



DOI: 10.29112/RUAE.v3.n2.7

# Posibilidades de la teoría del actor red para un estudio de antropología histórica sobre mapuches en la región de la Araucanía, Chile (1967-1973)

POSSIBILITIES OF THE ACTOR NETWORK THEORY FOR A HISTORICAL ANTHROPOLOGY STUDY ON MAPUCHES IN THE REGION OF ARAUCANÍA, CHILE (1967-1973)

**Gerardo Ribero**

Maestrando Programa de Posgrados, FHCE-UDELAR.  
Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos,  
FHUCE/UDELAR. gerardoribero@gmail.com

95

Recibido 26/07/2018. Aceptado: 4/10/2018.

## RESUMEN

Este texto propone explorar en forma preliminar algunas ideas en torno a la constitución de *no-humanos* presentes en la Teoría del actor-red, como posibilidad teórica para el estudio de conflictos socio-ambientales en relación con la tenencia, acceso y explotación de la tierra en el Sur Global; en base al estudio entre comunidades mapuches del sur de Chile. Desde una perspectiva de Ecología Política se plantea la preocupación por estas ideas en un intento por moverse más allá de las limitaciones de la ecología política, hacia un mejor entendimiento del rol de nuevos actantes vinculados al agro y la ruralidad, que han llevado a los ecologistas políticos a volverse progresivamente eclécticos y a moverse dentro del esquema de la ANT o TAR (Actor-Network Theory). Las tensiones que han representado las tomas de Fundos en la región de la Araucanía, por parte de comunidades mapuches durante la implementación de la Reforma Agraria, son el objeto principal de este avance de investigación en antropología histórica que intenta ubicarse dentro de la propuesta ontológica de la TAR, pero también en otras propuestas del llamado “Giro” ontológico en ciencias sociales y humanas, las que ofrecen un conjunto de ideas desafiantes para pensar un proyecto de política ontológica que ha comenzado a transformar el entendimiento que poseemos de los problemas ambientales.

**Palabras clave:** *Antropología; Ecología política; Teoría del Actor-Red; Conflictos socio-ambientales; no-humanos*

## ABSTRACT

This text proposes to explore in preliminary form some ideas about the constitution of non-humans present in the Actor-Network Theory (ANT), as a theoretical possibility for the study of socio-environmental conflicts in relation to the possession, access and exploitation of land in the South Global; based on the study among Mapuche communities of southern Chile. From a political ecology perspective, the concern for these ideas is raised in an attempt to move beyond the limitations of political ecology, towards a better understanding of the role of new actors linked to agriculture and rurality, have led to political ecologists to become progressively eclectic and move within the scheme of the ANT). The tensions that have taken the “tomas” de Fundos in the Araucanía’s region, on the part of Mapuche communities during the implementation of the Agrarian Reform, are the main object of this advance of investigation in historical anthropology that tries to be located within the ontological proposal of The TAR, but also in other proposals of the so-called ontological “turn” in social and human sciences, which offer a set of challenging ideas to think about an ontological policy project that has begun to transform the understanding we have of environmental problems.

**Keywords:** Anthropology; Political Ecology; Actor-Network Theory; Socio-Environment problems; Non-humans.

## Introducción: Las “Tomas de Fundos” en Temuco como conflicto ontológico

96

Como investigador del Núcleo de estudios Rurales de América Latina de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, en Uruguay, me ha interesado abordar el conflicto “etnoterritorial” del pueblo Mapuche con el Estado chileno, en las regiones del Bío Bío, y la Araucanía. Según el relato que ha logrado mayor consenso en la historiografía agraria chilena, la Reforma Agraria de ese país (1962-1973) fue políticamente significativa a causa del impacto que la lucha de clase en el espacio rural tuvo en el concierto político nacional. Particularmente bajo el gobierno de la Unidad Popular (1970- 1973) cuando se puso en marcha la idea de una “vía chilena al socialismo”, e intensificó la movilización social. En la sociedad rural, diferentes sectores y estratos, desde inquilinos de la tierra a peones, hasta afuerinos, trabajadores forestales y comunidades Mapuche ejercieron presión sobre la Unidad Popular en el gobierno, para que radicalizara la reforma agraria. La principal manifestación de esta movilización rural fueron las 1270 tomas de fundos llevadas adelante por varios actores entre enero de 1971 y abril de 1972 (Robles Ortiz, 2007).

