

IDENTIDAD
Y
LOS CAMPOS CULTURALES DEL MESTIZAJE
DEL
BIOBIO MAULINO:
UNA PROPUESTA DE INTERPRETACION.

ALEJANDRO DIAZ

DOCTOR (c) EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

BECARIO MECESUP

FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES

UNIVERSIDAD DE CHILE

INDICE

SINTESIS DEL INFORME 3

APARTADO I:

LA TEORÍA DE LOS CAMPOS DE BOURDIEU:
CLAVES Y TENSIONES PARA ENTENDER LAS FRONTERAS
MESTIZAS DE LA CULTURA 7

APARTADO II:

ACERCA DE LA CULTURA
EN EL BIOBIO MAULINO 36

APARTADO III:

EL BIOBIO MAULINO COMO CULTURA
POPULAR...
¿EN QUE SENTIDO? 57

APARTADO IV:

LA CULTURA BIOBENSE MAULINA
¿UNA CRITICA POLÍTICA CARNAVALESCA?
EN EL
SIGLO XVIII? 84

SINTESIS DEL INFORME.

En este informe, investigamos la posibilidad de construir un relato cultural acerca de un mestizaje social que se transformó en un labrador campesino, en un territorio histórico, que por mucho tiempo se ha denominado como la frontera del Biobio. Ya, en algunos apartados anteriores, enunciábamos la necesidad de abandonar la noción de frontera y sustituirla por una de *territorio cultural*. Ahora nos proponemos establecer una relación colaborativa con las propuestas Bourdesianas para explorar su noción de espacio social, campo y habitus, leídos en el ámbito de nuestra investigación. Nosotros suponemos que el Biobio Maulino se ha constituido en espacio social y que como tal, se ha convertido en configuración social, desarrollando en su interioridad campos sociales territoriales con ubicación de sujetos-agentes, en este caso muy plenos de historicidad, sobre la base de los relacionamientos sociales que se construyen para generar y construir un poder social que resulta ser, en definitiva multidimensional y por tanto, alternativo y resistente en más de un sentido al poder colonial. Hemos anunciado así la constitución de un campo de poder de la conquista colonial, uno resistente del pueblo mapuche-reche con un amplio espectro de respuestas a la conquista y uno emergente, de mestizaje social del bajo pueblo españolizado, el pueblo que habitó el Biobio y el Maule. Así, ésta es una tesis interpretativa de las coordenadas históricas, sociales, familiares y comunitaristas que permitan comprender la emergencia de un espacio social que hemos denominado a lo largo de esta investigación como *territorio Biobense Maulino*.

El empeño de nuestras acciones reflexivas, pretenden visitar viejas nociones de mestizaje y rearticularlas en un discurso integrador bajo la forma de una propuesta de *mestizaje histórico*, que habiéndose iniciado en los fines del siglo XVI, transitaría de ahí en adelante como el principal fenómeno social de construcción de una diferenciación identitaria. En nuestras latitudes investigativas del Bio y el Maule, éstos variados grupos de nucleamiento de mestizos, labradores y campesinos, habrían ejercido un dominio territorial sobre el borde norte del río que fungía como frontera difusa entre el dominio español colonial y los linajes mapuches.¹

Hemos visto que el mestizaje, se desarrolla, como un concepto de raigambre histórica, que se despliega como una realidad social, que constituye a un sujeto, que lentamente va configurando una condición popular, en una relación de distinción con los otros que estigmatizan su condición de origen y germinación, que resienten como amancebadas y fuera de las normas socialmente establecidas por la ciudad primada de Santiago, como centro dominante de la colonialidad. Siendo el mestizaje también una condición de sobrevivencia, durante el transcurso del siglo XVI, adquiere valoraciones estigmatizantes en el interior del campamento español de Santiago. El amancebamiento y la barraganía es clasificación impura, asociándola a la poligamia de los pueblos

¹ Estamos concientes que nuestra propuesta investigativa requiere de la construcción de un objeto histórico que no existe como tal. Sostenemos que lo instituido es el resultado de una lucha que se da con el fin de que algo exista (o deje de existir), pues el mundo social es esa 'realidad' en la que tiene lugar la lucha permanente para definir 'la realidad'. Por ello resulta erróneo considerar que los objetos históricos son los que parece que son: "objetos 'naturales'", esto es, objetos universales e invariables, excepto en sus peculiaridades históricas. Existirían, a nuestro juicio algunos rincones oscuros de la historia, que deben ser convocados para que den cuenta de su historicidad social. Ello significa, en nuestro caso, poner en cuestión una forma de lectura de la realidad social campesina de un sujeto social mestizo labrador y resituarlo como el relato histórico de un pueblo campesino, que construyó autonomía social a ras de piso en las pueblas del Biobio Maulino.

originarios. En especial del pueblo mapuche, que estará en esos mismos momentos, transitando desde el ser héroe mitológico de la Araucana, a su conversión en un bárbaro inmoral, en directa proporción a los resultados de la conquista abortada y detenida en los bordes del Biobío.

En esa territorialidad del empate de la guerra, que es la de la franja del Biobio y que no es querida, por ninguno de los pueblos en pugna por ese territorio, se desarrollará la germinación principal del mestizaje, que asumirá su condición de ruralidad campesina y establecerá una relación compleja de interpenetración cultural con los pueblos indígenas. Con la construcción histórica de este mestizaje territorial del Biobio y del Maule, se aspira a construir un mestizaje histórico, contextual y situacional, que acomete, como todo grupo humano, una temprana pulsión por la sobrevivencia y más tarde, desarrolla una construcción comunitaria de labrantíos campesinos con una nombradía de don terratenencial que no es hacendal. Más tarde, a principios del siglo XIX, será un campesinado labrador, presionado a la marginalidad y a la subalternidad, respecto de los otros constituidos en poder colonial y en poder urbano primado dominante. Aquellas otrora urbes coloniales periféricas, que constituirán las ciudades ordenadas de Santiago y Concepción, terminarán ejerciendo el dominio y el monopolio interpretativo de la ley y el orden.²

Esta construcción social mestiza, que es también labradora campesina, se constituye en una territorialidad geográfica que tempranamente, se rebela contestaría y lejana al poder colonial. Se constituye en territorios escondidos e inaccesibles de los valles de la depresión intermedia, entre la vertiente occidental de la Cordillera de los Andes y la cordillera de la costa, y desde el río Maule por el norte hasta el río Biobio por el sur. Allí, en ese amplio territorio construido como espacio social, fijamos nuestro objeto investigativo. Sostenemos que en él se desarrolla un mestizaje, que lo concebimos como el encuentro de *dos campos culturales de larga duración*, que desarrollan en su interioridad múltiples *procesos de reconfiguración* social y material, sobre la base de la creación de *prácticas sociales de asentamiento humano en trance de pervivencia*. En ese proceso, es posible interpretar variados fenómenos, que los estudios culturales han denominado de “*middle ground*”, *transculturación*, *heterogeneidad*, *etnogenesis*, *hibridación*, etc., que dan cuenta de los procesos de circulación cultural con mezcla de pliegues de mestizaje con mutuas influencias y reconfiguraciones culturales. Y por tanto ya no serían para nosotros pertinentes las referencias y posiciones binarias alusivas a aculturaciones y resistencias. A ese gran proceso, son llamados los mapas, topografías y configuraciones culturales de uno y otro pueblo. Del pueblo indígena, que recibe la invasión y la conquista y la soporta y la resiste, utilizando múltiples mecanismos de contención, incluida la guerra esporádica y prolongada. Del pueblo español, que contendrá características singulares: será un español y europeo Mediterráneo o mestizo amerindio del bajo pueblo, con una conjunción de sedimentaciones culturales de onda corta y larga.

La *onda corta de conjunción cultural*, remitirá a sus vertientes de pueblos campesinos solariegos de Extremadura y Andalucía, que reconocerán en la intimidad doméstica, sus raíces arábicas y en no pocos casos, su estirpe judía. Y en la *onda larga*, establecerá vinculaciones con los propios pueblos originarios de la Península, que tempranamente establecieron vínculos comerciales con fenicios y griegos en los siglos II y III A.C.

² Este tópico lo hemos desarrollado más ampliamente en el Informe de Investigación II: *El Territorio del bajo pueblo mestizo del Bio Maulino*.

Posteriormente, la conjunción de mestizajes, marcarán una impronta natural para los pueblos del sur de España.

Esta configuración social, convertida en migración enganchada de conquista, fue moldeada por la dialéctica de la mezcla cultural, con mestizajes múltiples: arriba de los barcos, en los puntos intermedios, en los puertos de desembarco y en cada uno de los enganches sucesivos hacia el interior de las tierras de conquista. Afirmamos, entonces, que transitó hacia las Indias un bajo pueblo solariego proveniente de múltiples linajes sociales. La corona española, en la disyuntiva de tener que constituir, por primera vez un “ejército de tercios españoles”, reclutó la mano de obra cercana al puerto de Sevilla y Cádiz. Ahí estaban disponibles los campesinos de Andalucía y Extremadura, algunos todavía en la montañas de Sierra Morena, huidos por las persecuciones de los castellanos vascos, aliados de los centralistas monárquicos, que avanzaban hacia el sur, reafirmando la conquista de España. Es probable que este haya sido el lugar principal de reclutamiento y no el cercano Perú, por cuanto en este último lugar, las levadas forzosas, contaban con el impedimento de un muy certero conocimiento de la pobreza y de la guerra extrema que acontecía en ese territorio paupérrimo denominado Chile. Y por tanto, las más de las veces se rehuían a esas levadas y banderas de enganche.³ Y finalmente el choque en ese nuevo Flandes Indiano. El territorio del empate guerrero, se convertirá, a la vez, en el territorio que da cobijo a la incubación de la conjunción mestiza y a la inevitable condensación de nucleamientos de población pobre, que desarraigados de España y desconocidos por la autoridad contratante de la hueste hispana, estaban obligados a asentarse en el borde del Biobío y en los valles interiores de Rere, Florida, Cauquenes, Quirihue y Perquilauquén y en sucesivas generaciones del siglo XVII y XVIII, establecer la presencia de asentamientos ignorados de mestizos – pueblos originarios-españoles.

Habrían nacido, como lo hemos venido sosteniendo, unos *primeros territorios populares originarios de la cultura Biobense Maulina*, que se distinguen en tanto fundan y cimientan esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción, con los cuales construyen un entramado de relaciones sociales, desarrollando una cierta conciencia de sí, y por tanto, diferenciándose de una exterioridad cultural otra, que advierten por arriba y abajo, en Santiago y crecientemente en Concepción como representantes del orden urbano colonial y por cierto también diferenciándose del orden cosmológico distintivo de la etnogenesis reche mapuche. Esa conciencia de habitus y construcción de sentidos identitarios locales, será más tarde también política⁴ y se revela como tal, cuando, por ejemplo, se asume la defensa de su modo de vida territorial, en alianza al rey de España.

En este *proceso de relaciones inter étnicas*, por obra de las fricciones de dos pueblos distintos, el otro de la relación, el pueblo indígena desarrolla los aprendizajes de las nuevas relaciones sociales conquistadoras. La principal de ellas, es que al incorporar la capacidad militar para producir el empate territorial y detener el avance de los

³ Este tópico lo desarrollamos más ampliamente en el Informe de Investigación N° 1, Apartado N° 3 El conquistador de Chile como bajo pueblo mestizo.

⁴ Ya lo hemos dicho antes: adoptamos la noción Rancierina de Política como pulsión orientada a la producción de igualdad en las relaciones sociales de los seres humanos y por tanto nos alejamos de la noción ilustrada de política como declaración de principios respecto de una valoración crítica y alternativa de una sociedad. Ello podrá estar o no en una sociedad, pero siempre existirá una noción de política como habitus de ligazón igualitaria. Ver Jacques Ranciere, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.

españoles, *el propio pueblo indígena se transforma, también en territorio popular originario*, aportando a la conjunción popular, una multivariada cosmovisión y una identidad mestiza e indígena articulante, para dotar y colaborar con los préstamos de sentido de mundo a la diáspora andaluza que se instala en el borde de su frontera norte. Y el tercer territorio popular originario, se habría condensado en las postrimerías de conquista, en los cielos cubiertos de Chiloé, en una mezcla de leyendas y religiones, en donde obligados a convivir residencialmente juntos, pueblos mapuches huilliches originarios y españoles, habrían terminado, desarrollando una colectividad de sobrevivencia. ⁵ Más al sur, los pueblos canoeros, ni siquiera tuvieron una oportunidad de negociar sus mestizajes: fueron arrasados por la democracia republicana del siglo XIX y XX:

Descifrar esta conjunción de mundos es una actividad de estudio cultural. Las culturas son siempre difíciles de discernir porque como dice Williams : “*La superestructura tiene que ver con la conciencia humana y esta, es, por fuerza, muy compleja, no solo a causa de su diversidad, sino también porque siempre es histórica: en cualquier momento dado, incluye continuidades con respecto al pasado, así como reacciones al presente*”⁶ Por ello, las culturas del Biobio Maulino, a juicio nuestro, estaban iniciando un largo tránsito de construcción de sentidos culturales en torno a sus espacios sociales y territoriales que se constituyen en espacios de poder, coloniales y mapuches y en donde ellos también terminarían constituyendo uno propio.

Nuestro análisis en los apartados siguientes, intenta desprenderse de los eventos episódicos y folclorizantes, con los cuales se ha caracterizado en más de alguna ocasión a las prácticas sociales de las configuraciones sociales de los labradores mestizos del Biobio Maulino. Para nosotros, ellos desarrollaron un despliegue histórico, que construyó una sólida trama de identidades culturales como efectivamente lo hicieron. Hasta ahora, ellas han sido banalizadas o superficialmente vistas como motivos criollistas en la literatura o estampas típicas de seres campesinos semi barbaros en la historiografía tradicional. Nuestra opinión es que en los territorios del Biobio y el Maule se constituyeron *configuraciones sociales con campos culturales de larga duración, sobre la base de un concatenado sistema de pliegues de mestizajes, contextualizados situacionalmente de manera radical* Por ello, transitaremos por estas fases de construcción del relato histórico, apoyados en las propuestas de Pierre Bourdieu y en su teoría de campo y habitus y en los estudios culturales latinoamericanos, debidamente criticados, para que operen como una necesaria contextualización radical de una historia a ras de piso desde el sur y desde abajo.⁷

⁵ En relación a Norbert Elías, este estudia las relaciones de poder en interdependencia con la configuración que adoptan las relaciones sociales en cada momento histórico, es decir, con la red de interdependencias que existen entre los distintos grupos y agentes sociales. Es en el interior de esta red de interdependencias, donde determinados grupos o sujetos pueden alcanzar mayores oportunidades de poder en relación a otros, en la medida en que se hacen con el control de recursos militares económicos o de conocimiento. Elías teje e hila conceptualmente una urdimbre entre el proceso de civilización, y los procesos de constitución de lo social y la constitución del espacio. Ese espacio que para nosotros se convierte en territorio cuando es habitado por un complejo de campos en disputa y es atravesado por relaciones de producción y fuerzas productivas epocalmente condicionadas. Ver Norbert Elías, *El Proceso de Civilización, Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, passim.

⁶ Raymond Williams, *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2001, p. 222.

⁷ En ese proceso, estaremos observando los planteamientos de Stuart Hall, Grossberg y Eduardo Restrepo, que entendemos realizan e instalan una línea de análisis en los estudios culturales, en donde la

PARTE I:

LA TEORÍA DE LOS CAMPOS DE BOURDIEU:

CLAVES Y TENSIONES PARA ENTENDER

LAS FRONTERAS MESTIZAS DE LA CULTURA

RESUMEN DE APARTADO I: en esta parte exploramos las posibilidades de explicación interpretativa que contendrían las propuestas Bourdesianas para construir entendimientos sobre los sistemas configurativos sociales. Apelamos, por tanto, a las coordenadas que tradicionalmente son parte del canon de Pierre Bourdieu y mediante ellas, desarrollamos una explicación histórica. Transitamos a la creación de una herramienta metodológica para construir un relato histórico de lo acontecido en el territorio del Biobio Maulino, en un par de siglos coloniales, que advertimos insuficientemente tratados en nuestro ámbito de investigación. Sostenemos que en ésta zona territorial, existieron importantes configuraciones sociales, que como muchas otras, han sufrido el silenciamiento de la historiografía oficial o que han sido nombradas y explicadas bajo la égida de procesos narrativos, con los cuales no hemos concordado y que queremos rebatir, por cuanto han terminado por oscurecer una trama social y cultural suficientemente densa y visible y con evidencias historiográficas que ameritan una explicación de mayores alcances sociológicos, cuando no antropológicos y por sobre todo culturales. Nuestra aspiración es configurar una explicación praxeológica⁸. Y con ello, establecer una nueva mirada para ver

cultura es poder y el poder es cultura, cuestión que a nosotros nos parece significativa para abordar los territorios históricos culturales que se constituyen en la trama conceptual de esta investigación.

⁸ Praxeología es un concepto que utiliza Pierre Bourdieu para caracterizar su propuesta sociológica para entender los espacios sociales y su densidad como trama relacional de habitus, campos y capitales simbólicos. De una manera u otra, distribuiremos el contenido de esta matriz conceptual en el análisis de este apartado.

La sociedad no consiste en individuos; ella expresa la suma de las conexiones y relaciones en que los individuos se encuentran (...)

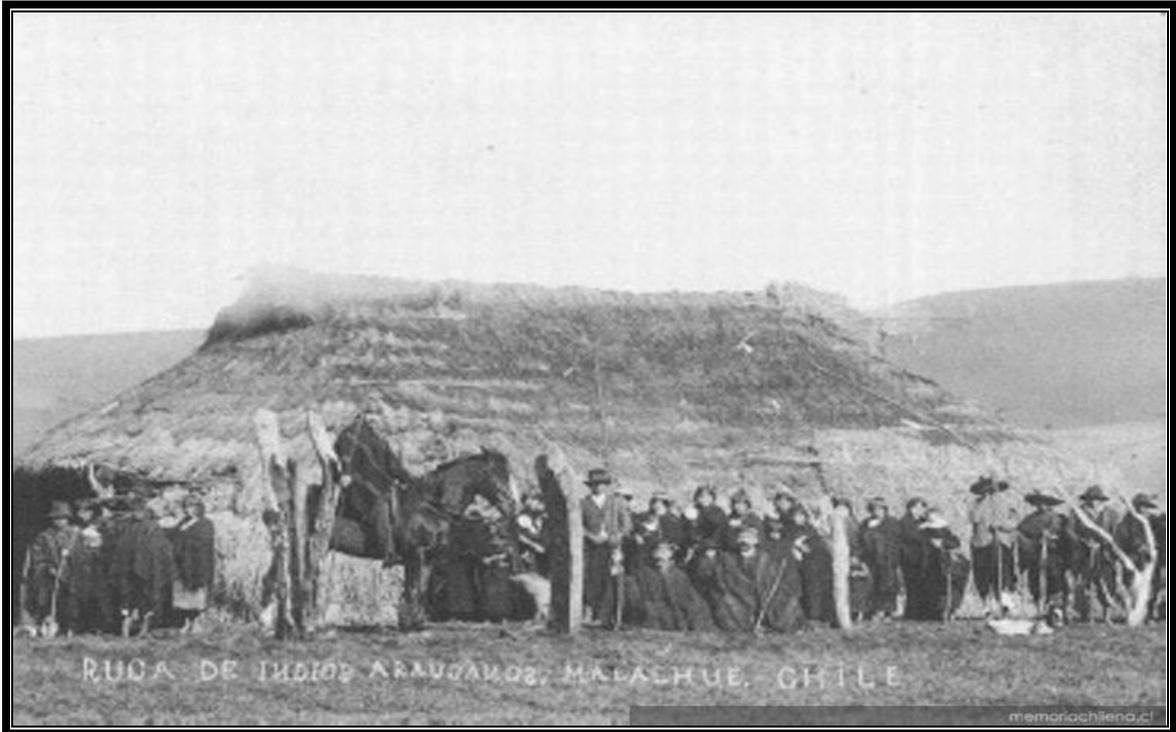
*Karl Marx
Die Grundrisse⁹*

Un campo es un conjunto de relaciones objetivas e históricas entre posiciones ancladas en ciertas formas de poder (o capital), mientras que el habitus consiste en un conjunto de relaciones históricas “depositadas” dentro de los cuerpos de los individuos bajo la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción

*Loic Wacquant y Pierre Bourdieu
Una invitación hacia una sociología reflexiva¹⁰*

⁹ Karl Marx, Die Grundrisse, 1971, p. 77 citado por Loic Wacquant en Cap. I *Hacia una praxeología social* en *Invitación hacia una sociología Reflexiva*, Siglo Veintiuno Editores, 2005, p 44.

¹⁰ Loic Wacquant, Cap. I “Hacia una praxeología social”, en *Una invitación hacia la sociología reflexiva*, por Loic Wacquant y Pierre Bourdieu, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2005, p 44.



Ruka Mapuche en Malalhue, entre Loncoche y Panguipulli, 1890.



Rancho pajizo, imagen recuperada de memoriachilena.cl, s/f y sin denominación de lugar. Suponemos una data de fines del siglo XIX.

EXORDIO.

(...) Para empezar, una filosofía de la ciencia que cabe llamar relacional, en tanto que otorga la primacía a las relaciones: aunque, en opinión de autores tan diferentes como Cassirer o Bachelard, esta filosofía sea la de toda la ciencia moderna, sólo se aplica en contadas ocasiones a las ciencias sociales, sin duda porque se opone, muy directamente, a las rutinas del pensamiento habitual (o semi científico) del mundo social, que se ocupa más de «realidades» sustanciales, individuos, grupos, etc., que de relaciones objetivas que no se pueden mostrar ni tocar con la mano y que hay que conquistar, elaborar y validar a través de la labor científica. A continuación, una filosofía de la acción, designada a veces como disposicional, que toma en consideración las potencialidades inscritas en el cuerpo de los agentes y en la estructura de las situaciones en las que éstos actúan o, con mayor exactitud, en su relación. Esta filosofía, ... se condensa en un reducido número de conceptos fundamentales, habitus, campo, capital, y cuya piedra angular es la relación de doble sentido entre las estructuras objetivas (las de los campos sociales) y las estructuras incorporadas (las de los habitus.), (...)¹¹

Pierre Bourdieu, Razones prácticas, sobre la teoría de la acción.

¹¹ Pierre Bourdieu, *Razones Prácticas; Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1999, pp. 7-8.

1. PRESENTACION. (Una explicación acerca de los campos culturales del Bio Maulino)

*(...) La ciencia social no ha de construir clases sino espacios sociales dentro de los cuales puedan ser diferenciadas clases, pero que no existen sobre el papel. En cada caso ha de construir y descubrir (más allá de la oposición entre el construccionismo y el realismo) el principio de diferenciación que permite re–engendrar teóricamente el espacio social empíricamente observado.*¹²

Pierre Bourdieu
Razones Prácticas.

Una propuesta de teorizar la cultura como campos culturales históricamente situados, puede ser viable a partir de los planteamientos de Bourdieu y pretendemos apoyarnos libremente en sus planteamientos para construir una hipótesis, que permita construir una interpretación acerca de las culturas e identidades del Biobio y el Maule, como territorios en donde tradicionalmente se ha fijado la mirada histórica para hablar de una frontera de guerra y de relaciones sociales entre etnias, como un caso de lo posible del gran y extensivo proceso “de los mestizajes latinoamericanos”. Asumimos que el Maule y el Biobio se constituyen como territorios porque son construidos socialmente por asentamientos humanos, en el tiempo circunscrito de la conquista española, sobre el territorio mapuche desde el siglo XVI al XVIII. Hemos dicho que existirían un conjunto de procesos sociales, que estarían en la base del capital social histórico, que se constituye por la mezcla de pliegues del mestizaje como proceso cultural, y de reproducción de configuraciones y reconfiguración de campos sociales. Así, queremos dialogar con los objetos históricos tratados en tanto campos de posiciones y disposiciones como objetivizaciones producidas por prácticas diferenciadas, que construyen, en cada ocasión, figuras originales, irreductibles las unas de las otras. Las figuras sociales son aquellas en que las convierten las sucesivas configuraciones históricas sobre el tablero territorial en el cual se asientan. Es decir las configuraciones y reconfiguraciones sociales, en la trama extendida a campo traviesa del Biobio y el Maule se constituyen en campos Bourdesianos como conjunto de relaciones objetivas e históricas entre posiciones ancladas en ciertas formas de poder o capital, que será entonces un especial capital campesino, que estará asociado a una condición de auto respeto y dignidad comunitaria parangonable a una condición de Don, actuando como signo diferenciable de identidad territorial. Por ello participamos de la aseveración de Bourdieu cuando señala:

(...) todas las sociedades se presentan como espacios sociales, es decir estructuras de diferencias que sólo cabe comprender verdaderamente si se elabora el principio generador que fundamenta estas diferencias en la objetividad Principio que no es más que la estructura de la distribución de las formas de poder o de las especies de capital eficientes en el

¹² Pierre Bourdieu, *Razones prácticas; Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona. 1999, p. 48.

universo social considerado —y que por lo tanto varían según los lugares y los momentos. Esta estructura no es inmutable, y la topología que describe un estado de las posiciones sociales permite fundamentar un análisis dinámico de la conservación y de la transformación de la estructura de distribución de las propiedades actuantes y, con ello, del espacio social. Eso es lo que pretendo transmitir cuando describo el espacio social global como un campo, es decir a la vez como un campo de fuerzas, cuya necesidad se impone a los agentes que se han adentrado en él, y como un campo de luchas dentro del cual los agentes se enfrentan, con medios y fines diferenciados según su posición en la estructura del campo de fuerzas, contribuyendo de este modo a conservar o a transformar su estructura (...)¹³

De esta forma, sostenemos, ninguna sociedad, entendida como espacio social, puede negarse a un análisis de la diferenciación, en este caso histórico-antropológico y por ello mismo plenamente histórico como construcción praxeológica de una realidad posible. Lo acontecido en el Biobío Maulino colonial campesino, representa para nosotros un espacio social que amerita tal despliegue de constructivismo estructural para una historia social desde abajo y desde el sur.

*Así, por la fricción y refracción de los pliegues del mestizaje, se constituyen campos de relaciones sociales inéditos y originales, que en América, nacen en el Caribe y se desplazan, por toda la territorialidad amerindia, hacia el oeste y hacia el Sur continental, adoptando diferentes y diversas configuraciones. De la persistencia de sus relaciones, se producen transculturaciones de sedimentaciones variables, que serán constituyentes de madejas culturales, susceptibles de emergentes floraciones actuales y futuras, también de la presencia de formas culturales residuales, de acuerdo a la correlaciones de fuerzas y agentes sociales, que reposicionan esas identidades en los campos de fuerzas sociales y políticos. En palabras Bourdesianas: “Los determinantes externos... sólo pueden ejercerse por mediación de las transformaciones de la estructura del campo que resultan de ello. El campo ejerce un efecto de refracción (como un prisma): por lo tanto únicamente si se conocen las leyes específicas de su funcionamiento (su «coeficiente de refracción», es decir su grado de autonomía.) se podrá comprender los cambios en las relaciones...”¹⁴ Las refracciones de los pliegues del mestizaje se situaran de acuerdo a sus condiciones de posibilidad de constitución de espacios sociales en las sinuosidades de los territorios. Hemos dicho que ahí adquirirán la forma de *pueblas* a campo traviesa.¹⁵*

Poe ello, las Identidades situacionales, no siendo esencias objetivas y disponibles per se en una objetividad cultural, pueden si estar utilizables para constituir y reconstituir subjetividades necesarias para el encabalgamiento de imaginarios, representaciones y sus correspondientes sistemas de lenguajes orales y gráficos, para construir las tramas de sentidos para la vivencia de las comunidades y asentamientos humanos de los espacios sociales que se constituyen en territorios. Lo que señala Bourdieu como válido

¹³ Bourdieu, op. cit., pp. 48-49.

¹⁴ Bourdieu, op. cit., p. 61.

¹⁵ Ver Informe II *El Territorio del bajo pueblo mestizo del Biobío Maulino*, apartado III, *Las pueblas del mestizaje biobense maulino*.

para la realización de distinciones, a nosotros nos parece también sugerente, para entender las identidades en una época de complejidades múltiples como la del Biobio Maulino de la colonia: “*comúnmente se suele llamar distinción, es decir una calidad determinada, casi siempre considerada como innata (se habla de «distinción natural»), del porte y de los modales, de hecho no es más que diferencia, desviación, rasgo distintivo, en pocas palabras, propiedad relacional que tan sólo existe en y a través de la relación con otras propiedades*”¹⁶. Decimos nosotros, en el Biobio Maulino, también las distinciones históricas y las distinciones antropológicas, estarían comandadas por unas posibilidades estratégicas de acción sobre las situaciones contextualizadas de manera radical. El mestizaje de pliegues, contiene una posibilidad de acción estratégica sobre situaciones determinadas históricamente, que coloca en acción a las disposiciones distinguidas como efectivas para la sobrevivencia, primero biológica, y después social, política y cultural. Conjunto de *disposiciones*, en un par dialectico con las *distinciones* distinguidas por la historia social de cada clase en acción.

De este modo las identidades están determinadas a ser situacionales, aun cuando los campos puedan construir estrategias de conservación y conservadoras de los mismos, para cuyos efectos las identidades sustanciadas, pueden cumplir un papel de estabilizador de imaginarios, representaciones y cursos de acción. Tales prácticas serán parte de la estrategia de los poderes al interior del campo: banderas nacionales y ritos ancestrales, pueden ser comparadas como las estrategias de unos y otros para representar la diferencia y la distinción identitaria, que para operar, requiere de la constitución de un espacio: “*Esta idea de diferencia, de desviación, fundamenta la noción misma de espacio, conjunto de posiciones distintas y coexistentes, externas unas a otras, definidas en relación unas de otras, por su exterioridad mutua y por relaciones de proximidad, de vecindad o de alejamiento y asimismo por relaciones de orden, como por encima, por debajo y entre*”¹⁷. Para nuestros propósitos, lo que ocurrió en el Biobio Maulino, antes definido como frontera, fue la constitución de múltiples espacios, no solo uno y múltiples territorios, no solo uno, en donde en cada cual se constituyó en un campo histórico, que es al mismo tiempo un campo cultural, cada uno con sus posiciones y con las tomas de posiciones de sus agentes-sujetos, en delimitaciones arbitrarias que la historia podrá construir de manera infinita. Lo que no podrá volver a realizarse impunemente, es a sustanciar identidades para definir a unos y otros.

De esta forma, emerge un *campo labrador mestizo campesino*, como aspecto de ese conjunto de relaciones sociales, que constituyen el fenómeno del mestizaje en la territorialidad del Biobio Maulino. Hemos planteado, que a nuestro entender, allí se habría constituido una trama social de sociabilidad popular, constituida como campo, que se constituyó como gravitante, por al menos dos siglos y que por tanto evidenció un poder social de capital labrador campesino, que se construyó competitivamente frente a los otros campos relacionales de la colonia de la frontera: la iglesia, la gobernabilidad militar colonial y el propio campo del *ad mapu reche mapuche*. Es un campo de lo posible de las relaciones sociales. Aquellas configuraciones sociales construyeron, como es lógico, formas de organización de la vida comunitaria. Ese aspecto del capital social cultural, se sedimentó en apropiaciones colectivas de territorios o en apropiación y construcción colectiva de institucionalidades sociales y políticas, para el resguardo de la vida en comunidad de los sectores populares. Lo podemos identificar como un primer

¹⁶ Pierre Bourdieu, *El sentido práctico, Sobre la teoría de la acción*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2007, p. 16.

¹⁷ Bourdieu, op. cit., p.16.

capital campesino labrador, proveniente del mestizaje de los siglos XVI al XVIII y más allá. Y también hemos adelantado las notables similitudes entre las formas espaciales entre los asentamientos mapuches y el bajo pueblo labrador mestizo. Así lo señala Gustavo Opazo, cuando analiza lo que él llama las formas terratenenciales existente en el Maule, que a juzgar por sus pertenencias, son esa época expresión de unos modestos colonos:

(...) A partir de 1600, fecha en que llegan los emigrados de las ciudades llamadas de Arriba, principia a aumentar el número de poseedores. En 1665, año en que comienza a calmarse la gran sublevación indígena, que había asolado al país desde diez años atrás, existían en el corregimiento 46 terratenientes con estancias pobladas de animales capaces de hacer donaciones para el real ejército; pero creemos que este número no sea el exacto, pues entre los años 1600 a 1665 se hicieron 115 de mercedes de tierras. Si sólo aparece ese corto número, se debe a que el resto era muy pobre, sólo tenían los suficientes animales para sus labranzas...De 1665 a 1700 se hicieron 59 nuevas mercedes, que sumadas al número anterior da un total de 174 donaciones.¹⁸

Ya hemos abundado en los antecedentes constitutivos de estos asentados que están obligados a realizar la vida a campo traviesa. Como lo plantea Gustavo Opazo, son muchos y no se detectan por cuanto se expanden y se reconfiguran a lo largo de todo el siglo XVII. El Abate Molina describe como se asientan los levos mapuches. Nosotros ya hemos descrito el *sistema de puebla a campo traviesa* en manifiesta similitud con el hábitat mapuche. Recogen, por semejanza, las prácticas de asentamientos de los linajes mapuches:

(...) Estas chozas no forman poblaciones regulares, pero si lugares o caseríos mas o menos grandes en las orillas de los ríos, o en las campañas que pueden regarse fácilmente. Cada familia ama habitar en aquella parte de terreno que le fue transmitida por sus antepasados, donde ejercitando la agricultura se procura la propia subsistencia. La índole de este pueblo altivo, en el cual predomina aun el genio selvático, no sabría adaptarse a habitar dentro de ciudades amuralladas, las cuales ellos miran como un signo de servidumbre.¹⁹

La homologación de formas de habitar señala una estrategia de habitabilidad y de sobrevivencia. Los seres puestos en esta disyuntiva vital, solo pueden usar aquello que está disponible como recursos tecnológicos y civilizatorios y por ello la cultura de los linajes reche mapuche le ofrece el único modo efectivo de resolver las necesidades de existencia. Así, la estrategia de construcción del rancho pajizo, mediante pueblas a campo traviesa, es una extensión de la colaboración económica por parte de la “mujeres de la tierra”, que se establecen en ese amplio acuerdo de sociabilidades en contacto. Por ello, cuando Meza nos señala que en el siglo XVII se entregan 174 mercedes, pero agrega que estas no son todas ni son las mayores, coloca en acción la idea de que ese territorio está plagándose y plegándose en cientos estrategias de convivencia familiar en alianza con el ad mapu, mediante mestizajes múltiples que consiguen establecer las

¹⁸ Opazo Gustavo, *Las Terratenencias del Corregimiento del Maule*, en Revista Chilena de Historia y Geografía, N° 56, Santiago, 1927, p.104.

¹⁹ Juan Ignacio Molina, *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile*, Tomo Dos, Madrid, 1795, p. 58.

unidades económicas campesinas, que veremos emerger como proyectos exitosos de acumulación campesina en el siglo XVIII.

Así, emerge un capital campesino de poder ampliado y así se reproduce, entonces, una forma extensa de habitar un territorio. Allí construyen una especial comunidad. Nuestra reflexión histórica cultural ha transcurrido por el rumbo de dar cuenta de la existencia de un capital cultural originario, que se constituye en ese campo, tanto de carácter indígena como popular, como núcleo estructurante de la noción de capital social campesino. Este sería a nuestro juicio un *capital campesino de poder ampliado* (cultural, económico, simbólico, social, etc.) que se crea como un conjunto de prácticas sociales, creadas y recreadas para enfrentar la sobrevivencia. Son prácticas culturales, a condición de ser leídas como participantes de los campos dinámicos de fuerzas en pugna. Su interpretación cultural, que fundamentada en los hechos históricos, lea a estos territorios como de conquista prolongada y por tanto de confrontación violenta o negociada, marca una diferencia sutil para la matriz latinoamericana de conquista y sometimiento, con sus variantes de exterminio biológico guerrero, o esclavista. Esa diferencia sutil de territorialidad histórica, avala nuestro propósito de instalar la idea de que los habitantes asentados en determinada época y territorio construyeron y constituyeron un campo como espacio social, que podemos asociar a una identidad cultural distinguible, porque su complejidad supone una capacidad heurística disponible para alimentar otros procesos históricos concatenados con ella. Eso que llamamos de manera general identidad cultural, es un conjunto de disposiciones construidas y, de nuevo, no sustanciadas, o como señala Bourdieu:

Una de las funciones de la noción de habitus estriba en dar cuenta de la unidad de estilo que une las prácticas y los bienes de un agente singular o de una clase de agentes...El habitus es ese principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, es decir un conjunto unitario de elección de personas, de bienes y de prácticas.²⁰

Las representaciones e imaginarios, discernibles en las fuentes, dan cuenta de un habla que corre pareja con el modo de existencia que se constituye a través de este espacio social en construcción. Allí, es observable la presencia de un habitus como principio generador y unificador, que construye una unidad de estilo para las prácticas sociales constitutivas de los modos de asentarse en la nueva territorialidad, que se construye por las condiciones de posibilidad generadas por la colisión de los campos de poder en disputa, el mapuche y el español.

De esta forma se amalgaman unas “*creencias prácticas*” y unos *habitus de la cultura Biobense Maulina*. Y con ello, de partida, supone bogar en contrario de aquellas propuestas que han hecho de este territorio, época y habitantes, un compendio de seres barbaros, mal entretenidos y vagabundos, y por tanto con débiles sistema configurativos civilizatorios. Nuestras argumentaciones han demostrado que estamos en presencia de una realidad de mayores y complejas dimensiones, muy distinta de aquella nombrada doxica de ser éste solo un epifenómeno de vagabundaje delincencial. Tampoco creemos que pueda construirse una imagen bucólica de un campesinado en pleno

²⁰ Bourdieu, op. cit., p.19.

equilibrio con la naturaleza. Aun así, las frases de uno y otro cronista y viajero, son sintomáticas:

(...) Las gentes de campo, aunque oriundas por la mayor parte de los españoles, visten casi enteramente a la araucana. Dispersas por aquellas vastas campañas y lejos de muchas incomodidades, gozan de toda su libertad y pasan una vida tranquila y alegre entre dulces placeres que inspira aquel delicioso clima. Por eso, son naturalmente festivos y amigos de toda suerte de diversiones. Aman la música y componen versos a su modo. El aire saludable que respiran y el continuo ejercicio de andar a caballo, a que se acostumbran desde niños, los hace hombres robustísimos y los preserva de muchas enfermedades.²¹

Aman la música y componen versos a su modo. Se divierten y pasan una vida tranquila. Lo dicho, estamos en presencia de una configuración social distintiva del pueblo mapuche y distintiva de la colonialidad española. Esta última se apretuja en los dos o tres poblados coloniales que fungen como avanzadas de control territorial y militar. Las pueblas en cambio, están en medio de su campo, en pleno accionar de sus disposiciones. Esas configuraciones sociales están construyendo territorios culturales, con “creencias prácticas”. Según Bourdieu:

(...) una creencia práctica no es un estado del alma o, menos todavía, una suerte de adhesión decisoria a un cuerpo de dogmas y de doctrinas instituidas (las creencias), sino, si se me permite la expresión, un *estado de cuerpo*. La doxa originaria es esa relación de adhesión inmediata que se establece en la práctica entre un habitus y el campo al cual está acordado, esa muda experiencia del mundo como algo que se da por sentado y que el sentido práctico procura.²²

Las *creencias prácticas* de los Biobenses Maulinos, son una confluencia de habitus que emergieron con la rapidez del mestizaje, potenciado por la excepcionalidad de la conquista y por la violencia de los acontecimientos disruptores de la cotidianeidad amerindia, aún de aquella que instalan los primeros conquistadores en las ciudades de arriba del sur de Chile. Las creencias son una composición polifónica para enfrentar la sobrevivencia. Hay dos pueblos con campo culturales de larga duración, que están en disputa por un territorio. Allí se despliegan sus habitus y sus posiciones de capital para efectuar las negociaciones que son recurrentes y que dan paso a posiciones de relativa no violencia y violencia extrema, que siempre será inestable por la impenitente voluntad del ataque y de la resistencia y defensa, de uno y otro. Estas son también creencias prácticas de uno y otro pueblo.²³

²¹ Molina, op. cit., p. 320.

²² Bourdieu, op. cit., p. 111.

²³ Agrega Bourdieu : “ *El sentido práctico, necesidad social vuelta naturaleza, convertida en esquemas motrices y automatismos corporales, es lo que hace que las practicas, en y por aquello que permanece en ellas oscuro a los ojos de quienes las producen y en lo que se revelan los principios transubjetivos de su producción, sean sensatas, vale decir habitadas por un sentido común. Precisamente porque los agentes no saben completamente lo que hacen, lo que hacen tiene más sentido del que ellos saben*”, en Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2007, p.111.

1. HACIA UNA INTERPRETACION MEZCLADA DE LOS CAMPOS DE BOURDIEU... ¿UN CAMPO CULTURAL?

a) *Un instrumental de sociología cultural e histórica:* dicho lo anterior, para incorporarnos a la discusión de la identidad del Biobio Maulino, nos hacemos cargo, entonces, de la necesidad de *adoptar-confeccionar un instrumental conceptual* que pudiera producir una capacidad investigativa adecuada al objeto elegido. En esta perspectiva, nos parecía que incorporar la conceptualización de Bourdieu, podía desarrollar una línea argumental que estableciera una congruencia con nuestro planteamiento epistemológico de buscar una nueva mirada para ver este territorio social. La teoría de la práctica desarrollada por Bourdieu, en colaboración con otros autores, establece el cumplimiento de dos criterios centrales e irrenunciables para abordar tales empeños. A saber, por una parte, que fuera integrante de “...una perspectiva sociológica... (Inscrita) en oposición frontal con esa especie de nihilismo científico mezclado con relativismo cultural y moral que posee el nombre grandilocuente de “posmodernismo”, y que solo pone al día la vieja negativa filosófica y literaria sobre la posibilidad de una ciencia de la sociedad con la que Durkheim ya se enfrentaba en su tiempo en sus batallas contra el establishment de la Sorbona...”²⁴. Y por otra, que la experiencia sistematizada, hubiera acompañado la creación conceptual.

En esta perspectiva, entonces, de manera general, el encuentro de sistemas organizados de campos culturales hegemonizados por uno gravitante y ordenador, podría ser asociado a la particular conformación de nacionalismos, que en el orden moderno emergen a partir del siglo XV y XVI. Esa configuración tempranamente ordenada, en la unificación nacional de España por la monarquía de Fernando e Isabel, coloca unos años más tarde en fricción y confrontación a los heterogéneos tercios españoles con los pueblos indígenas de América India o Amerindia.

b) *La conjunción de campos...y de habitus:* los componentes militares, eclesiástico y monárquico establecen un conjunto de campos culturales y de capital social, que resultan determinantes a la hora de la conquista. No existen campos alternativos de fuerzas, que sean una oposición real a la invasión y la conquista.²⁵ Las excepciones son eso, excepciones y por tiempos acotados. Una de esas excepciones, resulta de los procesos de la conquista de las tierras de los confines del Virreinato del Perú. La excepcionalidad se traduce como resistencia y como resistencia guerrera. El primer contacto y la constitución de conciencia de explotación e invasión, prepara los ánimos del Desastre de Curalaba de 1598 y con ello se inaugura un proceso excepcional de confrontación, conquista y negociación por más de cinco siglos, a la fecha aún en proceso de confrontación.

Nuestra tesis es, que este campo de disputa, que primero es territorial, para asegurar la dominación de un territorio pobre, pero necesario, se convierte a pesar de los españoles

²⁴ Lóïc Wacquant, prologo, en *Una invitación a la sociología reflexiva*, de Pierre Bourdieu y Lóïc Wacquant, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2005, p. 7.

²⁵ La noción de campo de Bourdieu, la entendemos nosotros, como la construcción a partir de la relación existente entre agentes que se posicionan en un punto de la trama social, en donde es reconocido en tanto tal como poseedor de un poder (económico, social, político, cultural, simbólico, etc.) con el cual configura un campo de atraktividad y de clasificación del espacio social, que se encabalga con otros campos contemporáneos en tiempo, espacio y territorio.

conquistadores del siglo XVI, en un campo de construcción identitaria, que hace visibles y analizables los componentes que juegan en este proceso. Es decir, dos configuraciones de campos culturales se encuentran, colisionan y se friccionan por siglos, estableciendo en ese proceso, los componentes, a nuestro juicio, paradigmáticos, de un proceso de mezcla de pliegues de mestizaje. No será el único en América, pero es probable que de su análisis se pueda colegir una pátina de otros sentidos, susceptible de agregarse al gran cuadro de pliegues de mestizajes que se fue constituyendo desde la irrupción de la invasión europea.

c) *La construcción de un pensamiento histórico relacional: ¿Que podemos utilizar de la actitud reflexiva de la propuesta de Bourdieu? En primer lugar, Bourdieu al buscar borrar los dilemas micro y macro, individuo y colectivo y negarse a considerar el dualismo como una concepción válida para organizar un pensamiento de realidad, nos provee de una razonable argumentación para unir y relacionar en un solo campo de análisis, que también supera las aparentes oposiciones entre estructura y mediación. Así, con el concepto de habitus²⁶ y campo, el ejercicio se constituye en una armazón convincente para explicar un fenómeno de mestizajes y conjunciones identitarias y para reconfigurar un concepto de mestizaje dialéctico, en donde se constituye y reconstituye permanentemente el individuo en singular y particular.*

Se ha dicho reiteradamente, que Bourdieu nos aporta un método para pensar, según el cual, desde fenómenos aparentemente diversos, se presentan estructuras y funcionamiento similares aportando y construyendo conocimientos distintivos, que pueden ser transferidos de un área de indagación a otra. Por ello, nuestra confianza en no estar cometiendo un desatino al construir un objeto de investigación, en torno a la emergencia de un campo cultural popular de labradores campesinos, provenientes del mestizaje cadencioso de pliegues de campos culturales en un territorio del finis terrae y en particular en un espacio físico, que se constituyó en el llamado “territorio de la frontera del Bio y del Maule”. Todo este proceso, configuró a otros espacios sociales, en donde los asentamientos humanos establecieron sus particulares estructuras íntimas de sentidos: sentidos que nombraron a la Montaña, al Valle de la Laja, a los pueblos de minas en la precordillera, a los cientos de lugares que designaron la presencia desde la nueva mirada mestiza de los nuevos colonos de los “otros españoles” que debían sobrevivir.

Según Bourdieu la tarea de la reflexión social (Bourdieu habla de la Sociología como expresión genérica para referirse a las diversas especialidades de la ciencia social y no tan solo para referirse a un corral disciplinario en específico), es descubrir las estructuras de los diversos mundos, que constituyen el universo del mundo social, así como los mecanismos que tienden a asegurar su reproducción o su transformación. Este universo lleva una doble vida que se expresa en una *objetividad de primer orden*, constituido por la distribución de recursos materiales y medios de apropiación de bienes

²⁶ Habitus, para Bourdieu, surge de la mezcla de las estructuras sociales que conforman la subjetividad de los agentes -sujetos agentes para nosotros-, y éstos a su vez, en el desarrollo dialéctico de su capacidad de transformación construyen su campo como estructuras estructuradas, que modifican las estructuras estructurantes y con ello, Bourdieu, desecha la oposición dual entre lo macro y lo micro y la separación tajante entre objetividad de las estructuras y subjetividad de los procesos sociales que se hacen cuerpo en los agentes. Así habitus, es una disposición actuante en cada individuo sin arreglo a una racionalidad reglada por fines. Los habitus están con los agentes y reconstruyen en cada oportunidad de realización, la madeja histórica que los hizo posible.

y valores socialmente escasos, especies del capital, como también en una *objetividad de segundo orden*. Esta última, bajo la forma de sistemas de clasificación, esquemas mentales y corporales que funcionan a manera de patrones simbólicos para las actividades prácticas-conducta, pensamientos, sentimientos y juicio- de los agentes sociales según nos refiere Lóic Wacquant²⁷. Así estaríamos en presencia de una reflexión sobre el sistema social, como un sistema bidimensional de relaciones de poder y de relaciones de significado entre grupos y clases. Relaciones objetivas a ser descritas, si, pero incorporando la experiencia de los significados, como parte total e integrante del significado total de ella. Estaríamos presencia de una *praxeologia social* que entrelaza un abordaje estructuralista y otro constructivista.²⁸

Estos dos últimos componentes, se nos presentan altamente sugerentes para abordar nuestro objeto de estudio sobre la identidad construida en el contexto de una confrontación social y cultural, como la acontecida desde el siglo XVI en Chile, entre españoles y mapuches. Relaciones de poder y relaciones de significado, se constituyen entonces en focos temáticos, que deben jugar dialécticamente para continuar el desarrollo comprensivo de lo que nos constituyó en esa primera conflagración cultural, que significó la conquista primera de los españoles, que continuó con la Pacificación de la Araucanía y que cursa hoy día, como conflicto de baja intensidad, pero que está presente en las sociedades de Chile, como miedo o como mala conciencia.

En resumen, como se ha planteado en más de una vez, la propuesta de Bourdieu, denominada por el mismo como constructivista estructuralista o estructuralismo constructivista, para designar su articulación dialéctica, nos parece una mirada pertinente para nuestro objeto de estudio, que hemos diseñado para operar en el presente, articulando fenómenos, que siendo históricos, aceptan el relato praxeológico²⁹. Y sobre todo aceptan una hipótesis bourdesiana, según la cual existiría “...una correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras mentales, entre las divisiones objetivas del mundo social-particularmente en dominantes y dominados en los diversos campos- y los principios de visión y división que los agentes les aplican...”³⁰ Así, ésta relación dialéctica se presenta sugerente para entender territorios en conflicto, como el que se configura con la conquista de los españoles en el territorio de la frontera. Y desde allí, procesar esas estructuras de habitus que singularmente y particularmente, desarrollan los agentes inmersos en el conflicto y que a la larga, terminan por reconfigurar creativamente sus ancestrales disposiciones para su toma *de posición* cotidiana. Tanto españoles como mapuches, salen reconfigurados de una cima de ebullición cultural, por una fricción que desestabiliza y desestructura a ambos campos culturales que entran en conflicto, para volver a estabilizarse y estructurar una praxis situacional de enfrentamiento de la cotidianeidad. Cuando eso

²⁷ Wacquant, “prologo”, op. cit., p. 31.

²⁸ Dejamos la inacabable descripción de la rica producción epistémica de Bourdieu, por el momento, entendiendo que estas simples aproximaciones nos son suficientes para establecer un punto de vista para abordar nuestra interpretación de la identidad, a partir de la referencia sobre la existencia de un Campo Cultural labrador campesino Biobense Maulino, entendido como campo de poder relacional que se articula de manera subordinada a los campos militares y religiosos de la conquista colonial y republicana.

²⁹ Nota de pie de página de Lóic Wacquant, que señala esta calificación por Pierre Bourdieu en la Universidad de California en 1986, p. 37, op. cit.

³⁰ *La noblesse d'Etat. Grands corps et Grandes ecoles*, Paris, Editions de Minuit, Pág. 7 (citado por Wacquant, op. cit.)

sucede, estamos en medio de un parte aguas, como muchos otros en la historia de la humanidad y como similares acontecidos en el mismo periodo en la historia de América Latina. Cuando un campo cultural sale derrotado de la confrontación, la correspondencia entre estructuras sociales y estructuras de habitus, deviene en consecuencias que obligan a reconfigurar representaciones, imaginarios y prácticas políticas para el desarrollo de la gobernabilidad interna al sistema social confrontado y para negociar sus relacionamientos con los campos que han resultado dominantes. La integración se produce mediante la coerción autoritaria, con operadores de integración cognitiva, que en nuestro caso, encuentra en los sub campos culturales de dominación, obsecuentes operadores. Los primeros, los jesuitas y posteriormente, los franciscanos, se encargaron todos de establecer esta integración cognitiva sobre canones autoritarios y repulsas eclesíásticas al desorden y al canto bárbaro, que pugnaba por posesionarse de territorios libres del alcance del Estado colonial español, que en Chile era bastante precario. De esta forma, las consecuencias para comprender el fenómeno de la identidad, se presentan en extremo azarosa, por cuanto hay que desbrozar el camino de estas representaciones interesadas de los campos culturales vencedores y que en nuestro caso nacional, es una tarea que ya ha sido abordada con razonable persuasión, hasta donde el tiempo histórico lo permite.

d) *Relacionismo metodológico*: un último elemento que no podemos dejar de mencionar es el relacionismo metodológico que adopta la propuesta Bourdesiana, en tanto éste afirma una primacía de las relaciones entre sistema, estructura, actor, agente o lo individual singular o particular. En todos ellos, concebidos como componentes, opera y se construye un tejido social, que se procesa dialécticamente como una energía social, que alimenta nodos, que son inflexiones o cimas de condensación cultural, que cuando se exacerbaban en sus fronteras conceptuales, contribuyen a delimitar los corrales disciplinarios y, a veces, a esclerotizar los análisis por endogenismos profesionalizantes. Al contrario, Bourdieu, propone relaciones, porque la sustancia de la realidad social es la acción y la estructura y en las intersecciones de las dos, aquello que denominamos historia.

Así podemos llegar de nuevo a los términos del instrumental que utilizaremos en adelante. El *campo* y el *habitus* como haces de relaciones. Wacquant reitera este hecho diciendo “...*Un campo es un conjunto de relaciones objetivas e históricas entre posiciones ancladas en ciertas formas de poder (o capital), mientras que el habitus consiste en el conjunto de relaciones históricas “depositadas “dentro de los cuerpos de los individuos bajo la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción...”*”³¹ Finalmente, queremos concluir esta sección, señalando que la discusión analítica y reflexiva, es la que ha estado más ausente de la discusión identitaria y que ésta se ve amenazada por el descrédito al imperar ciertas modas diletantes y episódicas. Por ello, una vez más traemos al ruedo a Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, cuando señalan:

(...) En cuanto a la reflexividad...se impone más que nunca como un imperativo absoluto a todos los que quieren resistir eficazmente a esos conceptos de pacotilla-“globalización” y “flexibilización”, “multiculturalismo” y “comunidad”, “identidad”, hibridación”, “fragmentación” etc.- cuya difusión, en

³¹ Loïc Wacquant, prologo, en *Una invitación a la sociología reflexiva*, de Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, Editorial, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2005, op. cit., p. 44. O Loïc Wacquant, “Prologo” op. cit., p. 44.

el campo universitario y fuera de él, acompaña en el mundo entero la puesta en marcha de la política neoliberal de destrucción del Estado social y de sus experiencias históricas, entre ellas la autonomía de la ciencia social, es decir, su existencia misma. Es en efecto a través de las palabras, que funcionan como agentes de un orden invisible, el modo en que se difunden imperativos políticos presentados como destinos históricos ineluctables y. como tratamos de mostrarlos en otro lugar, se impone en todos los países del planeta, con la complicidad activa de muchos intelectuales, una visión de mundo que intenta reducir la política, de la ética, con el afán de convertir a cada agente social en un pequeño empresario de su propia vida, responsable de su éxito, pero también de su fracaso, de su miseria económica, cultural y simbólica.³²

e) *La identidad histórica como distinción en disputa*: por ello, la discusión sobre la identidad o como quiera que se le llame, es un campo cultural en disputa, de cuya confrontación saldrán ganadores y perdedores. El ganador ostenta el trofeo de la representación oficial. El perdedor es sometido a la designación barbarica. Sostenemos que la interpretación de ese pasado Biobense Maulino, también juega un papel central destacado en nuestra disputa política actual. Si el silencio impera sobre la condición mestiza de la condición popular, la clase dominante terminará por imponer su sistema doxico y legitimador de una nacionalidad construida sobre el despojos de sus depredaciones políticas y culturales, actuantes bajo la égida de un sentido común conservador y naturalizante de las relaciones sociales alienadas de su sistema colonial pos moderno. Si logramos establecer una nueva interpretación lógica sobre los hechos ocultados y silenciados, tendremos mayores oportunidades de resolver las consecuencias del mestizaje cultural colonial del cual somos producto. Para que aquello ocurra, los procesos de desmitificación son, deben ser, interminables, porque interminables han sido los procesos de deformación de la historia para adecuar la dominación nacionalista de Santiago y su clase oligárquica. A ella se le han sometido toda clase de intelectuales y ella, la historia oficial, ha realizado toda clase de contubernios para representar una realidad republicana, que nunca existió ni ha existido. Los herederos del mestizaje del Biobio Maulino son los primeros campesinos que fueron obligados a negarse como clase al ser despojados de la tierra, primero, y después de la identidad. Así, iniciaron una larga diáspora, que se convirtió en exilio. Los bordes de las ciudades y pueblos fueron sus lugares de allegamiento. Y por supuesto la periferia de Santiago. En muchos sentidos, peones, proletarios, pobladores y nuevos pobladores del siglo XXI, son los ramales del linaje de clase social que se constituyó en ese siglo XVIII y en el cual también sufrieron el expolio y la presión descampesinizadora. Emergerían en dirección hacia los cuatro puntos cardinales, con otras identidades y nombradías.

³² Wacquant, "Prologo", op. cit., p. 8.

2. EL CAMPO BOURDESIANO COMO INSTRUMENTO DE ANALISIS HISTORICO PARA LAS FRONTERAS DEL BIOBIO.

a) *El campo como espacio de juego histórico:* Bourdieu define los campos como espacios de juego históricos. El campo posee instituciones o crea instituciones y leyes de funcionamiento. Así, los campos son un espacio estructurado de posiciones, que se constituyen por una distribución desigual de poder, que se expresan en capital, que así constituido confiere desiguales grados de capital a quien lo posee. Así definido un campo, es posible conferirle capacidad explicativa para introducirlo en el análisis histórico. Ello en una orientación de construir teorías territoriales culturales para explicar fenómenos históricos de complejidad intercultural. Cuando deseamos apoyarnos en su planteamiento para explicar de otra manera la otrora frontera del Biobio, lo estamos haciendo, confiriendo a este territorio una capacidad de organizar un juego de poder histórico, que se establece por al menos dos actores principales y múltiples actores secundarios. Los principales despliegan sus roles variados en la tensión de la conquista y resistencia con sus múltiples expresiones intermedias. Los actores secundarios, se desarrollan a partir de esa tensión. A nuestro juicio, en esa situación se encuentran los mestizos de primera generación, los mestizos labradores, los campesinos cosecheros, los peones arrieros, los baqueanos, lenguaraces, capitanes de amigos, etc. y otros intermediarios que premunidos de identidades intercambiables y situacionales, no hacen otra cosa que intercambiar y producir identidades para afrontar la supervivencia.

Habrán campos y sub campos con lógicas específicas, decimos nosotros. En el territorio, advertimos, no solo múltiples procesos de conjunción cultural, sino que ellos también responderán a lógicas mestizas de distinto calibre e intensidad. Así, el territorio de Antuco a fines del siglo XVIII, por ejemplo, se definirá como un sub campo cualitativamente diferenciado, en tanto ese campo también se comporta como un territorio diferenciado y ello significa una apropiación también singular del espacio. Ese territorio especializará, por ejemplo la relación interétnica con los pehuenches de los pasos cordilleranos y aportará y se definirá por medio de esa relación en su desarrollo histórico durante buena parte del siglo XIX. Pero, siguiendo a Bourdieu, dentro de un campo global existen múltiples otros campos o dicho en otras palabras, los campos pueden remitir a dominios diversos: económicos, culturales sociales o simbólicos. Y dentro de ellos, existirá otro sub campos y así sucesivamente según escala y dimensiones del espacio social. Y todos ellos, serán campos históricos, lo que obliga a mirarlos en permanente construcción, condicionados y determinados por el choque y fraccionamiento de campos de fuerzas provenientes de los campos de poder. Así, la noción Bourdesiana de campo es una noción compleja, que no acepta explicaciones rasantes y abarcativas. Por ello la elegimos para traducir de nuevo las fronteras del Biobío, que en nuestra concepción son las territorialidades culturales del Biobio Maulino.

Un campo de singular relevancia y gravitación histórica lo constituye el campo religioso, en el amplio lienzo de campos del Biobio Maulino. En la condición de la frontera colonial, por efectos de las acciones del Padre Luis de Valdivia, este campo

está casi por entero dominado por los jesuitas.³³ Es un campo político de desarrollo de gobernabilidad sobre los procesos sociales y políticos. En la apropiación de este campo, los jesuitas no tendrán mucha oposición hasta su expulsión. Solo en este momento accederán a él los Franciscanos. En conjunto, el campo religioso es dominante y a él accederán y confluirán las familias, que en sucesivos procesos de acumulación, se transforman en familias concentradoras de capital, incluido y muy fundamentalmente de capital simbólico. Por ello construyen distinción y su origen mercader, es pronto sustituido por el de hacendado que connota rápidamente raigambre de alcurnia terratenencial y por tanto con posibilidad de asumir otras distinciones asociadas, entre ellas el de matrimonio legitimado por la iglesia, o vinculación al campo eclesiástico por medio del desprendimiento de algunos integrantes de su familia para entregarlos al sacerdocio, en una estrategia de construcción de poder de largo plazo en el campo regional de la ciudad de Concepción. Ello constituye también una estrategia de acceso al poder regional del campo global del Biobio Maulino, incluido muy centralmente sus circuitos económicos y los centros de poder administrativos y militares. Y es por ello, que resulta sintomático de una lucha de clases soterrada, el desapego que evidencia la población de labradores mestizos con respecto a la iglesia oficial. Cuestión que constata, por ejemplo, el obispo Espiñeyra en 1765, cuando realiza su vista inspectiva episcopal.³⁴

En esos campos y en el desarrollo de sus procesos internos, Bourdieu entiende los habitus. Estos están estructurados por el campo, o por el conjunto de campos, que expresan una concordancia. El habitus expresa la necesidad inmanente del campo. Pero también contribuye a constituir el campo. Por medio de una relación de conocimiento o de construcción cognitiva. El habitus hace cognoscible al campo, otorgándoles sentido, significado, valor y en el cual vale la pena invertir energía. Bourdieu dice que la realidad social se constituye en las cosas y en el cerebro, en los campos y en los habitus, en el exterior y en el interior de los agentes. Finalmente el habitus legitima el mundo social del cual es producto. Con estos elementos, nosotros creemos, que el campo histórico de complejidad intercultural, en una relación mediada por el colonialismo, expresa mejor sus características explicativas al ser atravesadas por estas nociones. Se vuelve más inteligible y por tanto con mayores capacidades heurísticas de producción de mayores hipótesis para deconstruir y reconstruir las relaciones sociales que allí se desarrollaron y que constituyen los campos en interrelación, traslape y sinergia en los territorios del Biobio Maulino.

³³ También y como muchas se ha dicho, contará en el siglo XVIII con un poder económico de indudable prestigio y dominación. Su campo es entonces, decimos nosotros el primer atisbo de construir nacionalidad y es entonces una nacionalidad religiosa. Sus “temporalidades” crean campos de gravitación inocultables y desde ahí solo debemos imaginar sus redes clientelares religiosas pero también sociales y económicas, amén de las culturales que avanzan como la evangelización de españoles y mapuches. Citemos solo a manera de ejemplo la situación del Maule en el siglo XVII :“(…) *nos bastará decir, que la región que circundan los ríos Perquilauquén, Putagán, Loncomilla, Maule y la Cordillera de los Andes, estuvo durante los siglos XVI y XVII cubierta por sólo cinco grandes estancias, Huechuquito, Bureo, Longaví, Catentoa y Pilocollán, poseída por cuatro grandes familias y una comunidad religiosa, los Bravo de Villalva, los Núñez de Guzmán, los Flores de León, los Valientes de la Barra y los Jesuitas, señores de Longaví*” en Gustavo Opazo, *Las Terratenencias del Corregimiento del Maule*, En Revista Chilena de Historia y Geografía, N° 56, Santiago, 1927, p. 104.

³⁴ Ver Apartado *El poder de la Cruz* en Informe de Investigación III.

- b) *Historia social como campos de poder y capital*: en la perspectiva de construir historia social desde la identidad y subjetividad de los actores, Salazar dirá que la historia social también se constituye en un plano histórico, cercano a los actores y sujetos que componen la sociedad civil:

(...) donde se lucha por construir la propia dignidad y la propia red de instituciones sociales, con o sin relación directa con los planos estructurales, con o sin acatamiento de la ley, el Estado o el Mercado. **Siguiendo el afán de supervivencia, respondiendo a la elasticidad vital, la sinergia social, las utopías, los impulsos, el género, el sexo y el libre albedrío.** Dando salida al impulso creativo, a la dominación o la rebeldía; a lo más íntimo de la subjetividad y el sentimiento o lo más definitivo de la voluntad racional. Ese plano donde la vida se vive como arte. Como autocultivo de sí mismo. Donde brota la cultura viva de la humanidad...En lo profundo del ciudadano (enrejado y zarandeado por las estructuras) vive la historia subjetiva e intersubjetiva de su (auto) construcción de identidad”³⁵

Sin duda, nos parece una historización a ras de piso del concepto de habitus y nos deja con la posibilidad de establecer una malla de interpretación de subjetividades relacionadas o intersubjetividades de este territorio como ambiente natural, construido y social, que se reconfigura permanentemente.

3. EL CAMPO AMERINDIO Y MESTIZO DE LAS IDENTIDADES Y DISTINCIONES DEL BIOBIO Y EL MAULE.

- a) *El territorio del Biobio Maulino como campo cultural*: una idea que se torna constante en la historiografía y literatura histórica, es aquella que se refiere a la búsqueda de los factores identitarios que habrían estado en la base de formación cultural y social de los chilenos.³⁶ Muchas veces se ha criticado esta postura por sus debilidades esencialistas. Es una crítica que ya ha recorrido una buena parte de los últimos tiempos y por tanto no nos ocuparemos de ella en demasía. La pregunta que

³⁵ Gabriel Salazar y Julio Pinto, *Historia Contemporánea de Chiloé, Tomo IV, Hombría y Femeinidad*, Santiago de Chile, Editorial LOM, 2002, p. 7. A nosotros nos parece que ésta es también una definición de habitus, como sistema de percepción, apreciación y acción en el campo que le toco vivir y sobrevivir a los actores de Salazar, agentes de Bourdieu y los sujetos para nosotros. Las negritas pretenden destacar precisamente esa rugosidad que debe ser investigada por el pensamiento social en el pasado y en el presente, porque precisamente allí en la sinergia social se está produciendo la historia que es transformación y que invalida, por ciertos, aquellas propuestas modelísticas sistémicas que directa o indirectamente se deslizan hacia el funcionalismo y la homeostasis social.

³⁶ En este punto, todos los autores contemporáneos que han abordado esta temática han sido insistentes en argumentar respecto de que la tarea es una construcción social del presente para articular de manera consistente los hechos del pasado. Así, una vez más tendremos que repetir, que esta tarea expresa el “ojo del observador” y que no habría por tanto, articulaciones esclerotizadas o interpretaciones oficiales para el desarrollo de las construcciones conceptuales, que en forma coherente, establezcan nuevos rostros históricos a la serie sobreviviente de los hechos narrativos de los cuales disponemos. En este sentido, nos parecen reveladores los acercamientos metodológicos de Gabriel Salazar, José Bengoa, entre otros, que exploran de manera creativa las posibilidades libertarias de la historiografía y de devolución histórica al seno de del pensamiento filosófico social. El resultado de estas nuevas integraciones de las ciencias sociales, demuestran que el pensamiento tiene rendimientos superiores para la comprensión social y la interpretación hermenéutica. .

ronda permanente en éstos trabajos, es la posibilidad del encuentro con los componentes primigenios de un campo cultural y social, que confiera distinción y diferenciación, a la forma de un ser social comunitario y que eventualmente pudiera servir de soporte a una propuesta identitaria contemporánea. Tal búsqueda es improcedente como ya se ha dicho reiterativamente. La identidad como esencia, es una búsqueda sin destino. A lo más, que podemos aspirar, es a construir relatos históricos sobre los campos culturales y sus relaciones sociales constituyentes, que razonablemente puedan permitir establecer plataformas explicativas sustentables sobre un pasado, que acepta una construcción razonable y verosímil de relatos, narrativas y discursos que crean efectos de realidad plausibles sobre los aconteceres que eventualmente fueron posibles en él. Para nuestros propósitos lo deberíamos enunciar de la siguiente manera: reconstruir aquellas *figuraciones sociales*, históricamente discernibles por la posesión de un cierto capital social histórico y de vida comunitaria y de “ciudadana rural”, presente en la cultura social de los asentamientos humanos originarios, es decir de aquellos lugares de constitución de un mestizaje social mapuche y europeo-amerindio, y que establecieron los fundamentos de una sociabilidad comunitaria campesina discernible como espacio social que se constituye como campo.

Se ha dicho que nuestro origen se fundamenta en la violencia de la conquista. Ello, en tanto formación cultural mestiza, que es reconocida para la “cultura universal” en el siglo XVI. A ese origen, se ha recurrido para identificar una identidad que estaría rondando y que no habría sido descubierta. Es el callejón sin salida de las búsquedas esencialistas. Existe una posibilidad de que nuestro campo energético de cruce de culturas, mediante el empalme violento de muerte y violencia, sea en verdad nuestro origen. Pero la pregunta central, a nuestro juicio, no es esa. La pregunta que debe formularse es por la calidad fenoménica de la energía social creada y originaría, desde ese lugar de conquista. Esa pregunta nos coloca, irremediable e irrevocablemente, en el camino de la comprensión acerca de la creación de una “configuración social” en tanto proceso social, fundado por la creación de campos de conjunción de mestizaje en pliegues y despliegues. El hecho es indesmentible: más allá o más acá de historias rosas o negras: la conjunción vital de dos pueblos se produjo en condiciones extremas de extrañamiento mutuo, pero también de pulsión vital por su mutua sobrevivencia. Ese hecho es una pieza vital de nuestra argumentación, para intentar establecer que aquella configuración social mestiza, es un campo cultural histórico, que desarrolla una mezcla de pliegues culturales, que condicionará las sociabilidades populares por los siglos siguientes.

En ese proceso, las identidades sociales mestizas, en tanto nucleamientos complejos de sociabilidades comunitarias, hechas de campo y habitus, para responder a la sobrevivencia, serían aglomeraciones de sinergia social básica, que estarían siendo producidos por conglomerados de grupos de mestizos, que muy luego se distinguirían por sus condiciones materiales de existencia: transitarían de las tareas domésticas y de servidumbre colonial a las de labrador independiente, a veces extraños y marginales según relatan las crónicas, que aparecerían crecientemente en el seno de las configuraciones nucleares indígenas y españolas. Buscarían acogida y protección para la sobrevivencia. Más tarde, demandarían autonomía e independencia. Desde ese momento lo que se conoce como sociedad española tendría que convivir con la presencia de una conformación de primigenias de expresiones mestizas, que finalmente originaron un sistema social encabalgado por campos culturales múltiples, como territorios culturales que se influenciarían mutuamente y que desarrollarían relaciones sociales de

confrontación, negación, violencia, colaboración y dominación. En un contexto de guerra y asentamiento y en oleadas sucesivas, se constituyeron los conglomerados de mestizos y en oleadas sucesivas, constituyeron y poblaron los territorios, que operaron como plataformas de sobrevivencia social al hambre, la guerra o el esclavismo temporal del régimen español. Así fue en siglo XVI, XVII, XVIII y XIX. Sus estrategias de sobrevivencia fueron en el Biobio Maulino, mayoritariamente campesinas y de minería esporádica.

Y en ese desarrollo configurativo social, se fue constituyendo un conjunto amalgamado de relaciones sociales y culturales de carácter contradictorio, que hasta el día de hoy se presentan renuentes al desciframiento social e histórico. A eso, le llamaremos el *capital social histórico mestizo*, que deambula desde entonces, como objeto de búsquedas interpretativas y las más de las veces, siendo objeto de sistemáticos ocultamientos por aquellos que esconden las vergüenzas de tan ardiente y violento pasado.⁽³⁷⁾

Lo que se constituye, como fenómeno social principal en Chile, es el mestizaje del bajo pueblo, en conglomerados inicialmente dispersos territorialmente, que desarrollan una fuerza expresiva cultural, que termina por ejercer hegemonía a ras de piso y que siendo rechazada, confrontada y dominada desde arriba, reptaba de manera sinuosa en las profundidades clandestinas de la sociabilidad popular. Es el mestizaje cultural histórico y sus múltiples expresiones sociales y políticas, el que comenzará a constituirse en el origen del siglo XVI.³⁸ Se constituye lo que para Bourdieu es una unidad de estilos, mediada por el habitus:

Los habitus son principios generadores de prácticas distintas y distintivas —lo que come el obrero y sobre todo su forma de comerlo, el deporte que practica y su manera de practicarlo, sus opiniones políticas y su manera de expresarlas difieren sistemáticamente de lo que consume o de las actividades correspondientes del empresario industrial—; pero también son esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y de división, aficiones, diferentes. Establecen diferencias entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo que es distinguido y lo que es vulgar, etc., pero no son las mismas diferencias para unos y otros. De este modo, por ejemplo, el mismo comportamiento o el mismo bien puede parecerle distinguido a uno, pretencioso u ostentoso a otro, vulgar a un tercero.³⁹

³⁷ Sonia Montesinos señala que mestizaje es “*la huella actual de representaciones, palabras y sentimientos que nos delatan en lo que no queremos ser: mestizos, sujetos de un tercer mundo embebido de una historia particular...Sobre todo para Chile hablar de mestizaje es pronunciarse sobre una mezcla que aparece atenuada o borrada por el ejercicio permanente del blanqueo*” que han adoptado los grupos dirigentes, los intelectuales y los políticos desde muy antiguo. Nombrar mestizo a nuestro país, puede incluso parecer un anacronismo o tal vez, un romanticismo, hasta una moda. Mas, nos parece un tema crucial para la comprensión de lo que somos, para lograr acercarse a eso de la *chilenidad*”, en Sonia Montesinos, *Madres y Huachos, Alegoría del Mestizaje Chileno*, Cuarto Propio, Santiago de Chile, 1991, p. 19.

³⁸ En este punto seguimos las propuestas de Gabriel Salazar sobre la existencia de una cultura popular que ordena y da sentido a la acción social del bajo pueblo como constituyente primigenio de la capitalidad social y cultural de los territorios que finalmente la oligarquía dominante, denomina autoritariamente Chile.

³⁹ Pierre Bourdieu, *Razones prácticas; Sobre la teoría de la acción*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1999, p. 20.

El habitus iguala, y se convierte desde el punto de vista de una sociología histórica, en los indicios para construir los relatos sugerentes para nuestra investigación. Ese ha sido un camino instrumental elegido. Por ello el habitus cuenta historias. Así:

(...) Pero lo esencial consiste en que, cuando son percibidas a través de estas categorías sociales de percepción, de estos principios de visión y de división, las diferencias en las prácticas, en los bienes poseídos, en las opiniones expresadas, se convierten en diferencias simbólicas y constituyen un auténtico lenguaje. Las diferencias asociadas a las diferentes posiciones, es decir los bienes, las prácticas y sobre todo las maneras, como funcionan, en cada sociedad, a la manera de las diferencias constitutivas de sistemas simbólicos, como el conjunto de los fenómenos de una lengua o el conjunto de los rasgos distintivos y de las desviaciones diferenciales que son constitutivos de un sistema mítico, es decir como signos distintivos.⁴⁰

A nosotros nos parece, que estas argumentaciones sociológicas de Bourdieu, pero que también son antropológicas, son lo suficientemente razonables para señalar la posibilidad de indagar con ellas también un periodo histórico como el que estamos tratando en esta investigación. No habría dimensiones, ni escalas ni complejidades que imposibilitarían el uso de tal matriz conceptual para abordar un espacio social, que para nosotros, se convirtió en un territorio de sugerentes indicios epocales de su complejidad pre moderna. Y constituyente, como un caso de lo posible, de todo aquello que se ha escapado invariablemente a las supuestas reglas de compartimentación científica disciplinaria o epocal de las ciencias sociales y la historia.

b) *La cuestión del mestizaje en el campo cultural del Biobio Maulino:*⁴¹ La larga historia de la humanidad puede ser leída a través de éstos procesos dinámicos y dialécticos de conjunción permanente y perpetua de hibridaciones, dominaciones y síntesis culturales, que en una cadena progresiva y dialéctica producen configuraciones sociales que se expresan en distintos territorios del mundo como único hábitat territorial, que obliga a una velocidad cada vez superior en sus procesos de conjunción y endogenización mestiza.

En ese contexto, también el mestizaje se desarrolló como un instrumento de resistencia cultural y sobrevivencia genético estructural de las poblaciones indígenas. A corto andar., los efectos de marginalización del poder colonial, también se imponen sobre el bajo pueblo excluido de las propias configuraciones conquistadoras y el mestizaje se revela también como una estrategia de sobrevivencia de los excluidos blancos.⁴²El

⁴⁰ Pierre Bourdieu, *Razones prácticas; Sobre la teoría de la acción*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1999, p. 20.

⁴¹ Hemos abordado el mestizaje en el apartado II del Informe de Investigación I. Aquí solo utilizamos de nuevo nuestro tema eje para caracterizar la posibilidad de ver al mestizaje como campo cultural, que aceptaría la construcción explicativa de Bourdieu.

⁴² En lo sustancial, el proceso en general operaría, tal como lo han señalado numerosos autores, sobre la base de la constitución en cada lugar de pirámides demográficas, con una cúspide, con una incipiente patricio oligarquía mercantil, ocupada por una minoría europea y a veces por mestizos blanqueados, de formación cultural que puede definirse como europea u occidentalizada, mientras la base estará ocupada por la numerosa población de indios, negros y las cruces entre sí, mantenida en diversas formas de servidumbre de utilización de su fuerza de trabajo Esta evolución sociológica se repetirá en toda la región

poder está actuando en cada campo y así configura posiciones y construye tramas de sentidos, imaginarios y representaciones para reproducir y producir las disposiciones sociales, con las cuales los agentes-sujetos en el campo desarrollan relaciones sociales que tienden a la procura de estabildades sociales. Eventualmente se transformarán en espacio-territorio de atractividad y sinergia social, a la cual se sentirán atraídas las subalternidades dominadas que crucen ese campo o colisionen con él. Al interior de esa territorialidad, se constituirán las clases, así como las entendió Thompson: vivir juntos. Bourdieu señala: “... *la proximidad en el espacio social predispone al acercamiento: las personas inscritas en un sector restringido del espacio estarán a la vez más próximas (por sus propiedades y sus disposiciones, sus gustos y aficiones.) y más inclinadas al acercamiento; también resultará más fácil acercarlas, movilizarlas.*”⁴³ La proximidad del levo y la proximidad del rancho pajizo, son micro territorios de encuentro para la reproducción de las sociabilidades comunitarias de los territorios de labrantío, huerta, vegas, esteros, asiento de minas, potreros de cordillera, ferias de conchavos, etc. Allí se encontrarán en la proximidad del espacio social y éste será horizontal, sin distinciones que remitan a diferencias categoriales. Por lo menos, durante todo el siglo XVII y parte del XVIII, se establecerán relaciones horizontales y por tanto comunitarias sustentadas en el don del respeto y auto respeto. Surgirá sin docencia religiosa ni normatividad colonial. Estará en los habitus y disposiciones ancestrales de una y otra etnia: la mestiza que se construye y la mapuche que se reconfigura. Allí en el Biobio Maulino se desarrolló *la lógica de las cosas a campo traviesa y no las cosas de la lógica colonial.*

La humanidad resultante de la “lógica de las cosas”, fue, en principio, un mestizaje, acogido por la cultura indígena. Muy excepcionalmente, en el Biobio y el Maule, por el padre español. Por lo menos pareciera ser que ocurrió así durante algunas décadas del siglo XVI. Es decir, en los tiempos en que la cultura original indígena, mantenía componentes estructurales que daban sustentación a su sistema de relaciones sociales, y por tanto reunía mayores componentes de territorialidad comunitaria, para acoger las consecuencias del mestizaje. Paralelamente, por lo menos en el territorio de la frontera, la sociedad guerrera de los españoles solo podía mantener territorios o plazas de conquista para la acogida de las indígenas y sus hijos que venían y andaban marchando con ellos. Sin embargo, a poco andar, en la confrontación y fricción soportada mapuche-española, la virulencia de la guerra, da paso rápidamente a la existencia de territorios desestructurados de fricciónamiento, tanto español como indígena y conforme se asienta este fenómeno como una realidad histórica permanente, emergen también las tomas de posición individuales, que con o sin apoyo, con o sin autorización de sus linajes y autoridades se deciden a instalar rancho pajizo y puebla para la sustentación. Ellas serán las pueblas a campo traviesa.⁴⁴Y con ellas se constituirá un espacio social de *clase viviendo junta* y por tanto compartiendo una trama en ascenso de configuraciones e imaginarios otorgadores de sentido, en medio de una naturaleza y de una sociedad que resiente de “policías” y normatividades. En muchos sentidos es una clase real la que se constituye: “*La clase «real», suponiendo que haya existido «realmente» alguna vez, tan sólo es la clase realizada, es decir movilizad, desenlace de la lucha de clasificaciones como lucha propiamente simbólica (y política), para imponer una visión del mundo social, o, mejor aún, una manera de construirlo, en la percepción y en la realidad, y de*

⁴³ Pierre Bourdieu, *Razones prácticas; Sobre la teoría de la acción*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1999, p. 23.

⁴⁴ Ver Informe de Investigación N° 2: *Los Territorios del Bajo pueblo mestizo del Biobio Maulino.*

construir las clases según las cuales puede ser distribuido."⁴⁵ Desde esos primeros momentos, nosotros pensamos que se construirá una *visión de mundo*, que continua en su proceso de mestizaje contemporáneo, pero que es imposible de ignorar en sus linajes históricos. Si lo que nos dice Bourdieu tiene sentido, entonces la visión de mundo de la cultura Biobense Maulina, que connota demandas de igualdad,⁴⁶ estará actuando políticamente por otros vías y con otros lenguajes, desde mucho antes de la instalación del logos santiaguino como signo distintivo del ejercicio político.

Es un mestizaje local, que organiza permanentemente su vida cotidiana, no sólo para sobrevivir sino para constituirse en proyecto de sobrevivencia, definida local y comunitariamente por conglomerados semi indígenas y semi españoles. La mezcla tiene un punto de cima disruptor de sus culturas originarias. Ha comenzado a configurarse un nuevo campo, que será también profundamente cultural, porque sus lenguajes orales, serán articuladores de toda la trama existencial. Será una sociogénesis, cuando la sociabilidad resultante del mestizaje, quede agregado en las redes del campo españolizado y será etnogenesis, cuando el mestizaje se produzca en la interioridad de la trama de relaciones sociales del *ad mapu*.⁴⁷

c) *Las diferencias en el espacio social del Biobio Maulino*: El surgimiento de un espacio social atravesado por el mestizaje, establece la necesidad de preguntarse por el momento aquel, en el cual ese conjunto emergente de sociabilidad, comienza a convertirse en sujeto agente colectivo o en clase. Entendemos, que al igual que otros autores, que en este sujeto social colectivo o clase, constituye un ramal de sociabilidad popular para Chile, que presenta indicios o tendencias o pulsión hacia la igualdad. Digamos con Bourdieu, que lo que asumimos por clases y territorio, lo asociamos a la *noción de espacio social*, que el mismo Bourdieu define así:

(...) Lo que existe es un espacio social, un espacio de diferencias, en el que las clases existen en cierto modo en estado virtual, en punteado, no como algo dado sino como algo que se trata de construir... Una vez dicho

⁴⁵ Bourdieu, op. cit., p. 24.

⁴⁶ En Apartado II de este Informe de Investigación IV, describiremos los contenidos connotativos de las expresiones culturales del "folclore" del Biobío y el Maule y en como a través de este lenguaje se manifiesta una profunda radicalidad social de demanda de humanidad.

⁴⁷ Sobre la temática del mestizaje como proyecto político cultural la discusión ha sido intensa, en especial en el siglo XX, entre vertientes más indigenistas y cierto populismo de izquierda que pretendió resolver apresuradamente el problema indígena a la asunción de una identidad mestiza. Pareciera que la germinación de un mestizaje crítico que realice procesos sinérgicos de construcción de identidad cultural junto al indigenismo, pareciera ser un camino viable desde el punto de un proyecto cultural de construcción de una sociedad interétnica mestiza. La realidad del mestizaje y la importancia ubicua y masiva de sus valores culturales es un problema dominante en la intelectualidad latinoamericana, pero por su vinculación no-consciente con los valores recónditos de cada uno, pasa a ser un tema tabú, que sólo ocasionalmente recibe un tratamiento explícito y abierto commensurable con su trascendencia en numerosos aspectos de la vida. A veces opera un pacto silente de denegación de las raíces. Especialmente notorio en la ciudad de Santiago como territorio dominado por el campo cultural de la clase dominante, desde la encomendera pasando por la oligárquica hasta la cibernética funcionaria y financiera del capitalismo neoliberal. Rostros profundamente morenos, de rostros ancestrales serán obligados por presión racista a limpiar sus apellidos de la macula indígena... Así, en especial en Chile-Santiago, la identidad suena extraña como temática en la cultura dominada de los santiaguinos subalternos, por haber sido inoculados por la modernidad ilustrada de la escuela que preconiza la máxima de la homogeneidad de una sola raza.

esto, aunque el mundo social, con sus divisiones, sea algo que los agentes sociales tienen que hacer, que construir, individual y sobre todo colectivamente, en la cooperación y en el conflicto, sigue siendo cierto que estas construcciones no tienen lugar en el vacío social, como parecen creer algunos etnometodólogos: la posición ocupada en el espacio social, es decir en la estructura de la distribución de las diferentes especies de capital, que asimismo son armas, ordena las representaciones de este espacio y las tomas de posición en las luchas para conservarlo o transformarlo... Para resumir esta relación compleja entre las estructuras objetivas y las construcciones subjetivas, que se sitúan más allá de las alternativas habituales del objetivismo y del subjetivismo, del estructuralismo y del constructivismo y hasta del materialismo y del idealismo, suelo citar, deformándola ligeramente, una célebre frase de Pascal: «El mundo me comprende y me engulle como un punto, pero yo lo comprendo.» El espacio social me engulle como un punto. Pero este punto es un punto de vista, el principio de una visión tomada a partir de un punto situado en el espacio social, de una perspectiva definida en su forma y en su contenido por la posición objetiva a partir de la cual ha sido tomada. El espacio social es en efecto la realidad primera y última, puesto que sigue ordenando las representaciones que los agentes sociales puedan tener de él.”⁴⁸

En definitiva, lo que nace cuando nace la sociabilidad popular del Biobio Maulino, es el recuerdo y la memoria del devenir de un actor social histórico, que desarrolla un accionar y un discurso en un escenario de alta conflictividad social, que desarrolla en forma permanente una cultura de resistencia, y también una cultura de resiliencia, aunque suene anacrónico, como único modo válido de acceder a condiciones más o menos reales de instalación en sus *pueblas* para la sobrevivencia, que incluye una guerrilla permanente por los recursos, lo cual influye variadas formas de intercambios y reciprocidades. También incluye expropiaciones y apropiación de bienes. El bandidaje social es expresión de aquello y por sobre todo de una interlocución negada al mestizaje social del siglo XIX. Pero no es la única ni siquiera la más importante. Aparece como un síntoma de una clase, pero que se está constituyendo en el siglo XVIII. Bourdieu nos alerta al respecto y cuando cita a Thompson estamos absolutamente de acuerdo:

(...) Por lo tanto hay que elaborar el espacio social como una estructura de posiciones diferenciadas, definidas, en cada caso, por el lugar que ocupan en la distribución de una especie particular de capital. (Las clases sociales, en esta lógica, son sólo clases lógicas, determinadas, en teoría y, si decirse puede, sobre el papel, por la delimitación de un conjunto homogéneo —relativamente homogéneo— de agentes que ocupan una posición idéntica en el espacio social; y sólo pueden convertirse en clases movilizadas y actuantes, en el sentido de la tradición marxista, a costa de una labor propiamente política de construcción, de fabricación —en el sentido de E. P. Thompson hablando de *The Making of English Working Class*—... cuyo éxito puede ser propiciado, pero no determinado, por la pertenencia a la misma clase socio-lógica.)^{49 50}

⁴⁸ Pierre Bourdieu, *Razones prácticas; Sobre la teoría de la acción*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1999, p. 25.

⁴⁹ Bourdieu, op. cit., p. 28.

En ese proceso, surge una identificación entre pares o iguales, que de ser persistente y reiterada, se constituye en un proceso de auto identificación colectiva, a partir de un lenguaje y cultura común. Desde la gavilla inicial del enfrentamiento contra los republicanos del Santiago encomendero y hacendal, hasta los bandoleros de la década del 50, se apropian de una distinción diferenciadora, que opera como capital, que es adaptativo, que conforme se desarrolla este proceso de idas y venidas sobre la realidad, se renueva como principal mecanismo instrumental simbólico de adaptación a la realidad social situacional.

Este espacio social del Biobio Maulino, es territorio transitado y apropiado por agentes diferenciados, que operan en un sistema social fragmentado. Utilizan como moneda principal de intercambio relacional, factores agregados de poder social, político, económico y cultural, que distribuyen y redistribuyen con otros agentes sociales colectivos, con los cuales eventualmente establecen alianzas o construyen proyectos de acción colectiva, que conforme profundizan su complejidad, se podrán convertir, eventualmente, también en proyectos políticos. Claro está, que ello sucederá, solo a condición de entender lo político como una disposición orientada hacia la igualdad.⁵¹ En ese proceso, la acción colectiva de este mestizaje social, estará disponible para la conservación o para la transformación del sistema social. Para defender la conservación del orden del siglo XVII y XVIII, en donde el labrador y artesano, establece una articulación socio cultural integrada a la matriz española que lo persuade para la defensa del orden colonial o transformación cuando se siente expulsado del orden republicano encomendero y que es obligado a la emigración, en el periodo de instauración portaliana.

Este fenómeno de adaptabilidad y transformación social, que caracterizado de esta forma, puede explicar una multiplicidad de procesos de acción colectiva universales, es también, una explicación consistente para identificar aquel proceso de mezclas de mestizaje, que se desarrolla en el siglo XVI, al colisionar violentamente las culturas de la conquista, como era la española, guerrera y religiosa y la indígena de vinculación telúrica con la tierra y de desarrollo de linajes familiares con múltiples y complejos expresiones de comunitarismo y nomadismo territorial.

⁵⁰ Bourdieu está citando a E.P. Thompson, miembro de la escuela de estudios culturales y crítico literario que innova los estudios marxistas en Inglaterra y crea junto a Raymond Williams y Stuart Hall, la Escuela de Birmingham.

⁵¹ Ranciere establece esa posibilidad y concordamos con él, cuándo señala que el fundamento de la política es que ésta no tiene fundamento, que todo orden es contingente y creado, y que hay política porque ningún orden social se funda en la naturaleza. Y que la política es un litigio y es un conflicto acerca de la existencia de un escenario común y quienes pueden aparecer en él. Los no contados se hacen contar y así instituyen una comunidad. Ver Jacques Ranciere, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, passim.

d) *La ciudad primada de Santiago y su campo de dominación*: El agente social colectivo mestizo, que se constituye en la primera hora del nacimiento del siglo XVI, es una entidad social que sobrevive junto al alero mapuche o al alero español. La desigualdad de poder provenientes del enfrentamiento persistente, durante centenares de años, provocará finalmente la emergencia de una relación de dominación de un campo cultural sobre otro.

Y la cultura de pliegues mestizos, nacida de la conjunción de las dos matrices originales, será obligada por el sistema social global de la colonialidad, a ocultar su identidad originaria por presión racista, que escalará en virulencia conforme se asiente la “república de Santiago”. La columna vertebral del pensamiento de relación inter-social de la naciente cultura dominante criolla y transnacional mercantil triguera, estará marcada por el persistente descrédito del roto y la asociación entre indígena y bárbaro, como la principal situación indeseable de un país que opta por parecerse a la modernidad centro europea.

En buenas cuentas, lo que se constituye al inicio, es la conformación de un período de aglomeración social mestiza, que constituye configuraciones sociales dispersas de escasa valoración y significación social para la también naciente sociedad global criolla o metropolitana española, pero que contiene y desarrolla un espacio social distintivo y diferenciable de una nueva territorialidad social y cultural. El espacio social del Biobio Maulino está siendo construido por casi dos siglos en la más absoluta horizontalidad de *pueblas a campo traviesa*, construyendo un sentido de independencia que es incentivado como principal diferenciador a través de la condición de un don, que será desde esos momentos un atributo de pertenencia a una territorialidad que será vivida como una estructura de sentidos, configurada por disposiciones tendientes a la autonomía y a la igualdad.

4. LA CUESTION POPULAR MESTIZA COMO CAMPO CULTURAL.

a) *La resistencia cultural del campo Biobense Maulino*: con todo lo dicho, en términos de Bourdieu, el espacio social se ha constituido a la vez como un campo cultural en donde los sistemas de habitus se han convertido en el gran diferenciador. El espacio se concierte en territorio, que desde el mismo momento de la emergencia de la mezcla de los mestizajes, se constituye en objeto de disputa, por cuanto ese espacio social de la territorialidad Biobense Maulina se advierte como un poder social que eventualmente puede operar como factor de desequilibrio de la gobernabilidad colonial. Así entendemos los intensos procesos de las políticas borbónicas por introyectar orden colonial en el territorio, desde mediados de 1750. La integración cognitiva que desarrolla o trata de desarrollar la cultura dominante, para crear sistemas de habitus de representación identitaria, se constituye en una tarea a la cual el campo cultural dominante le ha dedicado mucho tiempo directa o indirectamente. La estructura social le ha permitido aplanar las oposiciones. Desde luego la estructura hacendal como matriz mayor de estructuración de habitus se constituyó desde la primera hora, en el primer domesticador de las relaciones sociales y sus eventuales agentes.⁵²

⁵² Recordemos que Bourdieu plantea : “*Los «sujetos» son en realidad agentes actuantes y conscientes dotados de un sentido práctico (es el título que le puse a la obra en la que desarrollo estos análisis), sistema adquirido de preferencias, de principios de visión y de división (lo que se suele llamar*

Sin lugar a dudas que la principal cuestión, a responder cuando se pregunta por la eventual emergencia de un campo cultural popular, es a que componentes estamos designando con esta apelación. Para nosotros, el campo cultural mestizo del Biobio Maulino, expresa una mezcla encabalgada, que no es síntesis, de las culturas confrontadas, la española y la mapuche sobre el campo social en disputa. Son campos que se disputan el poder y por tanto emplean dispositivos de representación, negociación y estrategias para aumentar y consolidar su poder. Estos relacionamientos sociales, van en ese proceso desarrollando la creación y aparición de una cultura popular mestiza, expresiva de la relación de habitus y campo, primero separadamente al interior de sus campos y después, en fricción constante y conflictiva, de confrontación cultural, de constitución de un cuerpo social y de la emergencia e irrupción de una condición geno estructural que se instala en la interioridad de la condición social en Chile. Ante todo son estrategias alimentadas por habitus de encabalgamiento ancestrales, pero también son habitus de negociaciones políticas, que son parte de la historia inmediata de unos y otros campos culturales

Así, la constitución del campo cultural popular mestizo, es el fenómeno social que emerge en el siglo XVI y que se caracteriza por la presencia cada vez más notoria de un espacio social popular campesino, en primera instancia, tanto en la cultura española conquistadora como a la cultura indígena en proceso de dominación. Este campo cultural popular mestizo, es el principio de disposición de estrategias que responderán a la necesidad de subsistencia frente a un conjunto nuevo de relaciones sociales económicas y políticas, que se configuran en los territorios que sufren la confrontación española indígena. Desde que se produce la penetración de la huerte española en el territorio indígena, ya nada es igual, ni para el español ni para el indígena.

e) *La mezcla de mestizajes en pliegues y despliegues:* después de la confrontación violenta, se impondrá la *lógica de las cosas* y el espacio social desarrollará la contigüidad de colectivos a la vez que la confrontación cultural. Lo que sobreviene, es la irrupción de una nueva cosmovisión sincrética como conjunto de apreciaciones, que debe dar cuenta del nuevo mundo psicosocial presente de la cotidianeidad y en las tareas de sobrevivencia de la madre indígena y del niño huacho, en el contexto de un asentamiento español primitivo y atravesado por las reglas de la guerra. No sucederá igual cosa con la española en conjunción con el indígena, por cuanto ésta será acogida a la cultura patrilineal del linaje respectivo. Puestos en la balanza, el desarraigo cultural de la madre indígena y la madre blanca, serán distintos.

Los antecedentes bibliográficos, respecto de la acogida de la madre blanca en el asentamiento mapuche dan cuenta de una incorporación procesal y progresiva. Algunas veces en condición de marginalidad interna y otras asumiendo una condición principal en el sistema polígamo del pueblo mapuche reche-. No sucederá situación similar, con

un gusto), de estructuras cognitivas duraderas (que esencialmente son fruto de la incorporación de estructuras objetivas) y de esquemas de acción que orientan la percepción de la situación y la respuesta adaptada. El habitus es esa especie de sentido práctico de lo que hay que hacer en una situación determinada —lo que, en deporte, se llama el sentido del juego, arte de anticipar el desarrollo futuro del juego que está inscrito en punteado en el estado presente del juego—(...) Pierre Bourdieu, Razones prácticas; Sobre la teoría de la acción, Editorial Anagrama, Barcelona, 1999, p. 40.

la madre indígena y con su prole mestiza a la cual acoge, por cuanto será progresiva y violentamente estigmatizada a su condición de hembras proveniente de la barbarie.

En resumen el espacio social se convierte en territorio de mestizajes. Este será en un principio un ámbito marginal y excluido, que se constituye en el asentamiento español rural y urbano, de constitución señorial hidalga. Allí se incluyen también los pueblos de indios como asentamientos de dominación pasiva de los indígenas sometidos o en relación de alianzas como indios amigos. En este aspecto, los españoles habrán cambiado sus primeras apreciaciones, respecto de las magníficas condiciones que ellos encuentran en los indígenas, para trocarlas por sentires que están mejor adaptadas a las nuevas realidades económicas sociales y políticas y a las relaciones que se establecerán entre vencedores y vencidos. El mestizaje se convertirá en mayoría demográfica. Nacerá como una red, intuitiva, de facto, que recorrerá los cuartos del servicio doméstico de la casa señorial española y que circulará por las calles y espacios públicos y que se vinculará con los pueblos de indios, en donde ya conviven en conjunto abigarrado de mestizos de segunda o tercera generación, junto a los españoles pobres, tan marginales como los indígenas que continúan llegando de la primada ciudad virreinal de Lima o directamente desde los puertos coloniales y españoles. Las relaciones que se desarrollan a contar del siglo XVII, entre los nacientes conglomerados españoles urbanos de asentamientos rurales, de mercedes y encomiendas y los pueblos indígenas, estarán marcadas por un activo intercambio, que presupone la negociación, aun cuando se tenga al Bio-Bio como frontera tácita, después de la insurrección de Pelantarus en el 1598. Estas redes de intercambio estarán habilitadas para la sobrevivencia de pueblos marginales mestizos populares y operarán como mercados alternativos de solidaridad indígena o popular. Los territorios de intercambio económico social cultural serán los territorios precordillerano y la vasta frontera del Biobío al Sur.

El mestizaje estará en la base de la naciente conformación cultural de seres vencidos resignados y en -resistencia. En el caso de Chile, son las madres ancestrales que se recogen sobre sí mismas, para criar a sus huachos. Será la madre mestiza que será acogida como miles de españoles pobres, que ya no consiguieron fortuna. En esta naciente cotidianeidad de madres solas, se constituirá un conjunto de valoraciones religiosas psicosociales naturales para hacer entendible el mundo de la conquista y el mundo de la colonia. La conjunción de dos fenómenos históricos, desarrolla la aparición de un fenotipo socio histórico: por un lado, el campo de la sociedad comunitarista mestiza, con la presencia de un cuerpo españolizado de soldados campesinos, casi siervos de la gleba de los territorios de Castilla, Andalucía y Extremadura, con socialización y aculturación de villanos tendientes al igualitarismo y por otro, el encuentro con una sociedad mapuche, no sujeta a señorialismos de ninguna especie y más cerca de la comunidad nómada sustentada en los linajes familiares con procesos de coordinación y valoración religiosa comunitaria y que desembocará, en una condición fenotípica social, que se moldeará con las crecientes condiciones de marginalidad y explotación social y cultural.

La indígena y el español pobre, proveniente de servidumbre española, constituirá el basamento de la cultura popular mestiza como la expresión fenotípica del fenómeno histórico que comienza en el Siglo XVI. Los “restos sociales” de la guerra prolongada entre comunidades nómadas y agrarias mapuches y régimen señorial español, se constituirán en grupos sociales asentados en los márgenes culturales de la sociedad conquistadora y en ocupación negociada de los territorios ancestrales. Allí se

constituirán y allí permanecerán hasta el día de hoy. Participando del señorialismo-clientelismo o recuperando, de tanto en tanto, las resistencias, aquellas que provienen de la cultura ancestral de guerra popular dilatada y prolongada, no exenta de negociación, como aquella mestiza española que proviene de los fenotipos adquiridos en los restos de fueros españoles comuneros de los siglos XV y XVI. Campo habitus y capital mestizo campesino es lo que las evidencias irán mostrando en los archivos notariales, percepción interesada de los inspectores coloniales y la espiritualidad civilizatoria que como cantos a lo humano y lo divino revisitaremos en el siglo XX.

APARTADO II.

ACERCA DE LA CULTURA

EN EL BIOBIO MAULINO.

SINTESIS DEL APARTADO: En esta sección indagamos la posibilidad de entender las relaciones sociales de este territorio, como una cultura, que muestra una fuerza material de constitución de su espacio, constituyéndolo y construyéndolo como territorio. Para tal efecto, sostenemos, junto a la fuerza de todo grupo por desarrollar la sobrevivencia, se activan y reconfiguran las subjetividades, constituyendo una fuerza material, con la cual se apropian de la naturaleza y reconstruyen sus relaciones de dominación con la colonialidad, negociando su participación como eventual fuerza miliciana esporádica y estableciendo una territorialidad que le es propia y que no está sujeta en todo momento y en toda circunstancia al orden colonial español. El apartado está sustentado en la lectura libre de Raymond Williams. En muchos sentidos sus propuestas y hallazgos conversan con los nuestros, respecto de esta geografía que contuvo y contiene asentamientos que desarrollaron lazos comunitarios, para vivir una vida con arreglo a sus subjetividades y a las condiciones materiales con las cuales se encontraron. Si en el apartado anterior, establecimos la posibilidad de leer esta territorialidad bajo el prisma que nos proporciona Bourdieu acerca de su teoría de campos y habitus, ahora intentaremos desplegar explicativamente la cultura de este territorio como un soporte de materialidad que le fue imprescindible para el asentamiento de labradores y campesinado independiente, operando en ese proceso todas las estrategias que les proporcionaba el mestizaje en el cual se desarrollaban. Si en el apartado anterior, actuaban acentuadas por el conjunto de relaciones históricas depositadas en sus cuerpos como habitus, en esta parte, la cultura se vuelve fuerza transformadora, es decir, en materialismo cultural tal y como lo postuló Raymond Williams.

EXORDIO.

Afortunadamente, el pasado no muere nunca del todo para el hombre. El hombre, es cierto, puede olvidarlo, pero continúa albergándole en su interior. Pues el hombre, tal como se ofrece en cada época, es el producto y el resumen de todas las épocas anteriores. Si penetra en su alma, puede hallar de nuevo y distinguir estas distintas épocas según lo que cada una de ellas dejó en él. Observemos a los griegos del tiempo de Pericles, a los romanos del tiempo de Cicerón; llevan en sí las marcas auténticas y los vestigios ciertos de los siglos más remotos. El contemporáneo de Cicerón (y nos referimos sobre todo al hombre del pueblo) tiene la imaginación poblada de leyendas; éstas le llegan desde un pasado muy lejano y son testimonio de la manera de pensar de aquellas épocas. El contemporáneo de Cicerón se sirve de una lengua cuyas radicales son infinitamente antiguas; esta lengua, al expresar los pensamientos de las edades remotas, se ha modelado de acuerdo con ellos, y ha conservado su huella, que transmite de siglo en siglo. El sentido íntimo de un radical puede a veces revelar una opinión o un uso antiguos; las ideas se han transformado y los recuerdos se han desvanecido; pero las palabras, testimonios inmutables de creencias ya muertas, han quedado. El contemporáneo de Cicerón practica ciertos ritos en los sacrificios, en los funerales, en las ceremonias nupciales; tales ritos son más viejos que él, y lo que prueba tal antigüedad es que ya no responden a sus actuales creencias. Pero si examinamos de cerca los ritos que observa o las fórmulas que recita, hallaremos aquí las señales de lo que creían los hombres quince o veinte siglos antes de su nacimiento.⁵³

Numa Dionisio de Coulanges
La ciudad Antigua.

⁵³ Numa Dionisio Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, Iberia, Barcelona, 1952, pp. 13-14.

1. ACERCA DE LA CULTURA HISTORICA DEL BIOBIO MAULINO.

Antiguamente, con cultura, ya se ha dicho muchas veces, se designaba a un cultivo agrícola. Desde allí paso a designar un modo de vida. Y desde allí se ha dicho que es un modo de vida de un pueblo que se construye como un cultivo de relaciones sociales que se realiza en comunidad. Y así es también una designación abstracta para mostrar la espiritualidad de las ideas y de las mentes que se observaban transitando por espacios superiores a las escabrosas y terrenales condiciones de existencia. También la cultura adquirió materialidad ofensiva cuando se es impuesta como efecto de la guerra y la conquista, que es en definitiva, antes y ahora, el efecto de la imposición de un poder. Y es por supuesto aquello que es una acepción dominante, la de ser cultura la expresión de las artes superiores. Así de una manera u otra, se nos ha circunscrito a tratar la cultura en espacios cerrados, de altas bóvedas musicales, literarias, o escénicas, o de constreñidas comarcas académicas en donde la cultura es un lugar exótico antropologizado o es un interminable circunloquio de abstracciones, montadas unas a otras, en una cadena de espejos que remiten a otros espejos. Ya lo señalo Williams en las conclusiones de *Cultura y sociedad*:

La historia de la idea de cultura es un registro de nuestras reacciones, en pensamiento y sentimiento, a las cambiantes condiciones de nuestra vida común. Nuestro significado de cultura es una respuesta a los eventos que nuestros significados de industria y democracia más evidentemente definen. Pero las condiciones fueron creadas y han sido modificadas por los hombres. El registro de los eventos yace en otra parte, en nuestra historia en general. La historia de nuestra idea de cultura es un registro de nuestros significados y nuestras definiciones, pero éstas, a su vez, son entendidas solamente dentro del contexto de nuestras acciones (...) ⁵⁴

Raymond Williams también señaló que la cultura era ordinaria. Para nosotros la cultura será doblemente ordinaria y así la entenderemos porque vamos hablar de la cultura del Biobio Maulino ⁵⁵ ¿Cultura y sociedad en el Biobío Maulino? Para algunos esta asociación constituirá una sorpresa y será, probablemente, del mismo tamaño que la que tuvo José Perfecto de Salas cuando escucho hablar, allá por 1746, que los labradores de Perquilauquen se llamaban entre sí con el apelativo de “don”. ⁵⁶ Por ello nuestra apelación a lo ordinario es doblemente. Porque no solamente vindicara la materialidad

⁵⁴ Raymond Williams, *Cultura y sociedad, Conclusión*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, p. 245.

⁵⁵ Como ya se habrá advertido nuestro camino tratara de seguir esa prolífica senda abierta por Raymond Williams y los estudios culturales británicos. El señalaba que: “*Cultura es creación individual y colectiva de significados, valores, concepciones del mundo y modos de sentir y actuar. Se encuentra enmarcada en instituciones sociales concretas y condicionada por circunstancias materiales determinadas, de esta manera, la producción cultural es una manifestación cultural condicionada por el sustento material*” Ver Raymond Williams, *Sociología de la cultura*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1983, p. 10.

⁵⁶ José Perfecto de Salas, será el primer inspector de la colonialidad que estará encargado de catastrar por orden del gobernador, las tierras de esta frontera. Sus impresiones y anotaciones fueron recuperadas por Ricardo Donoso en *José Perfecto de Salas, Un letrado del siglo XVIII*, Buenos Aires, Editorial Universidad de Buenos Aires, 1963.

cultural de una configuración social labradora campesina, sino que también lo será porque rehabilitará “su oscuro origen” en tanto bajo pueblo mestizo, en cuya larga sombra solo se entrevieron difusamente vagabundos y mal entretenidos. Creemos que la cultura historiográfica y la alta cultura de la sociedad colonial y republicana, se desprendió muy tempranamente, de los oscuros seres de oscuro origen que fueron entrevistados vistos como cosecheros, peones, bandidos, labradores o campesinos. Es decir, la alta cultura historiográfica, sobre todo la conservadora, pero también las otras, por un pase de prestidigitación, truco y escamoteo ocultaron a una configuración social demográficamente mayoritaria. Tan sustantiva, que hizo posible la existencia y desarrollo de las primeras sociabilidades populares asentadas en esa denominada frontera. Ya hace mucho tiempo que Raymond Williams señaló que la cultura podía ser ordinaria y por ese camino ya muchos han transitado ¿que podría ser lo nuevo? Que se realice en este lugar del mundo, reivindicando una historia regional para construir una región cultural, una más de la cuales América Latina tiene bastantes y en las mismas silentes condiciones. Seguiríamos también el camino de introducir el término de cultura para dar cuenta de las prácticas del día a día de los sujetos comunes y corrientes. Otros lo podrían denominar vida cotidiana de unas representaciones culturales otras y los de más allá, historias de las mentalidades o historia de las ideas...en fin.⁵⁷

Nuestras pretensiones son modestas en el contexto de lo que hemos expuesto hasta aquí. Hemos construido un pasado y va surgiendo una expresión de prácticas sociales, que traspasan la sola acción conductista para responder a la inmediatez de la sobrevivencia. El relato se ha ido tornando de mayor complejidad. Y surge, a nosotros nos parece, la necesidad de realizar aquella operación hermenéutica que señala por ahí Peter Burke,⁵⁸ en orden a realizar una traducción cultural entre ese pasado que se rescata o remueve y que se interpreta con el presente. ¿Una suerte de mediación? Algo así. Y siguiendo a Burke- establecer así una suerte de guía para entender el presente en la perspectiva de los cambios de larga duración. Las prácticas sociales auscultadas han ido entretejiendo la idea de encontrarnos ante una madeja de mayores y singulares entramados sociogenéticos, que no encajaban en el molde tradicional con el cual la historia los había conceptualizado. Surgía la presencia de una cultura territorial o de una región cultural, que construía una estructura de sentido sobre el conjunto de las creencias prácticas que se mostraban recurrentemente. Nos parecía que estábamos en presencia de una cultura popular vista como campo cultural y no solo ante hechos folclóricos y estampas costumbristas.

Ahora ¿qué es la cultura y sobre todo que es la cultura popular en el contexto de los siglos coloniales del Biobio Maulino? Si es cierto que la cultura popular es el resultado de configuraciones de campos culturales en fricción, tensión y conflictos, extremadamente volátiles, entonces, debemos estar dispuestos a decir que la cultura popular en el Biobio Maulino, solo puede entenderse como una larga configuración social mediante la cual sus habitantes construyen sus condiciones históricas en el mismo proceso social con el cual construyen sus lenguajes, para usar los tópicos centrales de la

⁵⁷ Raymond Williams señaló en *Cultura y sociedad*, que cultura era una de las cinco palabras seleccionadas que corporizaban los cambios de la revolución Industrial. Las otras eran clase, industria, arte y democracia. Raymond. Williams, *Cultura y sociedad, Introducción*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, pp.13-40.

⁵⁸ Joaquín Barrientos y Alberto Betancourt, “Hablar, Narrar, Callar: Otras voces en la historia cultural. Entrevista a Peter Burke.”, *Alteridades*, N° 33, En línea el 12 de octubre del 2009, <http://redalyc.uaemex.mx/redaly/747/7403311>.

cultura entendida a la manera de Williams. Es decir los habitus de vida, como conjunto de relaciones históricas depositadas en la configuración social, son una expresión de vida que velozmente responde a su situación, para mejor adaptarse y construir sentido, además de establecer una relación de equilibrio con su ambiente que le permite la sobrevivencia y reproducción social. Transcurrido ese momento, de respuesta a los desafíos de las relaciones sociales, en medio de procesos de subjetivación y objetivación de las mismas prácticas sociales, que devenidas en instrumental adaptativos y constructivos de estructuras de sentidos, adquirirán también y en el mismo proceso, una materialidad cultural, vista como representación y como imaginario. Y disponible, por tanto, para su utilización en las múltiples estrategias de poder simbólico y material de los campos de fuerzas sociales, efectivamente dominantes y gravitantes y por ello con capacidad para reconfigurarlos como campos culturales dotados de capital simbólico. En nuestro caso, el Biobío Maulino mostrándose a la contemporaneidad como capital simbólico campesino.⁵⁹ Y por tanto, a nosotros nos parece, que se constituye como un linaje o ramal de una tal cultura popular o una cultura de una sociabilidad distintiva y emergente.

Para nuestros propósitos, es el espacio social de los campesinos del Biobío Maulino, el que pugna por representarse por medio del entramado de las relaciones sociales descritas en el apartado anterior. Insisto en sostener que existirían estructuras psicogenéticas⁶⁰ de larga duración o sea campos culturales de larga duración. La cultura popular en este territorio no solo existe, sino que se reproduce y adopta relaciones de influencia con la cultura dominante. Representa una singularidad expresada por medio de un habla y de una estructura social asentada en un territorio. A su vez, crea en bucles sucesivos las sinuosidades para su propia invención de sentido.

Esta cultura es dificultosa en sus niveles de acceso, porque de un modo u otro hay que construirla en tanto proceso civilizatorio para que se despliegue como cultura y no quede encapsulada y esclerotizada como postal folclorizante. Y para ello habrá que adoptar estrategias de conocimiento, de lectura y modos de aplicación de paradigmas indiciarios. Leer los rastros de una subalternidad otra que nunca fue subalterna, si con

⁵⁹ Como es observable estamos haciendo uso del conceptual Bourdesiano como esquema inspirador para proponer una reflexión explicativa acerca de un territorio, que tradicionalmente ha sido ninguneado como suele suceder con todos aquellos lugares y comarcas culturales de América Latina, que rompen con el esquema integrador nacionalista o con el esquema ramplón de capitalismo neoliberal que requiere sociedades aplanadas, ausentes de las rugosidades de las culturas en relación constante. O que por último, también han sido tiempos y territorios problemáticos para la historiografía tradicional anhelante de proceso etapicos de coherencia unilineal. El Biobío Maulino se comporta como un territorio histórico que no sigue necesariamente el patrón certero de un deber ser como comparsa fiel de una historia nacional. De partida, ya lo hemos dicho, no son ni vagabundos ni malentretenidos. Fueron activos campesinos, productores de buena parte del excedente con el cual se sustentó la colonia y la república. Y además construyeron una trama densa de representaciones e imaginarios con el cual dieron sentidos a sus vidas, hasta hoy.

⁶⁰ Una estructura psicogenética, según Norbert Elías, sería aquel proceso mediante el cual cada individuo está demandado para recorrer el proceso civilizatorio de su sociedad en particular y mediante esta psicogénesis introyecta entonces las capacidades para tener un comportamiento “civilizado”. De alguna manera, este concepto presenta coherencias con el de habitus de Bourdieu y por ello recurrimos a él. También Elías piensa que el hombre se construye en una cadena de interdependencias en donde el individuo y la sociedad son procesos y no entidades que se vinculan a partir de sus límites. Si son procesos, entonces existe una figuración social, según Elías. Esas figuraciones sociales, según nosotros, son y se constituyen en configuraciones cuando estabilizan historia sobre un territorio y con el construyen una “estructura de sentido” o un “patriotismo de los sentidos” para usar la expresión de Grinor Rojo en Grinor Rojo, *Discrepancias del Bicentenario*, Editorial LOM, Santiago de Chile, 2010, p 151.

ello se quiere connotar sumisión o servidumbre. Fue si naturalizada tardíamente en el siglo XIX como un componente de ruralidad tradicional como lo “huaso”. Pero ello sucede cuando se ha producido un intenso proceso de asedio por parte de la centralidad colonial y republicana. Es decir, cuando ya la cultura Biobense Maulina está en proceso de diáspora y nomadismo. Así, a la estigmatización de la primera hora como mestizaje marginal y vagabundaje, siguió una naturalización como campesinado típico de trillas y huasería, que devino finalmente en la invisibilización de la configuración histórica y por tanto, solo disponible como estampa patriótica de uso instrumental para agitar las imágenes de nacionalidad.

Por ello decimos que la cultura Biobense Maulina es una cultura que devino subalterna y fue invisibilizada, pero que mantuvo una psicogenesis y un habitus, que en la interioridad de un campo de capital campesino continuo desarrollando un campo cultural de larga duración, porque en anclaje telúrico productivo siguió sosteniendo las posibilidad de reproducción social del espacio nacional. Así lo campesino sometido a la hacienda o a las múltiples nuevas maneras de reproducción del mercantilismo nacional, seguían una actividad productiva sostenedora de modelo de inserción de la economía nacional. Por ello la configuración social campesina, la del Biobio Maulino y todas las demás fueron necesarias y funcionales para la ciudad primada de Santiago. Lo que no fue necesaria ni funcional es aquel don de autonomía que José Perfecto de Salas había encontrado en el siglo XVIII y contra el cual había reaccionado en forma furibunda

Bloch decía que las culturas populares eran una síntesis compleja de diversos estratos culturales que nos remiten a las distintas duraciones históricas de las varias dimensiones que se condensan y confluyen en cualquier manifestación cultural relevante. Tanto Bloch como Ginzburg, nos alertan diciéndonos que la cultura popular o la cultura de las clases subalternas, no es nunca un espacio homogéneo y tampoco son el mero reflejo intelectual de una cierta situación material, igualmente homogénea y limitada temporalmente. Existiría, decimos nosotros, un palimpsesto múltiple, conformado por elementos culturales de muy heterogéneas duraciones y vigencias históricas, y articulado siempre de maneras complejas, en proceso de reconfiguración permanente.⁶¹

Ante esta cultura civilizatoria Biobense Maulina estaba la cultura de Santiago o el “campo de poder” de Santiago como cultura central, depositaria muy pasiva de la modernidad, y creadora de avasallamientos consecutivos en la historia nacional, pero que también y simultáneamente creadora de consensos culturales. Y ello la obliga, en función de la circularidad cultural, a integrar los imaginarios y representaciones que llegan a asentarse en los arrabales periféricos del estrecho cuadrante del Santiago oligárquico y mercantil. Por ello, las culturas campesinas, entre ellas la del Biobio Maulino, se entremezclan en la periferia de la ciudad primada e inician múltiples otros ciclos de configuración social que proveen de otros imaginarios y representaciones. Así la cultura hegemónica se hace parte, se colude y termina por apoderarse de las culturas campesinas, pero reconfigurándolas en función de sus tramas de sentidos e intereses y folclorizarlos como mecanismos de dominación aculturada para construir los mecanismos de gobernabilidad.

Allá abajo, en la frontera de indios, como a ellos les gusta denominar al Biobio Maulino, se habrían constituido, sin normativa colonial ni republicana, una culturas

⁶¹ Ya nos extendimos sobre el mestizaje como palimpsesto en Informe Investigación N° 1, Apartado II, *Las andanzas latinoamericanas de un palimpsesto*.

extraordinariamente exitosas para construir unas configuraciones sociales adaptadas al medio natural, en condiciones de conquista de larga duración con procesos de colonialidad extendidos y particulares. A aquello hemos llamado una sociogénesis Biobense Maulina, que actuaría como contraparte de la etnogénesis mapuche y de la socio génesis chilote y valdiviana, que en ese mismo periodo están desarrollándose en pugna, colaboración y competencia con los centro metropolitanos. Cada trama lugareña de relaciones sociales, está reproduciéndose como expresión con una lógica social específica resultante de la suma sinérgica de “campos” más habitus y más “capital” simbólicos Así llegara, a veces recuperada, a veces subrepticamente, a veces intuida hasta nuestros días. Y con ello existirá como cultura residual, pero también como cultura en resistencia en ese contrapunto ⁶²

2. HISTORIA CULTURAL, OTRO MODO DE HACER HISTORIA.

(...) los historiadores no se preocupan lo suficiente por aclarar y precisar su aparato teórico y conceptual, y los sociólogos tampoco se esfuerzan bastante por elaborar teórica y conceptualmente los conocimientos históricos particulares que hoy en día son imprescindibles (...) ⁶³

Norbert Elías,

La historia puede ser escrita de diferentes maneras. Ya hoy día podemos y debemos aceptar la posibilidad de nutrir nuestras representaciones del pasado con las modos y construcciones teóricas del más amplio campo de las ciencias sociales humanidades y literatura y aún más allá. Nada impide que seamos heterodoxos para ampliar las miradas y sobre todo profundizarlas para establecer las conjeturas y modos posibles de interpretación. Una cosa es clara: no es la fuente un río objetivo que pueda estar disponible sin más para construir sentido a un pasado. Al contrario las fuentes, como tantas veces se ha dicho, es una posibilidad de información que transita hoy día por cuestionamientos que no solo son válidos, sino que epistémicamente establecen la necesidad de abordajes más amplios. Por ello los historiadores, ya hace rato están transitando por variados caminos. Está pendiente la necesidad de democratizar la historia, para no solo cuestionar la voz del experto historiador que acumula y distribuye fuentes, para eslabonarlas en un discurso histórico de características determinadas, sino que es heurísticamente necesario que las propias representaciones, prácticas, imaginarios y alteridades puedan ser construidos a partir de otras señales e indicios y que incluso puedan ser usados los vestigios de ambigua existencia o las voces silenciadas. Aquellas que no se encuentran en las fuentes clásicas y que por tanto deben

⁶² Entonces habrá que superar las insuficientes nociones de cultura hegemónica y cultura sometida, que transitan por la historiografía para caracterizar el período de la diáspora de la cultura del Biobío como conjunto de pre-modernidades destinadas a ser ineluctablemente sometidas y superadas... Existe en uno y otro lado heterogeneidad y diversidad reconfigurativa propia de campos culturales que se entrecruzan en lucha perpetua de contrarios. Oposiciones y colaboraciones serán parte de la misma conjunción de un solo proceso. Al igual que el trabajo puede existir perfectamente sin capital, la sabiduría de las culturas populares pueden existir perfectamente sin las culturas hegemónicas presumiendo de cultura civilizada y por tanto de modelo a imitar e incorporar.

⁶³ Norbert Elías, *La sociedad cortesana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 289.

ser puestas en un contexto teórico más amplio que la sola historia tradicional, para hacerlas emerger.

Por ello este planteamiento: nos asiste la necesidad de interpretar la cultura popular de pueblos ágrafos, que estableciendo modos de existencia comunitaria para la sobrevivencia, contribuyeron sustantivamente a construir prácticas, representaciones e imaginarios en un contexto histórico situado y modelaron una conjunción de territorios campesinos en un territorio mayor que hemos denominado del Biobío Maulino en donde se constituyó una cultura biobense Maulina⁶⁴ Recordemos que la influencia de la escuela inglesa de la historia social nos coloca de manera central en la cuestión del entendimiento de la relación infraestructura y superestructura, que deja de ser entendida como la cultura reflejo de la primera y que al contrario asume que la cultura “superestructural”, es parte integrante del modo de producción y estableciendo una nueva perspectiva para el materialismo cultural.

Así, por ejemplo, la clásica y estereotipada noción de vagabundo como estereotipo clasificatorio de unos supuestos tipos fronterizos, tan llevada y traída por la historiografía tradicional, puede ser leída como una clásica representación ideológica, que el centro primado de Santiago construye y realiza y con la cual presiona al cuerpo social de todos los territorios que va conquistando y con ello domina en nombre de una modernidad europea, lejana, pero presente en las mismas interioridades de los territorios campesinos del Biobío. Solo así podemos encontrar explicación a los denuestos con los cuales los inspectores “borbónicos” abominan de la pereza y del tiempo de ociosidad, que conforma a los signos de época y que es asociado a una condición productora de mendicidad y delincuencia. De esta manera, los causas criminales, mostrarán reiterativamente, algo, que cierta historiografía da por verdadera: la inalterable presencia de delincuentes y la reflexión respecto de un alteridad que es percibida como un bárbaro que debe someterse a la civilización, que es entonces una representación de algo que las clases dirigentes han percibido modélicamente, en sus frecuentes viajes a la Europa y que ellos desean incorporar a sus lugares domésticos para acomodar, de modo coherente su propia existencia.⁶⁵

Así, representación e ideología, avanzan de consuno en la cabeza de los inspectores y con la cual consiguen introyectarse y dominar en la cadencia histórica de una formación social, que está siendo derrotada en su campo de gravitación de productividad campesina, frente al embate de sus enemigos mercaderes-hacendales, que consiguen extraer el plus valor de su trabajo. La guerra de la independencia hará su parte final.

⁶⁴ Es indudable que estos planteamientos recogen la larga saga de la historia social de la cultura cuyos máximos exponentes son E.P. Thompson, Eric Hobsbawm, Christopher Hill y que en el plano nacional encuentra su expresión paradigmática en la propuesta de Gabriel Salazar. De alguna manera, la historia cultural en la expresión de la escuela inglesa que desarrolla una vocación especial por la articulación de la historia cultural, política e historia social. Si a ello agregamos los planteos de los estudios culturales, que en Latinoamérica adquieren crecientemente un contenido político de eslabonamiento de las temáticas del poder con los de la cultura, podemos tener una plataforma teórica suficientemente sólida para establecer una historia social de la “cultura Biobense”.

⁶⁵ Ver Grinor Rojo de la Rosa, *Las novelas de la oligarquía Chilena*, Sangría Editora, Santiago de Chile, 2011. En las cuales la centralidad de Santiago construye una distinción para separarse de los rotos que atosigan con su presencia y que llegan prácticamente a los portales de sus residencias en el damero central, muy central de su Santiago que quieren cada día más cerca de París y cada vez más lejos de la otredad campesina.

Parafraseando a Le Goff,⁶⁶ diremos que se construye un instrumento adecuado al combate contra los vicios en nombre de la ideología capitalista avant la lettre en tierras sureñas amerindias mapuches. Estos inspectores de la ordenación de las relaciones sociales ¿son concientes de esta función ideológica de la cual son portadores? Creemos que no. Pero importa poco. Como toda relación social que está en combate con otras, es articulada por sujetos que no pueden en su nivel de instrumentalidad ser conciente de esta función portadora, Sin embargo, su instrumentalidad funcional se despliega por medio de una articulada matriz representacional, la ideología, que es a la vez constructora de realidades materiales que consiguen entonces afianzar la “la naturalidad” de la relación social.

Si afinamos la representación, llegamos a la noción de imaginario y con ella estamos en condiciones de señalar que es la forma que parte de un conjunto de nociones asociadas y en interrelación dialéctica: representación, práctica, ideología y mentalidad. Todas ellas, a su vez, forman parte de un campo cultural, que en su constante recreatividad, se modifica ampliándose y estableciendo una frontera difusa que es reconocible como un campo con diferenciaciones en una formación social. Así estamos en condiciones de establecer que este conjunto complejo de nociones que están a la base de una “cultura”, forman, a su vez, parte de un campo cultural que diseña una realidad imaginaria de larga duración o campo cultural de larga duración. Es de larga duración, no porque sea estática, o porque sea inmodificable, sino porque establece su permanencia por medio del permanente cambio, en donde el imaginario representacional, se reproduce en múltiples y sucesivos bucles de objetivación y subjetivación, pero que conservan un linaje percible e identificable. Así, los sujetos que habitan ese imaginario representacional y que viven y son vividos por sus prácticas sociales, son a su vez ordenados por las relaciones sociales en un campo amplio de formación social, que establece una historial social y cultural o historia cultural de sus relaciones sociales.

Ese entramado de campo cultural, que por su atractividad para vivir en él, hace que los sujetos comunitarios sean habitados de esa manera, formará parte entonces de una cadencia cultural que podrá ser pesquisada en el largo plazo y que aun cuando sus vestigios no sean idénticos ni repetitivos, si muestran ese linaje común. En ese terreno, los imaginarios pueden ser desplegados de una manera diversa para sumergirse en la interioridad de la estructura social, tal y como lo explican Jacques Le Goff o Georges Duby, cuando se refieren al feudalismo y sus regularidades de imaginarios y mitologías. Tal es nuestra posición: algunos imaginarios pueden ser percibidos en la formación social territorial del Biobío Maulino. Imaginarios que muestran vestigios, residuales y de nuevo emergentes, en la contemporaneidad de la sociabilidad popular.

Entonces, una historia social de la cultura del Biobío o una historia cultural del mestizaje en el Biobío es una vinculación de dimensiones y abordajes desde la historia social, que recurre y establece con la sociología un sostenido dialogo para establecer un análisis de los discursos de las fuentes que se utilizan, constituyendo entonces la posibilidad de un *análisis cultural sociológico* y de una *historia social situada* en un espacio que alberga territorios mapuches y que luego son reconvertidos por medio de la conquista y la colonialidad a *territorios mestizos españolizados*. Allí se encuentra un fundamento para la sociabilidad popular de lo que más tarde será el “*territorio nacional*”

⁶⁶ Jacques le Goff, *Imaginario medieval*, p. 12 cit. por José de Assuncao Barros, en *El campo de la historia: especialidades y abordajes*, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2008, Santiago de Chile, p. 86.

de Chile”, en la clásica imposición de la concepción nacionalista que es liderada por Portales y que actúa como sedimento de legitimación para instaurar la paz republicana del siglo XIX.

3. UN CONCEPTO DE CULTURA HISTORICA.

Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturación*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse *neoculturación*"³⁴.

A partir de los planteamientos de Bajtin, es de relativo consenso que la cultura transita por las clases sociales y que ya no es posible hablar con certidumbre de una alta cultura y una cultura popular o baja cultura. Existe según este autor una circularidad que es posible de ser demostrada por la permanente interrelación entre estamentos y clases. El ejemplo clásico es el “*fragmento Menocchio*”, que Ginzburg analiza para demostrar como un molinero herético es capaz de construir una cosmogonía y en como a partir de ella es capaz de realizar proselitismo en su pueblo, hasta que la Inquisición lo condena a la muerte. Menocchio es un fragmento de lo posible en el siglo XVI, como cultura popular. Allí se anidan circularidades de manera diferenciada.

Este planteamiento a nosotros, nos importa mucho para construir algunas hipótesis que puedan sustentar la idea general de que en una sociedad en *germinación como figuración*,⁶⁷ y *configuración social*, como la del Biobío Maulino, que accede a niveles civilizatorios de variados entronques a partir de mestizajes profusos, se establece también una circularidad cultural con alteridades suficientemente importantes para su

³⁴ Fernando Ortiz. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Caracas, Ayacucho, 1978, p. 86. Veamos como comienza Ortiz en otro libro para proponer este neologismo:” *Con la venia del lector, especialmente si es dado a estudios sociológicos, nos permitimos usar por primera vez el vocablo transculturación, a sabiendas de que es un neologismo. Y nos atrevemos a proponerlo para que en la terminología sociológica pueda sustituir, en gran parte al menos, al vocablo aculturación...Por aculturación se quiere significar el proceso de transito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género. Pero transculturación es vocablo más apropiado...Hemos escogido el vocablo transculturación para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican sin conocer las cuales es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico como en lo institucional, jurídico, ético, político, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de la vida*” en Fernando Ortiz, *Etnia y sociedad*, Editorial Ciencias Sociales, la Habana, 1993, p. 114.

⁶⁷ Aquí estamos adoptando el concepto de figuración del cual nos habla Norbert Elías, cuando construye su sociología figuracional de los sistemas sociales como el cambiante balance de poder que ordena a los grupos sociales como a sus relaciones entre ellos. Por ello, nos parece, que Elías siempre figure en pareja con Bourdieu, por cuanto con ambos, siempre son mayores las posibilidades de construir un relato desmitificador de las configuraciones sociales, sometidas a escrutinio. Ver Norbert Elías, *El proceso de la Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.

sobrevivencia y configuración. Entre ellas las más importantes, a saber: a) La cultura mapuche: opera como una suerte de cultura referencial frente a la relativa y germinal de las comunidades de rancheríos campesinos del borde del Biobío entre los fuertes y los lebos mapuches. Cuando el soldado miliciano españolizado abandona el fuerte, también deja su alicaído rol de “conquistador de bajo pueblo”⁶⁸ y esta lanzado a su propia suerte. Se convierte en extraño en tierras mapuches y en tierras vacas. Sin embargo, de la mezcla con esa cultura mapuche, es que se nutre de prácticas, imaginarios y mitologías con las cuales construir sentido a la existencia y es por medio de ella que “*circulariza*” complejos culturales pretéritos de sus propias existencias amerindias y europeas, en bucles de subjetivización y objetivización; b) Una segunda fuente de mestizaje se produce con la circularidad cultural que se realiza, como es obvio, con los contingentes que llegan cada tanto, como tercios españoles o enganchados del Perú y que alimentan ellos mismos una matriz mestiza de condensaciones culturales polifónicas; c) una tercera, se establece con la profunda transculturación que se desarrolla a principios del siglo XVIII, con la presencia más o menos permanente de comerciantes franceses que establecidos en Talcahuano, incursionan de diferentes maneras por la interioridad del territorio, de modo a veces individual para comerciar, conchabar y trueque, o a veces por grupos de conocimiento y excursión. No son solo algunos cronistas los únicos franceses que establecen una vocería respecto de lo que perciben y aprecian, sino que son cuerpos de comerciantes y sus ayudantes, los que se asientan para esperar el desarrollo de las ganancias por las mercancías transadas y que a veces tarda de 3 a 5 años por los procesos de saturación de mercados. En ese tiempo, la circularidad cultural y las transculturaciones de mestizajes, entre los territorios Biobío Maulino y el territorio cultural de los barcos franceses y sus asentamientos en Talcahuano, se produce por acoplamiento de pliegues culturales que establecen nuevas relaciones sociales.⁶⁹

⁶⁸ Ver informe de investigación N° 1, Apartado III *El conquistador de Chile como bajo pueblo mestizo*.

⁶⁹ Somos tributarios de aquella historia y de aquella sociología histórica que percibe, no solo los acontecimientos, que evidencian, al igual que los *fuegos de apariciones*, la presencia de humanos y sus tesoros construyendo historia, sino que pretende construir relatos, que además de explicar, puedan dar cuenta de los procesos tan caros a la Escuela de los Annales, llamados de larga duración. Entre la situacionalidad de las relaciones sociales y de las estructuras estructurantes que los condicionan se juega el análisis comparativo, que propusiera Elías y se juega en el análisis Bourdesiano de las sinuosidades de las representaciones e imaginarios de las estructuras estructuradas y de los hábitos que se constituyen en hexis, únicas materialidades humanas con las cuales convivimos en el juego, el gran juego de las relaciones de poder de las configuraciones sociales. Allí están contenidos los procesos evolutivos de los procesos civilizatorios de Elías y los procesos configurativos de las relaciones sociales Bourdesianas. Así el objeto que se constituye como lo social, es una trama variable de proceso y relaciones y no estabildades o sustancias circunscritas Proponemos una traducción de figuración, la configuración social: será para nosotros una urdimbre dialéctica de estructuras estructuradas y estructuras estructurantes, que construyen incesantemente habitus para la interdependencia social en campos determinados por el poder y estructuras histórica que constituyen campos culturales de larga duración.

4. LAS FIGURACIONES SOCIALES DEL CAMPO CULTURAL DEL BIOBIO MAULINO.⁷⁰

Puestos en la perspectiva de analizar la cuestión cultural del Biobío, estamos obligados a desarrollar, lo que nosotros consideramos que son los principales fenómenos de constitución de la cultura de este territorio. A juicio nuestro, es importante caracterizar los procesos de influencias culturales cosmogónicas que se coluden en esa suerte de gran pliegue mestizo de múltiples caras que se producen en esta tierra de fronteras. Es indudable que los análisis han abundado en relatar la fusión o la depredación o el fuerte proceso de colonialismo, violencia y depredación. Ya se han dicho estas cuestiones. A nosotros nos interesa construir y pesquisar las fuentes próximas, que hacen posible el entendimiento de la ocurrencia de unas figuraciones sociales culturales, que mencionadas en las fuentes y en algunos trabajos de analistas, aparecen como connotaciones folclorizantes o como esencialidades ahistoricas. Y por otro lado, con explicaciones, que siendo atingentes a las fuentes que se estudian, no consiguen establecer una mirada de campo profunda, sin escabullir la reflexión de larga duración histórica o suficientemente compatible con los desarrollos del pensamiento crítico. Nos importa y mucho restituir humanidad, a lo que consideramos un pueblo invisibilizado para el reconocimiento de las culturas identitarias de Chile, entendiendo que cada una de estas, sean culturas de clases o no, están en relaciones profusas de una y otras y por tanto, produciendo tradiciones comunes culturales. Por ello, tampoco es nuestro ánimo señalar o proponer una eventual autarquía cultural del Biobio Maulino.⁷¹

Por mucho tiempo hemos escuchado que existirían ciertas limitantes para usar determinados análisis conceptuales fuera de un tiempo preciso y una dimensión determinada de una llamada complejidad de la modernidad. Y se nos ha señalado que extrapolar un complejo conceptual como el de Bourdieu, supuestamente contenido en la complejidad civilizatoria de Europa occidental y trasladarlo al siglo XVIII, contendría peligros de anacronismo. Y que de esta tesitura acerca del modo de construir ciencias sociales, las dimensiones y las épocas autoconstruirían barreras de entrada que imposibilitarían el uso analítico de determinados conceptos. Así, la conceptualización de Bourdieu, solo podría ser usada, en el contexto de sociedades que exhiben en su madeja de relaciones sociales, una determinada complejidad, asociada, por supuesto, a su cualidad capitalista o post capitalista y que en ese contexto, el de Francia por supuesto, solo allí sería posible establecer la licitud de un concepto como el de campo o el de habitus-. A mayor complejidad de las relaciones sociales, responderían las

⁷⁰ Entendemos aquí a la figuración como regímenes de representación en la propuesta de Arturo Escobar y como , representaciones sociales en la propuesta de Daniel Mato, entendiendo por ellas formas de percepción, interpretación y simbolización de la experiencia de los actores y sujetos en su participación en la configuración social determinada por el campo, en el cual colabora, resiste, negocia, con otros actores, mediados por relaciones de poder.

⁷¹ Suscribimos la noción de Williams expresada en Marxismo y Cultura respecto de la complejidad de la cultura y el papel protagónico que tienen los sujetos en la producción de significados. Así, la condición superestructural, no solo no es un reflejo de una determinada estructura económica sino que surge como, precisamente la mezcla de pliegues y despliegues, con las continuidades de larga duración, pero también con las interrupciones y la emergencia de figuraciones sociales que por un tiempo determinado y bajo especiales condiciones desarrollan autonomías culturales limitadas. Tal creemos es el caso de la cultura Biobense Maulina. Ver Raymond Williams, *Cultura y Sociedad*, cap. *Marxismo y cultura*, op. cit. pp. 221-236. También en *Marxismo y literatura*, Editorial Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009.

conceptualizaciones para entender nociones como campo cultural, habitus o capital simbólico.⁷²

A nosotros nos parece, que tal camisa de fuerza, parte de un estereotipo que es herencia centro europea y del colonialismo de la ciencia social dominante: solo en determinadas sociedades, que han transitado etapas civilizatorias, les sería adjudicables “complejidades” que en aquellas otras, las de la periferia, no habrían acaecido y en ese plano, puestos a analizar nuestras sociedades periféricas, a lo mejor algo de la conceptualización de un campo cultural, solo alcanzaría para el análisis de las ciudades primadas dominantes y dentro de ella, a un escaso y reducido grupo de intelectuales que accedieron al logos letrado y por supuesto en un periodo republicano emancipatorio, que solo acontece cuando la ciudad letrada inunda la territorialidad nacional después de las independencias americanas. Por decir lo menos, ésta argumentación que defiende el monopolio de la complejidad social para la contemporaneidad occidental, es discutible.⁷³

Ese estereotipo ya va teniendo demasiado tiempo y es necesario desmitificarlo. Si comprendemos que cultura es ordinaria, en la clásica acepción de Raymond Williams, deberíamos estar en condiciones de expresar que ella es condición constitutiva de todo grupo social, independiente de su acceso o no a determinados niveles tecnológicos que algunos asocian a “civilización” y si, como nos dice Elías, la civilización es un complejo programa de relaciones sociales que se expande de manera disímil por el mundo, sobre todo a partir del siglo XVI, pero que siendo disímil, siempre se complejiza a partir de una base de relaciones sociales psicogenéticas y socio genéticas, entonces todos estaríamos propensos a la complejidad cultural. O dicho en palabras de Bourdieu, el habitus es el sentido práctico de lo que hay que hacer en determinado momento. Ese sentido práctico de los que hay que hacer, es condición constitutiva de todo sujeto actuante o agente actuante y los mestizos del Biobío, o sus padres españoles de bajo pueblo, rápidamente se dieron cuenta de lo que se debería hacer en esa territorialidad compleja del Biobio, para permanecer con vida, primero, y después para constituir una sociedad con sentido para tener una buena vida. Porque como dice Bourdieu, el habitus es historia incorporada porque, este sentido práctico o especie de habitus es ,historia hecha naturaleza, Y, por lo tanto, olvidada en cuanto tal, el habitus es la presencia activa de todo el pasado del cual es producto: por consiguiente, le confiere a las prácticas su relativa independencia con respecto a las determinaciones externas del presente inmediato. Es la autonomía del pasado actuado y actuante que, al funcionar como capital acumulado, produce la historia a

⁷² La paradoja es que Bourdieu comienza su devenir como etnógrafo y sociólogo construyendo toda su matriz conceptual en ese profundo y extenso trabajo de campo que significó su etnografía de Kabília, en el norte de Argelia, una sociedad de pre modernidad ejemplares, pero a la vez productoras de complejidades que le sirven a Bourdieu para construir las conceptualizaciones centrales de su propuesta sociológica. Así, los gérmenes o anuncios de habitus, campo, sentido práctico, distinción aparecen en por ejemplo en Sociología de Kabília. Y en sus trabajos posteriores, se manifiesta a cada instante su deuda situacional e histórica con el pueblo Kabilio y su estadía en Argelia, además de su natal y muy campesina región de Bearn.

⁷³ En interpretaciones más domésticas y nacionales, esta calidad argumental se llena además de prejuicios francamente abominables. Como por ejemplo que la pre modernidad cunado esta bañada de mestizaje y amancebamiento, produciría descontroles biológicos y culturales que marcarían tendencias personales de proclividad a la violencia. Por lo menos leyendo ciertas interpretaciones históricas de los mestizos del Biobio, pareceríamos estar en presencia reconstruida del ser barbárico que tanto molestaba a Sarmiento y al general Cornelio Saavedra, cuando la Pacificación de la Araucanía.

partir de la historia, asegurando de este modo la permanencia en el cambio que constituye al agente individual como mundo en el mundo.⁷⁴ Eligiendo esta perspectiva, nos parecía que la cultura y sus complejidades estaban disponibles para todas las sociedades, pasadas y presentes y por ello emprendimos una búsqueda del origen de los conceptos de Pierre Bourdieu en su Kabilia etnográfica. De allí regresamos con algunos ejes. Ellos nos parecieron necesarios para construir un esquema analítico que considerara, a lo menos, cuatro grandes entradas de análisis para el desarrollo de un esquema de análisis teórico.⁷⁵

a) *La cuestión de la etnogenesis reche-mapuche*: Una primera gran vertiente es el análisis de la ancestralidad reche mapuche, que como ya hemos dicho, es la gran incógnita de su formación social. Podemos establecer conjeturas más o menos fundadas respecto de su desarrollo como cultura civilizatoria y establecer por analogía lo que ella representó como cuerpo originario de representaciones, imaginarios y habitus vinculantes de la configuración social mapuche.⁷⁶ Bengoa ha señalado, con rangos y evidencias de suficiente prestancia, que este antiguo pueblo mapuche exhibía una matriz civilizatoria, que lo colocaba en la primacía de poder territorial en esta parte del continente amerindio. Sus formas organizativas de familia ampliada, organizados mediante lebos y ayllarehue, con una matriz cosmogónica religiosa de suficiente complejidad como para integrar los ritos y cosmovisiones de matriz universal para todos los pueblos de la humanidad. Así, estamos en condiciones de sostener que los pueblos de mapuches de base extendida por los campos del sur, constituían y constituyen una plataforma de relaciones sociales de tramas y densidades variables por territorios, con atributos suficientes, como para hablar de ellos como el sostén civilizatorio indígena de la inminente conquista. Es decir, lo que hace posible que la conquista se mantenga como acción de poder y control, es precisamente la reciedumbre de esta trama comunitaria, flexiblemente constituida y con estructuras de reproducción social, lo suficientemente consolidadas por centenares de años. Repitamos acá lo que consideramos el mejor resumen descriptivo de los que presumiblemente era la sociedad mapuche antes de la conquista:

(...) hemos tratado de demostrar que la sociedad mapuche estaba conformada por grupos corporados, con diferencias de status aunque el poder de sus

⁷⁴ Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2010, *Cap. Estructuras, habitus y prácticas*, pp. 84-105 *passim*, parafraseando pp. 91-92

⁷⁵ No debería parecer extraño que al señalar un camino para ver e introducirnos en el campo estemos tomando posición. Una analista de Raymond Williams señala que “*escribir es siempre alinearse, en la medida en que este acto siempre estructura, implícita o explícitamente, una selección específica, efectuada a partir de un punto de vista también específico. En ese sentido, toda forma es una toma de posición, una declaración de principios, realizada en condiciones que, evidentemente, no hemos elegido*” María Elisa Cevasco, *Para leer a Raymond Williams*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2003, p. 23.

⁷⁶ Los estudios antropológicos son persuasivos para demostrar que existió un pueblo mapuche desde Copiapó al sur, con variaciones e integraciones mestizas en grados diversos y que fue sometido por efecto de la conquista a grados diversos de mestizaje, en donde ellos desarrollaron múltiples estrategias de resistencia, desde la integración, colaboración hasta la lucha abierta, mezclada con periodos de paz negociada. Al respecto Tom Dillehay señala que el pueblo mapuche podemos suponerlo heredero de un largo linaje de pueblos “prehistóricos” que data de por lo menos de hace 40000 años atrás, según las excavaciones arqueológicas de Monte Verde. Otros señalan que este pueblo es el dominante después de haber integrado a varios otros linajes de los cuales podemos rastrear orígenes y hallazgos arqueológicos en variados sitios en la zona centro sur del país. Ver Tom Dillehay, *Monte Verde: Un asentamiento humano del pleistoceno tardío en el sur de Chile*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2004.

autoridades, salvo el del padre de familia, tenía escasa fuerza. Constituían unidades territoriales vinculadas a través de una lengua común, con una tradición cultural que les llevaba a considerarse integrantes de ese grupo étnico, diferenciándose de quienes deambulaban entre los valles cordilleranos y las zonas más bajas, de ambos lados del cordón andino o navegaban por las islas al sur del canal de Chacao. Divididas en linajes antagónicos, la falta de un derecho procesal y de jueces les impulsaba ejercer, mediante verdaderas “vendettas”, la justicia en forma comunitaria. Sin embargo, a fin de impedir un permanente estado de “guerra de todos contra todos”...disponían de diversos mecanismos que les aseguraban la persistencia de la paz...Uno de ellos, quizás el más importante, era la exogamia que les permitía forjar numerosas alianzas basadas en vínculos de parentesco por afinidad... Este hecho derivó hacia la partición de clanes totémicos en la región comprendida entre los ríos Itata y Toltén donde imperaba un sistema de doble filiación ... El núcleo de la estructura social mapuche descansaba en la familia extendida, con un modo de producción doméstico... que dejaban escaso margen excedentario y, por ende, pocas posibilidades para la especialización. La base económica se apoyaba en un sistema mixto agrícola-ganadero... que les aseguraba una autosuficiencia alimenticia y proveía de materias de primas para nutrir los telares donde confeccionaba prendas de vestir y abrigo. Complementariamente cazaban, pescaban o recolectaban frutos silvestres. La adquisición de ciertos bienes como la sal, plumas de ñandú, pieles de pumas y animales marinos, algas o mariscos ahumados, fomentaba la creación de redes de intercambio basadas, esencialmente, en principios de reciprocidades que, a su vez generaban interrelaciones entre los habitantes de los sectores cordilleranos, el valle central y la costa. A ello obedecía, en gran medida, la relativa homogeneidad cultural observada por los cronistas tempranos entre el río Aconcagua y el Golfo de Reloncaví⁷⁷

Esta larga cita de quien consideramos una voz autorizada desde la antropología y la historia, y que tempranamente ha descrito la sociedad mapuche, nos releva de la tarea de repetir lo que se ya se ha dicho entre los especialistas. Para nosotros esta “cultura ordinaria” en términos de Raymond Williams, es el soporte sobre el cual se pliega o comienza a desplegarse el mestizaje de los últimos cinco siglos de historia de los territorios culturales, y que finalmente será reconocida como la configuración social múltiple de Chile. La configuración social mapuche y su cultura, en su curso de ordinario desempeño, plenamente adecuada y estratégicamente construida para enfrentar el medio ambiente, desempeñó el sostén de sobrevivencia que hace posible la emergencia de una especie de “configuración social” del Biobio Maulino. A este primer espacio social de pliegue mestizo, constitutivo de otras mezclas pretéritas, se adosan también los otros pliegues culturales europeos de los siglos siguientes y que continúan cursando sus procesos en la contemporaneidad de la transculturación. En ellos el habitus como historia y como condición de posibilidad jugara su juego transformativo.

⁷⁷ Osvaldo Silva Galdámez, “Guerra y trueque como factores de cambio en la estructura social. Una aproximación al caso mapuche”, en Economía y Comercio en América Hispana, Serie Nuevo Mundo: cinco siglos Numero 5, Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, 1990, pp. 83-85.

Para nosotros, la cuestión cultural mapuche, es entonces, un conjunto de relaciones sociales, que lejos de ser reemplazadas o suplantadas por la matriz europea, se constituyen en un soporte de conjunción de otras alteridades, que son constitutivas de los procesos de mestizaje y de colonialidad. Ellos mismos se transforman. O como dice Nathan Watchel “...se trata de un proceso de larga duración en cuyo término los indígenas de la Araucanía, a fines del siglo XVIII, se parecen poco a sus ancestros del siglo XVI, aun cuando no han dejado de cultivar su diferencia asimilando la alteridad: los reche se han convertido en mapuche”⁷⁸ En efecto, algo de profundas consecuencias estaba ocurriendo en la situación de la configuración social mapuche y ello comportó una influencia decisiva para la constitución del pueblo mestizo al norte del Biobío o al sur del Tolten, o entre medio de los lebos mapuches y por supuesto en la interioridad misma del mestizaje mapuche. Había comenzado un proceso de intensos pliegues mestizos y de despliegues y repliegues socio culturales, que marcarían para siempre a las etnias en interpenetración cultural compleja.

b) *Pliegues de Mestizaje Cultural ampliado:* Los grupos de linajes corporados mapuches, no solo establecieron una lengua común. Ella se estructuró a torno a una concepción cosmológica, que conforme se suceden los estudios y las interpretaciones, establecen una base razonable para presumir la existencia de un pensamiento filosófico mapuche reche, que establecía una cosmovisión sobre la base de una relación ancestral con la naturaleza. La cosmogonía mapuche, estableció vinculaciones interpretativas con el ciclo completo de la vida y de la muerte y mediante ellas construyó constelaciones de sentido que estructuraban una compleja conjunción de linajes como configuraciones sociales. Se constituyó en una configuración cultural, que a juicio nuestro, desarrolló una capacidad de resiliencia y adaptabilidad dialéctica a los cambios del medio, como muchos han dicho, sino que logró desarrollar una singularidad que impidió que a éstos pueblos se les caracterizara con las generalizaciones antropológicas de tan profusa ocurrencia en el sur andino. Como dice Boccara:

(...) no hay duda alguna de que los amerindios del centro sur de Chile plantean un verdadero problema al etno historiador: ¿Por qué y cómo estos grupos se opusieron con éxito a las múltiples presiones (militares, políticas económicas y religiosas) de un invasor que desplegó toda clase de invenciones para someter a un enemigo tan resistente como escurridizo?”⁷⁹

Dice Boccara que esa interrogante rápidamente fue superada por la pregunta por los términos mapuche y resistencia, Y así, este mismo autor nos plantea como respuesta la existencia plausible de una etnogenesis, concepto que nosotros adoptamos, no solo para explicar al pueblo reche mapuche, contertulio permanente de nuestros labradores del Biobío Maulino, sino que construimos un término cómplice, el de sociogénesis para explicar la emergencia de una sociabilidad que hemos llamado popular. Esta gavilla de *etnogenesis reche-mapuche* y *socio génesis biobense maulina*, nos parece a nosotros, de una enorme productividad explicativa, precisamente para entender que la primera interrogante de Boccara solo es posible de ser explicada por la comprensión de la pareja de grandes procesos acontecidos en la territorialidad meridional de Chile. En efecto, las

⁷⁸ Nathan Watchel, prefacio a *Los Vencedores, Historia del Pueblo Mapuche en la época colonial*, de Guillaume Boccara, Santiago de Chile, Línea Editorial II HAM, 1998, p. 11.

⁷⁹ Guillaume Boccara *Los Vencedores, Historia del Pueblo Mapuche en la época colonial*, Santiago de Chile, Editorial HAM, 1998, p. 14.

dos configuraciones nunca fueron queridas ni deseadas por la colonialidad española: la una por bárbara y la otra por vagabunda y malentendida, para decirlo en breve. Las dos configuraciones, entonces, recurrieron a la sobrevivencia ampliada de intercambio y reciprocidades, que lejos de separarlas como entidades enemigas, las unió en una amplia red de mestizajes múltiples entre el río Itata y las riberas sur del Biobío y desde San Pedro hasta Arauco y desde Chillán hasta Antuco en la precordillera. Los labradores y los reche mapuche, ambos en procesos intensos de mestizaje, construyeron entre el siglo XVII y el XVIII, una intensa madeja de relaciones de complicidad, negociaciones e intercambios múltiples y también de violencia sobre la base de maloqueos y entradas guerreras. Sobre esa compleja urdimbre de configuraciones sociales, una cultura se desplegó reconfigurada, la mapuche y la otra construyó, en un corto periodo de tiempo, una estructura *de sentidos* en el territorio del Biobío y el Maule, que le permite amasar una identidad, que logrará una diferenciación con la colonialidad oficial española: *la cultura Biobense Maulina del bajo pueblo mestizo labrador*. Por ello, es que hemos venido planteando que las fronteras del Biobío se convierten en un espacio social de conjunciones y conflictos culturales, que no solo debe ser entendido como un campo de poder en disputa física y cultural de españoles con mapuches, sino que también de la irrupción e insurgencia de un “tercero mestizo”, que paulatinamente se apropia y reconvierte la zona de su habitar, en un espacio local de identidad territorial. En definitiva, es una historia de conformación de un germinal campo cultural con áreas de relación social inestables y a veces nómadas, que se desarrollan en la historicidad propia de un territorio que se configura en sus relaciones coloniales dependientes de una lejana centralidad primada de Santiago y Lima.

c) *Vertientes del pliegue de mestizaje mapuche*: Como ya lo hemos dicho⁸⁰ el pueblo mapuche se vio envuelto, en un proceso de transculturación, colonialidad y mestizaje, sin parangón en la historia de los pueblos precolombinos en esta parte del territorio. Sus vertientes se originaron, a lo menos, desde los siguientes afluentes a) la producción de una conducta colectiva organizativa guerrera y de resistencia para afrontar el peligro de la dominación, que ya había comenzado con la presencia inca en el borde norte de su territorio. Ello obligó a los mapuches a realizar esfuerzos de coordinación de los distintos linajes, lo cual, al parecer, no era una práctica frecuente en su historia como pueblo. Estos linajes se ven obligados a establecer un toqui de guerra, con atribuciones para la dirección del conflicto y con ello se estableció un principio de poder supra territorial, que como se sabe, está en la base de los procesos de construcción de señorialidad. Algo de esa señorialidad, se constituye en los territorios que se insurreccionan frecuentemente durante el siglo XV, y que tienen su culminación en la liberación de 1598 con el desastre de Curalaba. Allí estabiliza y se desarrolla una red de ayllarehues, con el objetivo de mantener la contención de los españoles en un borde fronterizo que se consigue establecer en el borde fronterizo, sobre todo partir del parlamento de Quilín, b) como es común oírlo y leerlo, el mestizaje es también biológico y es una condición de sustentación de las nuevas configuraciones de europeos que interviniendo en la hueste privada de conquista, desarrollan muy luego, vinculaciones de adaptabilidad para sustentar sus existencias, sobre todo cuando la gran mayoría no accede a las riquezas que parecían de fácil consecución. En esta parte del confín de las indias, la tarea de colonización adquirió rápidamente la necesidad de

⁸⁰ Ver Informe de Investigación N° 1, *Conceptualizaciones sobre el mestizaje, análisis crítico*, Apartado 2 *El mestizaje, las andanzas latinoamericanas de un palimpsesto*, p. 42 y siguientes.

reemplazar el modo de apropiación de riqueza minera por el modo de sustentación agrícola pastoril, y en ese punto, la masa de mestizos, comenzó a desempeñar su papel principal como soporte demográfico de los poblamientos constituidos o reconstituidos sobre la base de los pueblos de indios o asentamientos originarios de indígenas, c) es un mestizaje “político”, en la medida que desarrolla una adaptabilidad sistémica, desde la resistencia abierta hasta la “subordinación ascética”⁸¹, con todas las gradientes intermedias que es posible desplegar como pueblo obligado a la subalternidad y a la rebelión semi permanente, que son las características que despliega con ocasión del epítome de tal mestizaje político, cuales son los parlamentos de negociación de la gobernabilidad con los jefes militares y religiosos españoles, d) Y por supuesto es una conjunción y encabalgamiento de culturas religiosas de larga duración, al friccionarse las ideas europeas oficiales de la religiosidad católica, pero también, suponemos, de sus contradictores de amplio espectro, no solo de reformistas, sino de culturas paganas de la “Europa indígena”. Todas ellas pueden estar cumpliendo una matriz de significaciones y produciendo de esta manera un peculiar mestizaje religioso, que finalmente se construirá en medio de la conquista y con la respuesta variopinta de la resistencia mapuche; e) Y finalmente, una vertiente radicada en un mestizaje de pliegues realizados en la cotidianeidad ordinaria, mediante las trayectorias de circularidad cultural diaria y cotidiana, con las cuales los mapuches introdujeron, adaptaron, sincretizaron, modificaron, y reorganizaron sus propias costumbres y las costumbres que observaban en el conquistador, para producir una serie consecutiva de habitus en nuevos campos de poder. Desde allí se construyeron las nuevas formaciones culturales mapuche, los nuevos modos de vivencia, mediante los cuales configura y reconfigura su subsistencia, construyendo en cada instante, y hasta hoy, *circularidades culturales*⁸² para otorgar sentido a la existencia.

d) *La cuestión mestiza popular o la sociogénesis Biobense Maulina*: Francois Rabelais, por allá en el siglo XVI, desarrolló una larga obra que le consumió 30 años de su vida. En ella, Gargantúa y Pantagruel, en medio de fiestas, “modos grotescos” y risas carnalescas estableció la existencia de un modo popular de vida que emergía desde las múltiples profundidades de la edad media. Aquellas que habían sido vistas como épocas oscuras, resultaban que a la postre eran tan importantes para constituir el renacimiento. La risa y la grosería de la plaza pública, junto al pregón y la sociabilidad popular, emergían como el modo de vida que por centurias había preservado y reproducido el pueblo en sus múltiples expresiones. Ya hemos dicho lo que nos parece el mestizaje y ese mestizaje en las tierras en el sur de la capitanía General del Reino de Chile y en eso, que desde el 1600, se constituyó como la tierra de la frontera del Biobío.⁸³

Por ello no debería resultar extraño que nosotros hablemos de la constitución de una cuestión popular en las profundidades de la mezcla mestiza, que se suscita en un campo particular y diferenciado de la conquista de América, en el extremo sur y en tierras

⁸¹ Utilizamos aquí esta expresión de que José Bengoa utilizó para caracterizar la conducta subordinada de los inquilinos del valle central. Nos parece adecuada caracterizar cierta franja de respuestas mapuches, que operando desde la subalternidad elaboró una expresión de resistencia desde la pasividad y la indiferencia. Nosotros creemos que ella es expresión de esta subordinación ascética. Ver José Bengoa, *Historia social de la agricultura chilena*, Ediciones Sur, 1991.

⁸² Usamos la clásica noción de circularidad cultural de Mijaíl Bajtin, que desarrolla para explicar la noción de mezcla entre “baja” y alta cultura” y que nosotros aquí asociamos a la colonialidad y centralidad que desde un primer instante intenta instalar la cultura europea.

⁸³ Hemos expuesto estos antecedentes en Informe de Investigación N° 1.

incógnitas hacia las cuales nadie quería venir. Aquí, en ese territorio que habitado por los mapuches, es invadido por la conquista y mediante ella se produce la mezcla de lo popular europeo y amerindio, con lo amerindio que se resiste en múltiples formas. Iniciar desde aquí un planteamiento sobre la cultura, nos parece un punto de partida y una mirada para ver, que puede arrojar destellos no vistos por ese inmenso caleidoscopio que significó la conquista.

Nos parece que la sociabilidad popular universal, que tan bien describe Rabelais y de la cual beben Cervantes y Shakespeare, son indicios de una fuerza configurativa del renacimiento occidental y no solo de la elite que finalmente lo posee. La acción carnavalesca no es episódica y los autos sacramentales en Amerindia tenían que luchar para neutralizar la paganización del acto litúrgico por parte del pueblo mestizo y por parte del pueblo indígena. Siempre perdieron.

Así consideramos que la cuestión popular mestiza que se configura en el Bío-Bío, no solo ahí por cierto, posee una tremenda fuerza expansiva cultural. Es constitutiva de culturas, y de bucles culturales expansivos. De subjetivaciones que emprendieron un camino fértil de estructuración de la ideología y de las conciencias del hombre "colonial" de este territorio. Es, por tanto, una manera de recuperar una cultura o una mezcla de culturas o un mestizaje con nuevas cataduras, para entender que allí la sociedad no era la expresión de la simplicidad y que esta fuera por tanto, posible de ser explicada por unilaterales argumentaciones historizantes o estereotipadas. Realizar un estudio cultural de este territorio de amalgamas y pliegues, es también un esfuerzo por entender una nueva forma de realizar una crítica cultural histórica.

e) *La cuestión de la gubernamentalidad colonial del siglo XVIII*: Foucault nos provee de un concepto de amplio alcance y que sustituye la idea clásicas sobre estatalidad, gubernalidad y otros que pretenden dar cuenta de aquel particular fenómeno, mediante el cual se constituye el control del Estado y la burocracia como una rama especializada para administrar la gestión de éste sus nuevos roles de sostén de nuevas relaciones sociales sustentadores del capitalismo. Dice Foucault que la gubernamentalidad es:

Con la palabra «gubernamentalidad» quiero decir tres cosas. Por «gubernamentalidad» entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad. En segundo lugar, por «gubernamentalidad» entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no ha dejado de conducir, desde hace muchísimo tiempo, hacia la preeminencia de ese tipo de poder que se puede llamar el «gobierno» sobre todos los demás: soberanía, disciplina; lo que ha comportado, por una parte, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otra, el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que por «gubernamentalidad» habría que entender el proceso o, más bien, el resultado del proceso por el que el

Estado de justicia de la Edad Media, convertido en los siglos XV y XVI en Estado administrativo, se vio poco a poco «gubernamentalizado»⁸⁴

Nos parece que definida de esta manera encontramos mayor sostén conceptual y heurístico para alimentar una interpretación de los sucesos del periodo que analizamos en el territorio del Bío-bío y de su naciente ciudad primada de Concepción, como expresión de esa gubernamentalidad colonial, que pretende imponerse a todo un territorio, que está siendo disputado con las parcialidades mapuches y sus innumerables lebos, rehues, toquis y mocetones y su extendida red de vinculación clientelar paraestatal o para gubernamental. Dos son los sucesos que marcan el periodo: la expulsión de los jesuitas que estamos analizando como elemento del componente de la cuestión mestiza religiosa y la instalación de la ciudad de Concepción, como trama urbana dominante, que es en definitiva expresión de la dominación de lo civilizado sobre lo bárbaro y sobre lo indio, en una expresión paradigmática de los nuevos tiempos del despotismo ilustrado

⁸⁴ Michel Foucault, “La gubernamentalidad”, en *Estética, Ética y hermenéutica*, Editorial Paidós, España, 1999, p. 195.

APARTADO III:

EL BIOBIO MAULINO COMO CULTURA

POPULAR... ¿EN QUE SENTIDO?

SINTESIS DEL APARTADO: Hay un indicio acerca de una estructura de sentimiento que cruza la cultura del Biobio Maulino: su inocultable halo de independencia y autonomía, expresiva de un lenguaje y talante de displicencia frente a la relación con la pirámide del poder general de la colonia. Es verificable en todas las visitas de los cronistas viajeros y de las vistas inspectivas de los burócratas coloniales y de sus autoridades eclesiásticas. Algo no calza con la servidumbre y vasallaje que debería imperar en, se supone, unos ordenados habitantes analfabetos e incultos pobladores de éstas, las últimas tierras de su majestad imperial. Al revés, cada vista inspectiva abomina, no de una supuesta y endémica violencia, que a juzgar por ciertos historiadores, era pan de cada día, sino porque cada relación de la sociabilidad del Biobio Maulino, es apreciada por sus inspectores como de una insoportable altivez. Esa altivez es molesta para el orden y no se comprende que pobres habitantes de ranchos pajizos, exhiban con orgullo su autonomía y se presenten al extranjero como poseedor de un cierto don que nadie les ha concedido. Esta altivez insoportable pareciera ser una parte expresiva de un modo de ser. Así lo relatan todos los que muestran esta condición. Pretendemos indagar esta condición a partir de una vieja hipótesis respecto de la cultura popular de larga data y antiguos ciclos de resistencia. Aquella que algunos autores señalan que es característica de la cultura popular europea medieval campesina, y que encuentra miles de expresiones para expresar su contestación al orden. La cultura, señalada como popular, contendría un componente de resistencia, no siempre observable ni apreciable. Quien dice esto es Bajtin y por ello lo tendremos como referencia constante en este apartado, para tratar de indagar esta condición del pueblo Biobense Maulino: su talante de alegre e irónica contestación al orden borbónico, que se les trata de instalar en el siglo XVIII. Al igual que lo ocurrido con el pueblo mapuche, que reafirman un nosotros a partir del rechazo de un extraño conquistador, acá el pueblo que habita a campo traviesa se habría construido como “clase viviendo junta”, cuando comienza a percibir la presión del orden colonial.

EXORDIO.

(...) cultura...antes había significado, primordialmente, el cuidado del crecimiento natural” y luego, por analogía, un proceso de formación humana. Pero este último uso, que había sido habitualmente una cultura de algo, se modificó en el siglo XIX para hablar de la cultura como tal, una cosa en sí. En un primer momento llegó a significar “un estado general o hábito de la mente”, con estrechas relaciones con la idea de la perfección humana. En segundo lugar, significaba “el estado general del desarrollo intelectual, en el conjunto de una sociedad”. En tercer lugar, aludía a significar “todo un modo de vida material, intelectual y espiritual”. Como sabemos también llegó a ser una palabra que a menudo suscitaba hostilidad (...)

Raymond William
Cultura y Sociedad ⁸⁵

⁸⁵ Raymond William, *Sociedad y Cultura. 1750-1950. De Coleridge a Orwell*. Buenos Aires. Nueva Visión, 2001, p. 15.

1. LA CULTURA BIOBENSE MAULINA.

Las *pueblas del Biobio Maulino a campo traviesa*, distintas y distinguibles de los poblados coloniales y de las ciudades primadas coloniales, tienen derecho a reivindicar su existencia y por tanto el derecho a poseer y recordar una cultura. Por al menos tres razones fundamentales a) En una acepción fundamental, la cultura es en el Biobio del siglo XVIII, en primer lugar el cuidado del cultivo y el crecimiento natural del trigo, el maíz y las parras que construyeron un hábitat para vivir. Por ello la cultura biobense está atravesada en este siglo y antes, por estos tres componentes culturales del cultivo que lo constituyen como pueblo, b) Tempranamente la oralidad de la configuración social biobense se construyó en un lenguaje de celebración, de sentidos y saberes, que nosotros desde la contemporaneidad la nombraremos como la cualidad cultural de la mente pulsada hacia la igualdad de los labrantíos campesinos y la pulsión hacia la vida justa en una religiosidad autoconstruida y, c) Cultura en el Biobio y el Maule en el siglo XVIII, es también advertir la presencia de costumbres en común, que se construyen comunitariamente y es también la constitución de una clase de campesinos labradores mestizos con un atributo de distinción signado por el Don, que reconoce un nosotros de igualdad en una clase, costumbres y comunidad, que son la vida misma para este territorio que se constituye tempranamente como configuración social.

Las evidencias históricas y socio-antropológicas expuestas en los apartados anteriores están señalando que la configuración social emergente de la conquista constituyó un nucleamiento social de características más complejas, que la mera sumatoria de identidades españolas e indígenas. En estricto rigor, se constituyó un mecanismo de apropiación de la realidad social histórica construida, que transmutó en una realidad sincrética, primero, para desarrollar posteriormente un escalamiento sinérgico de relaciones sociales, que hibridaron un mestizaje comunitarista de pliegues de mestizajes.⁸⁶

El momento de la conquista es el tiempo en que se enfrentan dos campos culturales con representaciones plenas de “habitus”, que establecen la confluencia de dos tiempos distintos, en donde ninguno de ellos, durante todo el tiempo y en cualquiera circunstancia, actúa mediante algo así como una teoría de la acción racional (unos para conquistar oro y plata y los otros, siempre para mantener la posesión de un territorio invadido), como tampoco son poseedores de una conciencia, respecto de la especial temporalidad histórica que son capaces de producir en ese friccionamiento.

⁸⁶ Para este efecto, hemos probado el despliegue de las conceptualizaciones de Bourdieu, para tratar de explicar el fenómeno de la mestización en este territorio fronterizo. Para ello se acudiría a sus clásicas nociones de campo y habitus, para analizar la especial dinámica y matriz de interacción social, que resultó del friccionamiento de la conquista territorial. En la conceptualización de Bourdieu, para analizar la dinámica social, es necesario comprender el campo como el lugar que ocupan los distintos grupos y las relaciones que entre los mismos se establecen y, al mismo tiempo, comprender las formas de conformación de la subjetividad, es decir la constitución del habitus. Entendiendo a éste, como un conjunto de disposiciones duraderas que determinan nuestra forma de actuar, sentir y pensar. Ver Apartado I de este mismo Informe III.

Tanto uno como otro, son recuperados a sus habitus y disposiciones ancestrales y pese a ello, el tiempo de la fricción es también un tiempo plagado de incertidumbre social e histórica. No hay modelos ni mecánica teleológica que determinen sus acciones para responder a la contingencia. Solo los habitus los mantienen en la vida y en la supervivencia de las situaciones y acontecimientos. Se transita por el extrañamiento de un tiempo, que construye un conjunto abigarrado de prácticas sociales plenamente dispuestas a ser actuadas en completa indefinición y libertad de las circunstancias, que transitan con sus temporalidades pasadas y presentes.⁸⁷

En este punto, la historia de una cultura Biobense Maulina, se vuelve construcción de hipótesis sustentables para la imaginación histórica y para la sistematización de la sociología histórica o sociología de la cultura o bien de la antropología social, en definitiva de las ciencias sociales que quieran arribar a nuevos territorios culturales de investigación. ¿Qué es lo que reúne y como se agrupan estos grupos humanos para la sobrevivencia? Al parecer, nada distinto de lo que sucedía en otras circunstancias de construcción de asentamientos humanos: apelando a las condiciones naturales de sus habitus y estableciendo los agrupamientos germinales para reestablecer la vida cotidiana de reproducción de la vida familiar y social. ¿Pero eso es todo? Al parecer no. Como ya lo señalo Lévis-Strauss, la complejidad de estas sociedades estaba construyendo su propia madeja de complejidades tan importantes en profundidad, como aquella que venía llegando proveniente de la conquista.⁸⁸

A principios del siglo XVII, en números variables se nos ha planteado, que los españoles ascendían a 2000 o 3000 en un territorio, esencialmente desprovisto de comida y de manutención básica. Las mujeres españolas nunca sobrepasaron de 40 en ese periodo y las condiciones de sustentabilidad fueron deteriorándose por la incapacidad de fundar colonias autosustentadas. Mediaba un abismo entre los habitus de la hueste española y los habitus de las colonias del Mayflower. Aquí había también un

⁸⁷ Al respecto señalemos una vez mas lo que dice Bourdieu “...*El habitus, en tanto estructura estructurante y estructurada, involucra en las practicas y pensamientos esquemas prácticos de percepción resultantes de la encarnación_ a través de la socialización, la ontogénesis- de estructuras sociales, a su vez surgidas de trabajo histórico de generaciones exitosas (filigénesis). Afirmar esta doble historicidad de las estructuras mentales es lo que distingue a la praxeología que yo propongo de los esfuerzos por construir una pragmática universal a la manera de Apel y Habermas. Difiere de este ultimo, además, en su rechazo a la distinción burda y reduccionista, entre acción instrumental y acción comunicativa, distinción que es completamente inoperante en el caso de las sociedades pre capitalistas y que nunca se cumple por completo, siquiera en las sociedades mas diferenciadas. Para advertirlo, basta con analizar instituciones típicamente capitalistas, tales como regalos empresariales o las relaciones publicas). La praxeología es una antropología universal que toma en cuenta la historicidad, y por ende la relatividad, de las estructuras cognitivas, si bien registra el hecho de que los agentes ponen universalmente en funcionamiento dichas estructuras históricas...*”, Pierre Bourdieu y Loic Wacquant, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2005. p. 203.

⁸⁸ Claude Levi-Strauss señala a propósito de los sistemas de pensamiento y sus eventuales complejidades, mayores o menores: “*El pensamiento mágico no es un comienzo, un esbozo, una iniciación, la parte de un todo que todavía no se ha realizado; forma un sistema bien articulado, independiente, en relación con esto, de ese otro sistema que constituirá la ciencia, salvo la analogía formal que la emparenta y que hace del primero una suerte de expresión metafórica de la segunda. Por tanto, en vez de oponer magia y ciencia, sería mejor colocarlas paralelamente como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos (pues desde ese punto de vista, es verdad que la ciencia tiene más éxito que la magia, aunque la magia prefigure a la ciencia en el sentido de que también ella acierta algunas veces), pero no por la clase de operaciones mentales que ambas suponen, y que difieren menos en cuanto a la naturaleza que en función de las clases de fenómenos a las que se aplican*” Claude Levi-Strauss *El Pensamiento Salvaje*, Fondo de Cultura Económica, 2009, p 30.

mundo de dios que construir en la tierra, pero siempre había más voluntad de enriquecimiento, para volver en nuevas condiciones de “hidalguía”, con el oro de América. La voluntad de colonizar, nunca fue una condición constitutiva de capital social y cultural. La colonización de Pedro de Valdivia, siempre se ordenó mediante un patrón de instalación de señoríos y siervos. Nunca de colonos comunitarios en igualdad de condiciones. Por lo menos en declaraciones explícitas de alguna fuente escrita, no hay testimonios que avalen aquello. En esta parte del “mundo descubierto” no existen registros de tal voluntad. Era, a fin de cuentas una conquista.

Y entonces, solo cabe vivir en la vivencia de su mundo en el mundo, enfrentando el hambre del fuerte español, con sobrevivencia, la que se constituyó en una serie de actos conformadores de nuevos hábitos, realizados individualmente o en pequeños grupos, que encontraron acogida en las comunidades mapuches del entorno cercano. Y de ese modo sobrevino la emergencia de asentamientos humanos, las pueblas, predominante mestizas españolizadas, porque respondían al campo de poder de poder colonial, aun cuando esa relación fuera lejana. En última instancia, operaron los hábitos de de disposición exógena para construir familias, provenientes del pueblo mapuche y del pueblo español. Y allí se habría gestado el primer comunitarismo familiar, que estableció interfaces de aprendizajes hacia al sur profundo de la comunidad o espacio territorial del pueblo mapuche y hacia el entorno cercano de los campamentos militarizados de las oleadas sucesivas de contingentes españoles, que año tras año, desde la hecatombe sobreviniente a la victoria de Pelantarus, se reasentaban en el borde norte del Biobio y al sur del río Maule. Así, se construyen estructuras sociales, como un continuo entre los hábitos integradores de comunidades en trance de sobrevivencia y espacios sociales en trance de estructuración compleja de sociedades comunitarias. En ese proceso, que es a su vez un complejo de otros procesos sociales, se despliega la creación comunitaria y comunitarista de patrones de interacción social etno constituidas, desde procesos de hibridación endógenos y exógenos, acontecidos desde antes de la llegada de los españoles a los territorios de la plataforma oeste de la cordillera de los Andes. Así seguiríamos un planteamiento ya sugerido por Boccara, cuando señala:

(...) Es decir, que ya no se tiende a concebir las estructuras, como sistemas de determinaciones que actuarían sobre unos agentes sociales pasivos, ni tampoco, desde la perspectiva inversa del individualismo metodológico, se considera que los hechos sociales sean el resultado de la adición de las acciones de individuos cuyo accionar optimum dependería del grado de información que poseen. El objetivo que se ha dibujado paulatinamente ha sido el de analizar la manera cómo los agentes sociales, colectivos e individuales, participan en la producción, reproducción y transformación de las estructuras mediante una praxis y a través de la elaboración de estrategias de distinta índole (...)⁸⁹

De esta forma, la principal construcción social, que fueron capaces de desarrollar tanto las comunidades mapuches reche en proceso de mestizaje, que se resistían, como las que se integraban a los desplazamientos europeos, estaba constituida por las construcciones sociales comunitarias de sobrevivencia social, en un complejo de relaciones sociales adaptativas, mediante las cuales la historia de la cotidianeidad, se desarrollaba por medio de una praxis situacional histórica, siempre con valoración del pasado y con conciencia de un devenir, sustentado en ambas partes por una concepción

⁸⁹ Boccara, op cit. p. 23.

de mundo en trance siempre de renovación, sin “teoría de la acción racional”.⁹⁰ Digámoslo nuevamente, en clave Bourdesiana, solo comandada por los habitus y disposiciones.

Esta situación fenoménica de construcción social, establecía no solo un “campo social” de configuración de una nueva etnicidad indígena, sino que también desarrollaba un campo gravitacional mestizo, de igual importancia que el mapuche, algunas leguas al norte del reducto histórico del Walmapu. Este, se alimentaba también de una situación originaria y estaba obligado a desarrollar una base de relaciones sociales, para sustentar la permanencia de la vida. Este campo gravitacional mestizo, se permeaba de habitus, en proceso de mutación y de etnogenesis de una nueva culturalidad.

Esta, debería desarrollarse como un campo de apropiaciones pertinentes para desplegarse sobre una territorialidad social, que se constituía y reconstituía por efectos de las dinámicas de fricción y colaboración de las fuerzas generales en pugna. Los complejos de habitus sociales mapuches, establecían una red adaptativa al medio ambiente natural, social y construido y construía una sociedad sustentada en la condición exogámica y poligámica de una familia, que se emparentaba por línea materna y en esta relación social, se proveía de una mutación creadora con los habitus del bajo pueblo español, devuelto a ésta condición después de una breve estadía como soldado de una esporádica condición guerrera. Cuestión que también operaba para los mestizos enganchados en la América colonial desde Portobelo hasta el Paraguay, cuyos rastros sería posible de identificar en los pliegues del mestizaje Biobense Maulino.

Por ello, y en esto nos diferenciamos de Boccara, lo mestizo no es solo lo indígena. Lo mestizo se constituye también como una especial transculturación en el territorio de la frontera, que se alimenta y crea una condición popular mestiza. En el territorio, al norte de la territorialidad mapuche, se está constituyendo un pueblo mestizo, que es expresión de una conjunción étnica de dos o tres siglos. La condición mestiza, establece una condición identitaria renovativa, que alimenta la historicidad de dos configuraciones sociales, que nutrirán la condición popular posterior, que servirá de basamento de las configuraciones de territorios populares mestizos con ramajes descendentes creativos. Por ejemplo, el ramaje descendente popular constituido por el linaje peonal, labrador, proletario, poblacional y de múltiples identidades contemporáneas.⁹¹

Si existieron procesos de etnogenesis indígenas posteriores a la irrupción de los españoles, ¿por qué no podría constituirse un proceso de etnogenesis mestizo popular,

⁹⁰ Al respecto Boccara plantea “ (...) Es sabido que, durante el periodo colonial, los grupos indígenas que vivían entre los ríos Itata y Tolén, a quienes se los ha llamado equivocadamente “araucanos”, integraron muchos elementos exógenos a su sociedad y cultura. Junto con el caballo, el trigo y el hierro, acogieron en sus aldeas a un número considerable de individuos alógenos (cautivos, trásfugas, fugitivos), incorporaron el bautismo y la realización de parlamentos con los wingka (i.e. no-mapuches) a su tradición o admapu e integraron la cruz a su sistema simbólico, como también llegaron a integrar misioneros y capitanes de amigos a su sistema sociopolítico. Todas estas adopciones fueron determinando una serie de cambios tanto a nivel objetivo, en el campo de la economía y de las estructuras sociopolíticas, como a nivel subjetivo de la definición identitaria...” Guillaume. Boccara, *Lógicas Mestizas*, Instituto de Estudios indígenas, UFRO, Temuco, 1999, p. 25.

⁹¹ A nuestro juicio, las emergencias históricas de sujetos populares que ha analizado Gabriel Salazar, se constituyen en ramajes descendentes de la condición mestiza indígena y de la condición popular mestiza y que posteriormente mutan en su constitucionalidad para transformarse en campesinos, pobladores, vecinos o proto habitantes de ciudades neoliberalizadas en el siglo XXI. Pero no es un tópico que sea parte de esta tesis.

sobre el cual precisamente se desarrolla la historicidad de los asentamientos populares, entre los siglos XVI y actual? Hemos venido postulando que en la territorialidad de la frontera se constituyó un espacio pluriétnico, que desplegó una nueva configuración de habitus, en procesos de adaptación a los nuevos campos materiales y simbólicos, que se habían constituido en el proceso de fricciónamiento interétnico. Podríamos decir, entonces, que no solo lo mestizo es lo indígena, sino que lo popular es lo mestizo.⁹²

Al volverse mestizo lo popular, es esta transfiguración histórica-social, la que se desarrolla dinámicamente en el sistema social histórico, y que se constituye modelando sus contornos en múltiples espacios de campos sociales de hibridación y configuración de culturaciones⁹³ sucesivas y diacrónicas. Y cuando se vuelven populares, los mestizos, se alejan de la constitución de configuración étnica, porque por definición, es ésta conjunción múltiple, de múltiples hibridaciones lo que se constituirá en la cuestión popular en Chile.

Es este sentido, podemos concluir que la hueste indiana, marchaba a la conquista de nuevas tierras, con una urdimbre de “habitus y disposiciones” que conformaban una batería instrumental psicosocial para enfrentar la sobrevivencia, de carácter solariego campesina y que como modo de hacer cultural, trató de reproducirse en los nuevos territorios. Este se constituyó en una matriz de interacción social, que operó como núcleo de su praxis, que mediante procesos de transculturación, se fricciona con la matriz de interacción social del ad mapu, constituyendo sucesivas síntesis mestizas hasta el presente. La historia de estos territorios populares de fronteras, será la historia de sus transculturaciones,

2. MESTIZOS...Y DE UN MISMO ORIGEN DE LOS NATURALES, Y DE HABER PADECIDO TODOS IGUALMENTE DICHAS OPRESIONES

“(...) para el amparo, protección y conservación de los españoles, criollos, de los mestizos, zambos e indios, y su tranquilidad, por ser todos paisanos y compatriotas, como nacidos en nuestras tierras, y de un mismo origen de los naturales, y de haber padecido todos igualmente dichas opresiones y tiranías de los europeos (...)”⁹⁴

Tupac Amaru.

Los mestizos, cualquiera sea la definición, referencia o imaginario que con ella designemos nunca han contado para el desarrollo de propuestas de construcción histórica, a excepción de señalar que eran un peligro o un ser indeseado. Así, historiadores de todas las raigambres, han desarrollado una profusa batería de

⁹² Parafraseando a Boccara, Op. Cit.

⁹³ Entendemos por culturaciones a aquellos procesos de configuración simbólica, que los grupos sociales desarrollan, para establecer las relaciones de adaptación con los medios a su alcance: reflexión, vivencias y reproducción social de habitus y constitutivos de capital social, que progresivamente se refinan en capital simbólico.

⁹⁴ Boleslao Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación Americana*, Buenos Aires, Editorial Hachette, 1957, p. 151.

concepciones, lindantes en el estereotipo para nombrarlos sin constituirlos en sujetos y menos aún para imaginarlos como sujetos transformadores en una época y un territorio. Así, la nombradía de los mestizos y el mestizaje contiene en grados de variables aquellas nombradías que la propia historia oligárquica y republicana, ha colocado como estigma racista.⁹⁵ Hemos dicho que los mestizos y el mestizaje son un pliegue y despliegue histórico de las configuraciones europeas-español y amerindio. Y ello fue así en toda América y en forma intensa en la conquista y avance de Valdivia hacia el Sur. Los mestizos merodeaban en la Chimba algunos años después de la instalación de los españoles en Santiago y en Concepción, y eran parte del paisaje aldeano y de los fuertes que se habían establecidos en las ciudades de la conquista española. Formaron junto a los indios amigos, la mano de obra con la cual, la conquista y la imposición de la colonialidad se hizo posible.

Según las referencias que nos proporciona Ranahit Guha,⁹⁶ podrían ser también subalternos porque compartieron desde un primer momento la base de la pirámide social de la colonia en la frontera, no por sutilezas de pureza de sangre, sino por la solicitud económica de la conquista. Así compartieron, desde un primer momento, junto a los naturales la condición de fuerza de trabajo servilizada en las minas o en la domesticidad de la hacienda o encomienda. Solo podía haber dos o tres escapes: huir hacia el interior de la Tierra Adentro, como efectivamente muchos lo hicieron; refugiarse hacia el interior de la propia “tierra española o de dominio colonial” como también lo hicieron; o establecerse en una variedad de oficios, funcionales a la conquista, como lenguaraces, baqueanos, arrieros, capitanes de amigos, en dependencia directa de los poblados coloniales, como también lo hicieron muchos.⁹⁷

⁹⁵ Desarrollamos este tópico en el Informe I, Apartado II, *Las andanzas latinoamericanas de un palimpsesto*, por lo cual no abundaremos en planteamientos ya explicitados.

⁹⁶ Joseph Fontana, introducción para *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, de Ranahit Guha, Crítica, Barcelona, 2002. Señala: que existiría una resistencia en la subalternidad de unas clases que la historia ha ignorado. Esta noción de resistencia procede de la subalternidad común a todos los integrantes sociales de este campo y se distinguían netamente de la política de las elites. La historia tradicional contendría dificultades para sistematizar estas prácticas sociales. De esta forma son descritas a trazos gruesos como expresión rebelde de la espontaneidad y la improvisación, y en donde los rebeldes son siempre pintados como bandidos y fanáticos, o decimos nosotros para nuestro caso, como bandidos realistas, que seguían fanáticamente la voz de los curas de Chillán, Rere Yumbel o la voz de una “bestia de Quirihue como Benavides y compañía”, amén de los ya estigmatizados Pincheira.

⁹⁷ Es importante consignar que para nosotros también se configura en este espacio social una especial forma de colonialidad, que no siempre ha sido desentrañada por la historiografía y que éstos poblados coloniales, los antiguos: Concepción Chillán; y los nuevos, los de la política de fundaciones de Manso de Velasco, tiene el inocultable aroma de una colonialidad de nuevo tipo, que vienen a reemplazar aquella antiguas formas ancestrales de relación entre gobernador español y vasallos dispersos en el campo. Existiría, desde este momento una colonialidad dispuesta a maximizar la extracción de excedentes y entonces su dominación se realiza, construyendo subalternidad de nuevo tipo. Así correspondería usar en esta área un análisis como el que realizó Ranahit Guha para la India y que el manifiesto del grupo de estudios de subalternidad definía así: “*La comprobación de que las élites coloniales y postcoloniales coincidían en su visión del subalterno llevó al Grupo Sudasiático a cuestionar los macro paradigmas utilizados para representar las sociedades coloniales y postcoloniales, tanto en las prácticas de hegemonía cultural desarrolladas por las elites, como en los discursos de las humanidades y las ciencias sociales que buscaban representar la realidad de estas sociedades. El artículo inaugural de Guha en el primer volumen de la serie Subaltern Studies, publicada por el grupo a comienzos de 1982, enseña ya la pretensión central del proyecto: desplazar los presupuestos descriptivos y causales utilizados por los modelos dominantes de la historiografía marxista y nacionalista para representar la historia colonial sudasiática (Guha 1988: 37-43). En su libro de 1983 Elementary Aspects of Peasant*

Nosotros hemos elegido a aquellos mestizos que se asentaron como labradores y establecieron las bases de apoyo para el deambular de todos aquellos que transitaron en múltiples direcciones el territorio de la frontera.⁹⁸ Aquellos mestizos sedentarios, con casa de rancho con tierra y ramas o con adobe y tejas, se convierten en nuestro objeto de análisis como un pueblo social en movimiento. En movimiento, porque, en el trasiego de sus vidas históricas, van desarrollando múltiples identidades que han sido nombradas como bajo pueblo labrador, peón, campesino, matarife, arriero y otras identidades por venir. Desarrollaron y se vieron involucrados en activos procesos de mestizajes culturales, nombrados hoy día como hibridación, mezcla, transculturación, mezcla en la heterogeneidad, etc.

En la historia colonial, algunos mestizos tuvieron un trato ambiguo, porque ambiguo y dubitativo era el tratamiento normativo para la mezcla mestiza emergente. Era un fenómeno inédito por su velocidad y expansión. Garcilaso de la Vega es el representante de algunos de estos cientos de mestizos que fueron parte de la conquista española y que en sus orígenes, fueron acogidos por el padre español: Francisco Fajardo para Venezuela, Pizarro para el Perú, etc. Sin embargo muy pronto su número y expansión se convirtió en un problema político de legitimidad del Estado español para controlar una masa que crecía en el vientre del colonialismo y con las condiciones degradantes de todo colonialismo. Así, las nubes de mestizos, no accedieron a unas condiciones de habitabilidad de asentamientos humanos que los acogieran en condiciones de estabilidad. Pululaban en los alrededores de las ciudades y muy pronto las condiciones de explotación de sus madres, fueron también traspasadas a sus vidas y desde allí el inicio de su largo peregrinar por la explotación colonial. Y de ahí su peligro. Y por ello, su rápida estigmatización porque representaron un peligro para la gobernabilidad y la “policía”, que mutó en prejuicio social y en desarrollo de estereotipos para argumentar su marginalidad “esencial” de la sociedad española de conquista. Así, los mestizos desarrollaron distintas estrategias para superar estas condiciones. Algunos optaron por la asimilación y el blanqueamiento; otros por asumir la condición indígena de la madre y reivindicar desde allí su utilidad a la sociedad española como funcionarios o sacerdotes y otros asumieron eventualmente la insurrección y la rebelión como es el ejemplo de Tupac Amaru en el 1789.

Ya lo dijimos antes.⁹⁹ La extrema variedad de los mestizajes y de los mestizos, obligó al Consejo de Indias a desarrollar un acercamiento casuístico, respecto de cada una de las situaciones para las cuales fue requerido. Autorizó casamientos mestizos y después les colocó reparos. Estableció autorizaciones para acceder al sacerdocio y después las

Insurgency, Guha critica la parcialidad de los historiadores que, en su registro de los hechos, privilegian aquellos movimientos insurgentes que disponen de agendas escritas y programas políticos teóricamente elaborados. Tal insistencia en la escritura, anota Guha, delata el prejuicio de las élites nacionales y extranjeras que construyeron la historiografía sudasiática. Véase Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. “Manifiesto inaugural”, en línea 11 de julio del 2011, <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/manifiesto.htm>.

⁹⁸ La elección de la nombradía de mestizos tiene el doble objetivo de restaurar una condición objetiva de emergencia de una configuración social y también de recuperar esa condición en nombre de la denuncia de un racismo solapado y encubierto que recubre el planteamiento historiográfico para abordar un periodo y un territorio. Las referencias de la historia ocultan un análisis sistemático sobre el siglo XVII y en el siglo XVIII.

⁹⁹ Ver Informe de Investigación N° 1: *Conceptualización sobre el mestizaje, análisis crítico.*

reconvino. En esa extrema variedad, el mestizaje dejó de un ser fenómeno mencionado como extrañeza y se convirtió en un peligro político. De ser un problema político que afectaba la gobernabilidad, se transformó en un problema de política de gobierno. Simultáneamente, la guerra continúa en el Biobío. Mediante las Paces de Quilín, el imperio español, pacta por primera y única vez con una etnia pueblo, distinta a los Estados europeos y mediante ella fija límites a su territorio. Cualquiera que haya sido su intención real, se establece un precedente relevante. Pero la condición colonial persiste y se agiganta y el mestizaje pasa a convertirse en una relación social de dominio racial que avanza estigmatizando para dominar.¹⁰⁰ Entonces la elección del mestizaje como concepto para mostrar las realidades de los labradores, lleva implícito la decisión de comprenderlos como una *transculturación, culturación o cultura en movimiento* y desde esa perspectiva también entenderla como un encabalgamiento de campos culturales, con construcción de hábitos que trascienden y construyen trascendencia en tanto cultura de bajo pueblo.

Esta culturación mestiza, si se nos permite el neologismo, es el conjunto de objetivaciones y subjetivaciones que el mestizaje labrador, convertido en unidad económica de reproducción social, está obligado a desarrollar cuando se ve impelido a sentar plaza de campesino sedentario, cuando percibe y aprecia que están agotadas sus posibilidades de sustentación por medio de la extracción del oro y/o de la sustentación como soldado a tiempo parcial, en laguna plaza o fortín militar de la frontera. Ese proceso dialéctico de objetivaciones y subjetivaciones culturales, se convierten en patrones sinérgicos de interacción social, suficientemente efectivos y productivos para condensar prácticas sociales de sobrevivencia que significan la intervención creadora y transformadora de sus relaciones sociales. Se constituyen en un modo de existencia con costumbres en común discernibles, con una existencia singular y por tanto con capacidad de ostentar distinción en el amplio campo de la confrontación de la conquista y de la resistencia mapuche reche. Creencias prácticas construyen prácticas sociales, dinamizadas las dos por los hábitos que son configurados por el campo, es decir por aquellas relaciones objetivas e históricas entre posiciones ancladas en ciertas formas de poder y capital que se constituyen en el amplio paño territorial de la frontera. Así, es entendible el territorio del Bio Maulino, teniendo a Bourdieu como referencia inspiradora.

¹⁰⁰

Op. Cit, Apartado II: *Mestizaje, las andanzas latinoamericanas de un palimpsesto.*

3. SOBRE LA IDENTIDAD MESTIZA COMO IDENTIDAD BIOBENSE.

Pero cuando intentamos reconstruir al hombre, es necesario que reunamos el conjunto de las realidades que se parecen, se suman y viven a un mismo ritmo¹⁰¹

Fernand Braudel
Las ambiciones de la historia.

El problema de identificar la identidad mestiza es la misma que tiene identificar la identidad india. No sabemos cuando podemos hacernos cargo de una y otra. Por ello, a mi parece que en el panorama que Cornejo Polar denominaba de heterogeneidad y que Fernando Ortiz señalaba de transculturación,¹⁰² la mejor estrategia conceptual hermenéutica que podemos adoptar es otorgarle una calidad dialéctica al concepto de mestizaje, que irá jugando con sus componentes en ambientes históricos determinados, de acuerdo a las necesidades pervivencia de cada grupo social en particular, en situación de etnogenesis. Digamos aquí que lo que es válido para la etnogenesis indígena también es válido para una etnogenesis mestiza. El mestizo y mestizaje nos constituye como fundamento de la etnogenesis mestiza, dialéctica y que en espiral, desarrolla sus estrategias de pervivencia. El que esta *pervivencia* se desarrolle con una especie de resistencia y acción política, marcará la diferencia para la emergencia de su vocería política.

El mestizo en Chile, desde la *campesinidad* de este territorio, ocupará el lugar de la exterioridad, porque colinda, por su fenotipo y por sus conductas licenciosas, con el bárbaro. Así lo ve la colonialidad. Tendrá que “*quitarse las ojotas*” se decía hasta hace poco para que el campesino deje de mostrarse cerca del indio y con el indio. En ese camino, en Santiago, como sirviente y criado, podía dejar de ser indio-mestizo y ser alternativamente el “rotito Cámara” de Blest Gana en la novela Durante la Reconquista o el “roto alzado” que colocará miedo a las noches de la república. Ese roto alzado es bandido o vagamundo que hay que “domesticar”. Por eso en Chile el sujeto mestizo no es un criollo, el criollo se autodefinirá blanco. El mestizo será obligado a abandonar su ligazón con la etnia mapuche, cuando deje de ser nombrado como mestizo en las actas bautismales. A fines del siglo XVIII, solo habrá españoles en las parroquias y curatos y muy pocos indios. Ya se están acabando y muchos, dirán los curas, se han cristianizado. