacio fronterizo, la movilidad espacial de los mapuche en sus desplazamientos al otro lado de la cordillera, la parcelación de los territorios y con ello la fragmentación de la memoria y la dislocación de las instituciones sociales como el trafkintu.

⁸ En Guevara, Thomas,(1913) .”*Las últimas familias y costumbres araucanas*”pp 128-129 . Imprenta, Litografía y Encuadernación Barcelona. Santiago.

⁹ El viaje se realizó entre Abril y Diciembre de 1882 en pleno contexto de la Guerra de la Ocupación militar de la Araucanía. El objetivo era establecer contacto con los lonkos trasandinos , para enterarse de la ofensiva militar que también realizaba el ejército argentino hacia los territorios controlados por la sociedad mapuche. De vuelta de entrevistarse con el presidente de Argentina y descansando en una localidad el lonko Pascual Coña, refiere “ Yo había traído doce ovejas y Painemilla treinta , sino me equivoco; las había cambiado por un caballo...” Whilem de Moesbach , Ernesto.(1930) En *Vida y costumbre de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Santiago de Chile, Imprenta Cervantes , pp324.

¹⁰ Viajeros, también traducido como “el que anda en libertad”.

¹¹ Textileras mapuches

¹² Cerda – Vergel, Patricia , señala al respecto que : “Las mujeres mapuche, quienes tradicionalmente estaban encargadas del trabajo textil, debieron dedicar más tiempo a esta tarea ya que la costumbre establecía que las mujeres debían entregar a su marido un poncho al mes. Los hombres por su parte, con las ganancias que les dejaba el comercio pudieron comprar más mujeres para el trabajo. El hecho significó un fortalecimiento de la poligamia...” . En “*Fronteras del su . La región del Bío-bío y la Araucanía Chilena 1604 - 1883*”Ediciones Universidad de la Frontera , Temuco, Chile 1996. pp 98.

Las porfiadas cenizas del olvido.

Ya en la etapa de posguerra, estos es, después de la ocupación forzada de la Araucanía, la radicación y reducción de tierras a través de los Títulos de Merced (Araucanía) y Títulos de Comisaria (territorios williches), entre los años 1884 y 1929, trajo como consecuencias una transformación violenta de la sociedad mapuche, el papel gravitante de este proceso lo lleva el Estado chileno que viola el territorio autónomo reconocido a través de los acuerdos políticos con los españoles. La legislación republicana reduce los territorios indígenas y traslada a los grupos humanos a tierras con escasa productividad. Con esta forma de intervenir el territorio, el Estado también rompe con las solidaridades internas, que constituían el lazo de integración social del pueblo mapuche, a decir de José Bengoa¹³ “ No es casualidad que hoy día sigan muchos casos divididos y que las desconfianzas entre ellos sean tan fuertes. En buena medida, esa es también obra de la dominación y colonización, llevada a cabo por la acción del Estado..”

La radicación y el despojo transforman socialmente a la sociedad mapuche. Se reducen considerablemente sus espacios de producción económica y de reproducción ideológica, lo que llevó a alterar costumbres, sistemas alimentarios e instituciones de socialización. De vivir en una situación comunitaria con un amplio control territorial, se pasa a una sociedad agrícola de pequeños campesinos pobres, en donde los cultivos de subsistencia y la ganadería en pequeña escala, constituyen la base de manutención hasta nuestros días. No obstante a esta campesinización forzada, la institución del Trafkintu no desapareció. Luego, no es casualidad que los relatos sobre Trafkintu de la primera mitad del siglo XX, sean de intercambio de semillas y el escenario que vemos ahora es: familias del sector de Mehuín¹⁴ atravesando el valle central para llegar a la localidad de Ancacomoe¹⁵, con el propósito de hacer trafkintu de productos del mar por semillas de papa y de productos hortícolas.

” Mis abuelos conversaban con que la gente que venía de Mehuín, pasaban a la casa a descansar, desenyugan sus bueyes. Se quedaban toda la noche. Ahí mis abuelos lo atendían. Ellos hablaban toda la noche. Lindas historia traían ellos los lafkenches¹⁶. Le dejaban a mis parientes cosita del mar, porque ellos buscaban semillas. Ellos, siempre andaban con alguien mayor. Sus bueyes por el largo camino los herraban. Al otro día tempranito salían, si hasta llegaban a Pullinque¹⁷....Allá los esperaban, esperaban con ganas el trafkintu. Ellos les daban lazos de cuero, semillas de papa y a cambio recibían los alimentos del mar que traían”¹⁸.

¹³ Bengoa, José.(2004).*Historia de un conflicto*.pp54.

¹⁴ Localidad costera de la Provincia de Valdivia, actual región de los Ríos.

¹⁵ Localidad de la comuna de Panguipulli.

¹⁶ Lafkenches : Gente de la costa. Las comunidades que viven en la costa Valdivia : Mehuín, Maiquillahue, Alepúe se denominan a sí mismos como lafkenches. De Lafken : mar y che : gente.

¹⁷ Pullinque es una localidad que se encuentra en la zona de la precordillera de Panguipulli.

¹⁸ Testimonio proporcionado por Richard Hueitra de la localidad de Ancacomoe, Comuna de Panguipulli.

El Lof (territorio) de Pullinque, es una comunidad que tradicionalmente ha venido realizando trafkintu con las comunidades costeras de Mehuín.¹⁹ Isaac Nahuelpan, autoridad tradicional de las comunidades de Mehuín comenta que la gente de Pullinque legaba a mediodía a la Caleta y venían con variados productos para su Trafkintu que iban desde aperos para caballos, semillas y hasta animales menores como ovejas y corderos. Lo significativo de este Trafkintu, es que según el testimonio tenía todo un ordenamiento protocolar, que estaba dado por las siguientes etapas:

Pentukun: Era el momento del encuentro, el pentukún es el saludo. Ocurre cuando los respectivos lonkos que encabezan a las comunidades que van a realizar el trafkintu, se cuentan de aspectos relacionados con su Kupalme (Linaje) y de su Tuwun (territorio de origen). A continuación presentan a las respectivas personas que las acompañan. Señalan los propósitos del trafkintu, dan a conocer las características de sus respectivas comunidades y territorios.

Yeyipún : Constituye el ritual, el momento en que se ofrenda a Chao Gnechen²⁰, las semillas y los alimentos a compartir e intercambiar. Comúnmente la rogativa la realiza un ngenpin u autoridad sagrada algunos de los Lof que hace el trafkintu.

Misawun: Es el momento en que al interior del Trafkintu, se juntan los alimentos que trae cada comunidad. Se prepara en conjunto y se comparte de manera comunitaria.

Trafkintu: Es la parte principal del encuentro, ocurre cuando cada comunidad presentan los bienes a intercambiar. La situación previa al encuentro es cuando la comunidad que pide el trafkintu, manda su werken (mensajero) a invitar a la comunidad con la cual va a realizar el intercambio. Se produce una nivelación de sus mutuas expectativas, poniéndose de acuerdo en las especies a intercambiar. Lo común es que, cada comunidad hace trafkintu con las ventajas comparativas que tiene. Así la economía comunitaria, tiende a complementarse con recursos de otras economías locales.

Trafkimún: Es el momento en que las comunidades comparten sus conocimiento, su Rakizuam (Pensamiento). En cada discurso de los lonkos, se aprecia una estructura discursiva, la cual se inicia recordando aspectos de la memoria del territorio, es decir las experiencias que han sido tanto favorables como traumáticas. Luego viene el momento en que menciona la situación actual que se vive como pueblo mapuche y se termina siempre con el Ngulam, es decir con los sabios consejos, para poder conducir bien a la comunidad en la solución de sus problemas en el futuro.

¹⁹ En el momento en que se realizó la entrevista y producto de ella se fue generando un nuevo entusiasmo por el Trafkin , que terminó redactando una iniciativa cultural , para ser presentada en Conadi. Una comunidad de Pullinque, resuelve hacer un Trafkintu con una comunidad de San Juan de la Costa en una próxima fecha.

²⁰ Espíritu tutelar del pueblo mapuche .

Esa antigua forma de reunirse en la memoria que nos habita.

Sin duda, lo que se destaca en el relato que se refiere al Trafkintu y sobre todo, viendo que éste, vuelve a instalarse en las comunidades mapuche, en una situación histórica inscrita en experiencias de despojos y negaciones, es el orden que se le otorga en la memoria histórica del pueblo mapuche. El orden de la memoria es el ejercicio constante que se hace en ella, para reintroducir en el presente vivencias y prácticas sociales, que han sufrido una alteración en el tiempo, producto de la intervención en el orden territorial. La fragmentación que produjeron las leyes republicanas en el territorio mapuche, también generaron como consecuencia una fragmentación en la memoria. Una dislocación en el mapa mental de la memoria, trae como consecuencia una disolución de los diferentes plexos en que se entretiene la cotidianidad. El trafkintu como una práctica social ordenadora de la memoria, se constituye en el presente como un reservorio de significaciones culturales, que dota de una credibilidad a la dimensión práctica, ritual y comunitaria de quienes lo practican.

Existe un cuento griego que habla de la relación, que hay entre la memoria y el olvido. En él se cuenta que en un banquete que daba un noble de Tesalia llamado Scopas, el poeta Simónides de Ceos cantó un poema lírico en honor de su huésped, en el que incluía un pasaje en elogio de Castor y Pólux. Scopas dijo mezquinamente al poeta que él sólo le pagaría la mitad de la cantidad acordada y que debería obtener el resto de los dioses gemelos a quienes había dedicado la mitad del poema. Poco después se le entregó a Simónides el mensaje de que dos jóvenes le estaban esperando fuera y querían verle. Se levantó del banquete y salió al exterior pero no logró hallar a nadie. Durante su ausencia se desplomó el tejado de la sala de banquetes aplastando y dejando, bajo las ruinas, muertos a Scopas y a todos los invitados; tan destrozados quedaron los cadáveres que los parientes que llegaron a recogerlos para su entierro fueron incapaces de identificarlos. Pero Simónides recordaba los lugares en los que habían estado sentados a la mesa y fue, por ello, capaz de indicar a los parientes cuáles eran sus muertos.

Tal vez nunca podremos estar seguros del lugar de la desaparición de las cosas y los nombres, pues la memoria también conlleva olvido, como también genera momentos de apertura. Simónides recordaba los lugares en los que habían estado sentados a la mesa y fue, por ello, capaz de indicar a los parientes cuáles eran sus muertos". Y ¿cómo no habría de recordar si gracias al pago de los dioses, fue salvado de la muerte? ¿Cómo no habría de recordar si, cómo único testigo, testigo además privilegiado, se hizo de una técnica, una sensibilidad al servicio de la identificación y del reconocimiento?. En resumen, reparando en que fue mediante el recuerdo de los lugares en los que habían estado sentado los invitados, Simónides cayó en la cuenta, de que una disposición ordenada de los hechos es esencial para una buena memoria.

Pero la memoria no es sólo ejercicio de recordar, sino más bien su fin último es dar un orden a las cosas.

El ejercicio sobre la memoria, constituye un proceso abierto de reinterpretación del pasado que deshace y rehace nudos para que se ensayen de nuevo sucesos y comprensiones. En este sentido constituye una experiencia vital el desarrollo de una reflexión sobre la

historia y la memoria de la sociedad mapuche. La experiencia de traer al presente la práctica del trafkintu, nos da a entender que existe una débil membrana entre la memoria y el olvido y que el ejercicio que se hace sobre el recordar, es el que ordena, traza, es el que permite volver a recomponer prácticas sociales y otorgarle un sentido en el presente. Es capaz de delimitar las órbitas en que se cruzan la memoria y el olvido. Es capaz de construir un conjunto de microsignificados en torno a hechos, procesos y prácticas cotidianas.

Para Le Goff²¹, esta experiencia de los grupos sociales, de rescatar recuerdos comunitarios y otorgarle una cobertura más amplia en la memoria colectiva, resulta crucial, sobre todo si estas experiencias de rememoración, se dan al interior de las culturas étnicas. Releva la importancia que tiene la memoria colectiva, para la evolución de las sociedades, en la segunda mitad del siglo XX. Contrariamente a la historia, compuesta por archivos, documentos y monumentos, el ejercicio sobre los recuerdos colectivos permite generar una memoria social. La importancia del Trafkintu, al interior de las prácticas cotidianas de la sociedad mapuche actual, permite desarrollar y activar procesos de identidad individual y colectiva. En este orden Le Goff, plantea que:

”La memoria colectiva, sin embargo, no es sólo una conquista: es un instrumento y una mira de poder. Las sociedades en las cuales la memoria social es principalmente oral o las que están constituyéndose una memoria colectiva escrita permiten entender mejor esta lucha por el dominio del recuerdo y de la tradición, esta manipulación de la memoria”²². (Le Goff, 1991,182).

Para la dirigente de la comunidad indígena de “Pichi Maule”²³ “poner en práctica el trafkintu ,trueque ,antigua forma de reunirse para intercambiar semillas, animales, tejidos, joyas, lawen(remedios),instrumentos musicales, comidas, rakizuam(pensamiento) y simún(conocimiento), permite avanzar en el reconocimiento del carácter cultural que significa el ser indígena al interior de la sociedad mapuche. Revitaliza nuestra propia vida cultural a través de bailes, música, danzas y relatos de hermanos de otras comunidades. Discutir el tema del medio ambiente y su relación viva con la tierra, los ríos como elementos fundamentales para nuestra propia subsistencia. Instalar en al visión de hermanos de la región nuestra realidad como indígena”²⁴.

Desde el horizonte interpretativo de Maurice Halbwachs, los dichos de la dirigente de la comunidad indígena de Fresia, adquieren un aliento mayor pues, nos desafía adentrarnos en la elucidación de la naturaleza de un “murmullo colectivo” , de un conjunto de significados, ubicados fuera del espacio central de la sociedad. Volvemos al constante ejercicio en la memoria, que en palabras del autor nos lleva “a desentrañar el insobornable eco de un tiempo pasado que se filtra por los subterfugios, por los hiatos , de una siempre

²¹ Le Goff, Jacques(1991)”.*El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*”.Barcelona. Ediciones Paidós.

²² Op. Cit pp 182

²³ Entrevista realizada a Maribela del Carmen Vidal, comuna de Fresia.

²⁴ La comunidad de “ Pichi Maule”, luego de documentarse a través de los mas antiguos del territorio, decide preparar un trafkintu, con una comunidad de San Juan de la Costa en una fecha próxima.

hegemónica textura simbólica elaborada por la cultura oficial.”²⁵ Y es que “*este poner en práctica*”, “*esta antigua forma de reunirse*”, nos lleva a estar prevenido frente a la indolencia ante el olvido, la necesidad de aceptar en nosotros una memoria que nos habita. Para Maurice Halbwachs el uso de la memoria como representación imaginaria es propiciadora de la gestación y da consistencia a las identidades colectivas. Para el autor, la auténtica vida social se dirime en dos planos diferentes que se retroalimentan en una permanente dialéctica. Estos son, un plano de la vida social oficial, circunscrita a los institucionalizados. En este plano central gobiernan las instituciones políticas, económicas y educativas. Por otro lado, hay un plano de vida social digamos que marginal y que se niega a ser plegada por la mirada institucional. Las prácticas cotidianas cifradas desde el *trafkintu*, sin duda logran evadir los centros instrumentales poder.²⁶ A este respecto George Balandier que ha dedicado su reflexión a la memoria colectiva señala:

“Las memorias colectivas poseen una sombrosa capacidad de resistencia a los asaltos de la historia. Durante los peores períodos se protegen, replegándose en una vida subterránea. Han sobrevivido al ataque y a las manipulaciones de los totalitarismos. Cuando estos se acaban y acceden a una existencia más explosiva en la medida en que fueron ocultadas durante un largo período.”²⁷. (Carretero, 2008,98).

En resumen, la modulación temporal que permite instalar en las prácticas cotidianas el *trafkintu*, nos lleva esclarecer que las sociedades, siempre están recurriendo a tácticas, para integrar sus memorias fragmentadas y el uso que hacen de ella, como también para recomponer su identidades colectivas.

²⁵ Carretero, Angel.(2008)“*Maurice Halbwachs : Oficialidad y clandestinidad de la memoria*. Athenea Digital, Número 13,95–113.

²⁶ Sin duda, unos de los aportes significativos de de la arquitectura teórica de Halbwachs es descubrir que “ la llama de ninguna memoria colectiva se apaga por completo, el reconocimiento de que la memoria cultural puede poseer vida al margen de los linderos territoriales demarcadores del mundo significativamente institucionalizado” . En Carretero, Angel.(2008)“*Maurice Halbwachs : Oficialidad y clandestinidad de la memoria*. Athenea Digital, Número 13,95–113. pp 98.

²⁷ Citado en)“*Maurice Halbwachs : Oficialidad y clandestinidad de la memoria*. Athenea Digital, Número 13,95–113.

BIBLIOGRAFÍA.

Bengoá, José. (2003). *Historia de un conflicto*. Chile, Editorial Planeta.

Bello, Alvaro. "El viaje de los mapuches de Araucanía a las pampas argentinas: Una aproximación a sus significados socioculturales (Siglos XIX y XX) Santiago de Chile .

Carretero, Angel.(2008) "*Maurice Halbwachs : Oficialidad y clandestinidad de la memoria*. Athenea Digital, Número 13,95–113.

Cerda – Vergel, Patricia. "*Fronteras del sur. La región del Bío-bío y la Araucanía Chilena 1604 - 1883*" Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, Chile 1996.

Guevara, Thomas.(1913) "*Las últimas familias y costumbres araucanas*" pp 64-65. Imprenta, Litografía y Encuadernación Barcelona. Santiago.

León, Leonardo .(1990). *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas*. Temuco, Chile. Ediciones Universidad de la Frontera.

Le Goff, Jacques (1991) "*El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*". Barcelona. Ediciones Paidós.

Whilem de Moesbach, Ernesto.(1930) *En Vida y costumbre de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Santiago de Chile, Imprenta Cervantes