Los mapuche han protagonizado un prolongado conflicto “etnoterritorial” con el Estado chileno en las regiones del Bío Bío, la Araucanía y los lagos en sur de este país. Estudios tempranos pusieron el énfasis en la lucha de clase: Gall, 1972; Steenland, 1977; Bengoa, 1983; Bengoa, 1985; Forester y Montecinos, 1988; y actuales: Mallon, 2004; Correa et al. 2005; Toledo, 2006; Le Bonniec, 2013; de corte crítico: Klubock, 2014; Robles-Ortiz, 2007. Los estudios sobre las llamadas “tomas de fundos”<sup>1</sup> en la región de la Araucanía en el período de aplicación de la reforma agraria, han abordado la participación indígena (Mapuche) como parte de un colectivo mayor. Se ha supuesto que esta participación tuvo un componente político que puede adscribirse a la lucha de clase o de un “giro” a la izquierda de estas comunidades. Se ha definido al conflicto entre

---

1. Violentas capturas de tierra por parte de campesinos y comunidades mapuches en los años de la implementación de la Reforma Agraria Chilena.

indígenas y el Estado chileno, como la preponderancia de la conflictividad indígena en las diferentes provincias o regiones y la omnipresencia de una ideología revolucionaria entre los sujetos sociales que impulsaron los conflictos por las ocupaciones de tierras (Redondo, 2015). Caniqueo (2006), señala que afirmar que mapuches y campesinos se unieron por ser clases sociales excluidas es un discurso “impuesto desde la izquierda”. Para el mapuche la “conciencia” revolucionaria imputada por muchos autores, implica dejar de lado la conciencia de pueblo para convertirse en una pieza más. Este autor reconoce que los mapuche realizaron alianzas tanto con la izquierda como con la derecha, esto no quiere decir (como Forester, 1988) la “existencia” real de mapuche de izquierda o de derecha. Sería solamente una visión parcializada y polar producto de una lógica historiográfica determinada (Caniqueo, 2006).

Desde una perspectiva racionalista moderna y occidental, los conflictos sociales entrarían en una etapa de estallidos cuando los afectados por cualquier situación desigual dada, pueden ampliar las posibilidades de resolver dichos conflictos. Luego de una lectura racional de sus intereses y posibilidades de éxito, los afectados logran capitalizar situaciones que se desprenden del contexto para el cumplimiento de sus objetivos.

Sostengo que este tipo de socio-análisis supone la existencia de una serie de entidades que son prefiguradas como inexistentes, abstractas e imperceptibles, como el *Wall Mapu*. Lo que busco incorporar a análisis del conflicto Mapuche por sus tierras en este período histórico es la posibilidad que ofrece la TAR para estudiar cómo la “cosmopolítica<sup>2</sup> mapuche” plantearía una serie de relaciones para rearticular el estudio de la participación mapuche en las tomas de fundos del período señalado. Se enmarca en la propuesta del “giro” o “apertura” ontológicos en ciencias humanas y sociales. Utilizo el concepto de Isabelle Stenger (2014) de “cosmopolíticas” para estudiar cómo la cosmovisión mapuche en relación con el Waj Mapú-Ixofimogen (tierra madre de los mapuche) ha sido interpretada desde una postura de “política ontológica” occidental en los trabajos socio-históricos que estudian estos fenómenos. Lo que está en juego es el argumento que el Waj Mapú-Ixofimogenes una configuración no-humana con *agency* que debería ser tomada en cuenta para posteriores estudios en el campo de la Historiografía y la Ecología Política.

Cuando las comunidades mapuche de la Coordinadora Arauco Malleco<sup>3</sup> reclaman sus tierras, no reclaman ser beneficiarios de cualquier “tipo de tierra”, como sí era el caso de campesinos, sino tierras de sus ancestros, las cuales podrían poseer un valor identitario y religioso (Caniqueo, 2006). La antropóloga peruana Marisol de la Cadena en su trabajo “Política indígena: un análisis más allá de la política.” (2008), estudia para Bolivia, Ecuador y Chile la resurgencia de procesos políticos étnicos, como pudo ser el caso de las Tomas de Fundos de la década del setenta en Chile. El problema general que plantea la autora es que las políticas indígenas, cosmopolíticas, o políticas ontológicas (sea cual fuere el término utilizado) exceden la política tal cual ha sido planteada por las historias de las ideas políticas en América Latina. Siguiendo una serie de argumentaciones post-políticas de Isabelle Stengers (2014), de Guattari y Deleuze, propone una traslación de las creencias trascendentales de los pueblos indígenas de América Latina, hacia un plano ontológico, donde lo trascendental es “más” que

2. Tomado la definición de Isabelle Stengers de cosmopolítica porque suponen la creación de un cosmos político que planteado desde la propia ontología mapuche-

3. Esta coordinadora es estudiada por César Enrique Pineda en relación a conflictos territoriales con el estado chileno y que tomo como caso para este escrito. Pineda, C. (2014) Mapuche: resistiendo al Capital y al Estado. El caso de la Coordinadora Arauco Malleco en Chile. En: *Latino América*. 2014/2: 99-128.

cultura y está vinculado íntimamente con prácticas políticas indígenas organizadas o no organizadas (De la Cadena, 2008 p. 141). Los eventos políticos indígenas, pueden entrar en la categoría de conflicto de creencias o de ritualidad política. Según de la Cadena, la idea habitual de creencia enuncia la existencia de dos esferas mutuamente excluyentes, lo sagrado y lo profano en las culturas indígenas. Sin embargo, vistos desde una postura que privilegia la comprensión de ontologías indígenas, se trata de incorporar a las miradas sociohistóricas y económicas la posibilidad teórica que ofrece esta aproximación. De la Cadena pregunta “¿Qué sucedería si lo que llamamos “ritual” en realidad traduce (traiciona) prácticas cuyos actores son inimaginables como tales en cualquier esfera pública (sea esta hegemónica, contrahegemónica o dominante) que quiera ser moderna?” y continúa “¿Podría la ofrenda misma ser parte de una necesaria negociación con fuerzas impensables como políticas para nosotros, pero que a pesar de todo están incluidas en las protestas?” finalmente pregunta: “¿Puede la estrategia en sí misma tener explicación ontológica propia?” (de la Cadena, 2008 p. 142).

La dimensión ontológica del antagonismo, es lo que separa “amigos” de “enemigos”. La política es el campo donde son doblegadas esas diferencias ontológicas. Dice de la Cadena (2008, p. 142): “Actuando en la esfera de lo político, la hegemonía del liberalismo o del socialismo ha ocluido la relación entre colonizador y colonizado al reemplazar la visión como enemigos (ontológicos) por una imagen de benevolencia e inclusión progresiva -del tipo de Norbert Elías-. Ha prevenido así que la negación de la diferencia ontológica emerja como conflicto en la arena de la política.” (agrego paréntesis).

La negación de la diferencia continúa la autora, o la integración a una civilización, es producto de la expansión de la Europa colonial al mundo entero. Y la libertad, el principio político fundamental de la identidad europea del s. XIX, que se da en función de la distancia de la naturaleza. Visto esta serie de problemáticas planteadas por de la Cadena, me interesa sintetizar algunas ideas de la Teoría del Actor-Red que van en este sentido expresado por la autora peruana.

98

## Un marco para el “despliegue” de entidades no-humanas

En la Teoría del Actor-Red (TAR) o ANT por su significado en inglés (Actor-Network Theory) las redes son complejos entramados consistentes de humanos y *no humanos*, ambos referidos por Latour como *actants*. Él mismo (1996) dirá que la consistencia de un actor-red no siempre se asemeja a la red técnica (computadoras, trenes, subte, etc.) sino que puede carecer de las características distintivas. Podría ser a veces local y otras veces global, no poseería puntos conmutativos ni nodos estratégicamente posicionados. Cuando se refiere a objetos y entidades *no humanas*, por raro que suene al oído sociológico, no se refiere a objetos de estudio sino llanamente a entidades. Los objetos explican el paisaje plagado de diferencias, los poderes dominantes de la sociedad, inmensas asimetrías, el ejercicio aplastante del poder, pero además como auténticos actores. Latour sostiene que los “sociólogos de lo social” consideran a los objetos como vehículos que “expresan”, “simbolizan” o “refuerzan” desigualdades, relaciones de poder y relaciones de género; y el término “social” designaría un dominio de la realidad o materia particular. En cambio “las asociaciones” entre entidades de ninguna manera son reconocibles como sociales en el sentido habitual, excepto en el breve momento en que son reorganizadas. Así, social es el nombre de un tipo de asociación momentánea que se caracteriza por la manera en que se reúnen y generan nuevas formas. Una vez que se

establece este significado de social, estaríamos en posición de comprender lo que era tan confuso en los sociólogos de “lo social”: las asociaciones entre entidades humanas y *no humanas*. Para Latour, las ciencias sociales han dado un paso equivocado al dejar a los objetos en manos de físicos, químicos e ingenieros. Las explicaciones sobre la vida humana deben incorporar estos elementos como factores efectivos de la agencia. Excluirlos lleva a la introducción de fuerzas invisibles y procesos inverificables para explicar lo social. (Latour, 2005: 98)

## ¿De qué hablamos cuando hablamos de no-humanos?

El término incluye “cosas, objetos y bestias” (Latour, 1996: 13) microbios, rocas y barcos (Latour, 2005: 11). Pero más sistemáticamente podemos decir que el término es usado para denotar entidades que son diferentes de los animales, fenómenos naturales, herramientas, y artefactos tecnológicos, estructuras materiales, textos, y bienes económicos. Lo que se excluye del término son los seres humanos, las entidades que son de naturaleza totalmente simbólica, las entidades que son sobrenaturales (Latour, 1996) y las entidades que existen a tal escala que están literalmente compuestas de humanos y *no humanos*. Un *Actant*<sup>4</sup> se define como algo o alguien que actúa, o que de otra manera algo o alguien atribuye o es atribuido con agencia por otros (Callon, 2009; Latour, 1996). Podría ser literalmente cualquier cosa (humana o *no humana*) mientras sea ella misma una fuente de agencia discursiva o material, designa un conjunto amplio de entidades integradas de naturaleza difusa (Latour, 1996: 111).

Para Sayes (2014) son las acciones y capacidades de los no-humanos las que son vistas como condición para la posibilidad de la formación de las sociedades humanas. ¿Pero, qué son esas acciones? Latour (2005) sostiene que una condición para la acción y es que si la entidad (no-humano), realiza o hace alguna diferencia en el transcurso o curso de acción de la vida o existencia de otro agente o entidad. Si modifica en algo a ese alguien o algo en el proceso efímero en que los dos están cerca, y si existe alguna manera de detectar o tomar en cuenta dicha modificación o diferencia podemos afirmar positivamente que esa entidad tiene o está ejerciendo agencia o acción o actuación, sea el actor/entidad un no-humano o humano. La pregunta aún más importante es: ¿Cómo determinamos en cualquiera de los grados de acción de cualquier entidad, la intencionalidad y autonomía que podemos suponer en actores humanos? ¿Cómo podemos suponer para los no-humanos intención o voluntad y autonomía propias de actores humanos? Para Sayes no se trata de pensar que la medida de las cosas sean los humanos, ni deshumanizar la acción para poder explicar estos conceptos. La sociabilidad (*sociality*) de los humanos tiene que ser por fuerza diferente de la de los animales, por poner un ejemplo. En un artículo temprano Callon y Latour (1981) reflexionan sobre la imposible figura del “Mono-Leviatán” (*Monkey-Leviathan*). Esta idea tensiona la imposibilidad de los babuinos o papiones (*Papio*) de manejar la creación y sostén de una sociedad que posea una estructura macro estable. Esta analogía viene a mostrar la idea que la etnometodología y la sociología tradicional tenían de la sociedad (animal o humana), en esta lógica, las diferencias entre una y otra “sociedad” podrían ser explicadas a través de lo que se denominó, dimensión simbólica.

4. El concepto de Actante viene del semiótico Algirdas Greimas, y sintetiza la idea de que el actante articula los enunciados básicos de las funciones, es decir, sujeto, objeto y predicado.

Muy al contrario, Callon y Latour (1981) colocaron nuevamente el ojo sobre los *no-humanos*. Estos tendrían la capacidad de ser estabilizadores de los colectivos humanos, ya que pueden durar más que las interacciones que ellos mismos producen (Callon y Latour, 1981). Aún más específicamente son las acciones y capacidades de los *no-humanos* de ser percibidos como condición para la duración y permanencia de esos colectivos.

A pesar de que la lista de *no-humanos* que tienen un rol importante en el mantenimiento de la solidez de las sociedades humanas se restringe a: “bombas de aire”, “hojas de espadas”, “computadoras, archivos y palacios”; podríamos preguntarnos si: ¿es posible pensar otras entidades *no-humanas*? A pesar de su importancia como condición que posibilita la existencia de la sociedad humana, en los primeros escritos de la TAR, los *no-humanos* a menudo se consideraban poco más que relevos estables (*stablerelays*) de los humanos. Sayes afirma que a menudo se los veía como meras cajas negras (*black boxes*) y como simples marcadores de posición; es decir, entidades que representan a actores más reales y significativos, entidades que simplemente transmiten fuerza, una fuerza de otro lugar, y dirigida en cierta dirección (Sayes, 2014).

Para que el *Wall Mapu* pudiera ser considerado un *no-humano* con *Agency* debe poder atravesar el segundo significado que le adscribe Sayes a esta categoría. Es decir que si existe la posibilidad de que un *no-humano* agregue necesariamente “algo” a una cadena de interacciones o asociaciones, estaríamos ante la presencia de un *no-humano* actuando como mediador (*mediator*). Considerando al *Wall Mapu* como mediador es imposible volver a tratarlo como mero sustituto de actores humanos o como una entidad meramente simbólica. El *Wall Mapu*, en tanto que mediador colocado entre actores y redes, estaría continuamente modificando las relaciones entre estos. Este *no-humano* insertado en el colectivo humano estaría dotado de un cierto conjunto de competencias que se estructuran alrededor de la red de la que forman parte. Al mismo tiempo, exigen un cierto conjunto de competencias, en cambio, a los actores alineados tras de sí. El *Wall Mapu* visto como un *no-humano*, estaría alterado por su propia circulación y cambiaría al colectivo a través de esa circulación como parte de la interacción con otros actores.

100

## A modo de cierre

Me interesa introducir para la investigación que estamos desarrollando, este conjunto sugerentes de ideas, como marco teórico que me permita abordar las estrategias que desarrollaron los grupos indígenas mapuche en el reclamo de sus tierras durante el período 1967-1973 en Chile. Estas estrategias serían vistas como “cosmopolíticas” o políticas ontológicas en el sentido que le da Latour (1996)<sup>5</sup>. La recuperación para

---

5. Lo que Latour, por otro lado, viene a indicar es que, según el orden moderno de las cosas, la ciencia y la política son una con otra como el agua y el aceite: no se mezclan. Las repercusiones genealógicas de ese momento original inscribieron una discriminación ontológica en la política cuya hegemonía es difícil de deshacer. El altercado marca un punto de quiebre en la postura epistémica que creó la naturaleza universal y monopolizó la representación de las cosas para la ciencia. Una vez exportada la separación entre humanos y cosas para medir la distancia entre ellos y los mundos que ellos conquistaron, los europeos vilipendieron las prácticas que los habitantes de estos mundos empleaban para representar lo *no-humano*. Finalmente, esto monopolizó la política para aquellos que representaban la Naturaleza a través de la ciencia y la negó para aquellos que querían representar a los *no-humanos* a través de otras prácticas, como las chamánicas. Decir que son políticas ontológicas es decir que son tecnológicas, políticas y otra cosa, todo al mismo tiempo. Esto sugeriría la posibilidad que entre las comunidades o grupos indígenas en Chile, no exista esta distinción entre lo estrictamente político y lo científico-tecnológico. Porque se trata de una distinción de orden histórico y epistemológico; no-ontológico.



la ciencia social de estas ontologías indígenas para que nos permitan interpretar los movimientos sociales constituyendo más que solamente “giros a la izquierda”. Estos movimientos sociales entran en la historia de América Latina como eventos; lo que no entra en esa historia son los términos conceptuales que los hicieron posible y que superan los análisis políticos indígenas, como una “alianza” con estrategias revolucionarias e izquierdistas. Se ha negado la posibilidad a la cosmopolítica indígena por la falta de categorías conceptuales adecuadas para el estudio de estos movimientos.

Los principales supuestos que pretendo desplegar en esta incipiente investigación, son:

1. Las tomas de fundos por parte de algunas comunidades mapuche en el sur de Chile durante 1970-1973, es producto de una visión cosmopolítica indígena que no se corresponde con la clásica acepción del concepto Política. Los vínculos que de alguna manera expresan relaciones con la tierra surgen como expresión de ontologías diferentes y deben ser estudiadas e interpretadas componiendo “mundos” diferentes.
2. Las tomas de fundos llevadas adelante por comunidades mapuche en Temuco, entre 1970 y 1973, son el resultado de expresiones ontológicas (que aquí llamamos de cosmopolíticas) distintas de las de los campesinos, y otros actores involucrados. Entiendo campesino como una construcción socio-histórica disciplinaria y científica que refiere a un grupo de personas que tiene como principal característica trabajar la tierra. En este sentido, los indígenas (que trabajan la tierra) son parte de este gran grupo cuya lógica de cohesión fundamental (no única) ha sido estudiada como componiendo una clase social.
3. Las relaciones de los mapuches con su tierra (*Wallmapu* o *Waj Mapú-Ixofimogen*) forman parte de la determinación ontológica de ese pueblo, por tanto, la lucha por el acceso a la tierra no puede ser comprendida como meras expresiones “culturales” o “expresiones políticas rituales” distintas a las occidentales.
4. Las estrategias para la toma de fundos llevadas adelante por colectivos mapuche son más el resultado de una “cosmopolítica”, (o sea una articulación de mundos políticos diferentes) que la resultante de una racionalidad productivista o de resarcimiento de la expropiación sufrida durante siglos.

101

Tal vez para la política moderna existe una imposibilidad ontológica de pensar que una entidad como el *Wallmapu* o *Waj Mapú-Ixofimogen* (parte de la Cosmovisión mapuche) forme parte de otra cosa que no sea un territorio sobre el que se disputa su propiedad políticamente.

En este trabajo me propuse delimitar una serie de argumentos para la EP que logren conferir al *Wallmapu* características de no-humano que expliqué más arriba (estabilizador del colectivo, mediador entre actores, *outsourcing* de elementos morales y políticos), y desplegarlo en un conjunto coherente de postulados empíricos. Propongo conceptualizarlo como “aunador” (*gatherings*) en oposición a verlo separadamente de otros actores humanos o no-humanos.

El *Wallmapu* mapuche no es un concepto, una idea o una entelequia, tampoco puede ser adscrito a simplemente una entidad religiosa con consistencia separada de los cuerpos de los habitantes. No constituye una entidad ideológica, como las doctrinas políticas o los intereses políticos de facciones mapuche en las cuestiones de reclamos y de lucha por sus tierras. El *Wallmapu* es una entidad que disuelve la frontera entre humanos y no-humanos. Podría entenderse como ensamblando actores en una red de

variada ontología. Anudando elementos en una red más o menos estructurada-a pesar de la dificultad de identificar empíricamente estos supuestos debido a la profunda incertidumbre acerca de “qué” es actuación (*acting*)-. Para la TAR el mayor desafío es el de pluralizar el significado de agencia y acción. Ya ha logrado separar este concepto de los criterios de intencionalidad, subjetividad y libre voluntad, aunque otras formas de agencia deben de ser clarificadas antes de poder negarlas o desterrarlas del mundo humano.

## Bibliografía

1. Bengoa, J. (1983), “El campesinado chileno después de la Reforma Agraria”. Ediciones Sur Santiago, Chile.
2. Bengoa, J. (1985), *Historia del pueblo mapuche (Siglos XIX y XX)*. Editorial Sur, Santiago, Chile.
3. Callon M (2009) *Actor-Network Theory – the market test*. En: Law J and Hassard J (eds) *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 181–195.
4. Callon, M. y Latour, B. (1981) Unscrewing the big leviathan: How actors macro-structure reality and how sociologists help them to do so. In: Knorr-Cetina, K. y Cicourel, A. (eds) *Advances in Social Theory and Methodology: Towards an Integration of Micro-and MacroSociologies*. Boston, MA: Routledge, pp. 277–303.
5. Caniuqueo, Sergio (2006), “Siglo XX en Gulumapu: de la fragmentación del Wallmapu a la unidad nacional mapuche. 1880-1978”, en Mariman P. et al, *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago, Chile. Lom.
6. Correa, M., Molina R. y Yáñez, N. (2005) *La Reforma Agraria y las tierras mapuches: Chile 1962–1975*. Santiago: Ediciones LOM.
7. De la Cadena, M. (2008) Políticas Indígenas. Más allá de la Política. En: *WanRam*. Enero-junio 2009.
8. Forester, R. y Montecinos S. (1988), *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*. CEM, Santiago, Chile.
9. Gall N. (1972), “The Agrarian Revolt in Cautín. Part 1: Land Reform And The MIR”, *Fieldstaff Reports. West Coast South America Series*, nº 19.
10. Klubock, T. M. (2014) *La Frontera: Forests and Ecological Conflict in Chile’s Frontier Territory*. Durham. Duke University Press.
11. Latour, B. (1996). On Actor–Network Theory: a few clarifications plus more than a few complications. *Soziale Welt* 47, pp. 369–381.
12. Latour, B. (2005). *Reassembling the social: an introduction to Actor–Network–Theory*. Oxford: Oxford University Press.
13. Le Bonniec, F. (2013) “La participación de las comunidades mapuche-huilliche en el proceso de la Reforma Agraria en la provincia de Valdivia (1970-1973)”, En: *Revista Austral de Ciencias Sociales*, nº 24, Valdivia, 2013, pp. 27-49.
14. Mallon, F. (2004), *La sangre del copihue. La comunidad Mapuche de Nicolás Ailío y el Estado Chileno 1906-2001*. Lom, Santiago.
15. Redondo, J. (2015) Las tomas de fundos en la provincia de Cautín (Chile), 1967-1973. En: *Cuadernos de Historia*. Nº 42, junio 2015. Universidad de Chile. 153-178.
16. Robles-Ortiz, C., (2007). *Hacendados progresistas y modernización agraria en Chile Central (1850–1880)*. Osorno: Editorial Universidad de Los Lagos.



17. Sayes, E. (2014) Actor-Network Theory and methodology: just what does it mean to say that nonhumans have agency? En: *Social Studies of Science*. Vol. 44 (1) 134-149.
18. Steenland, K. (1977) *Agrarian reform under Allende: peasant revolt in the South*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
19. Stengers, I. (2014) La propuesta cosmopolítica. En: *Revista Pléyade*. N° 14. CAIP. pp. 17-41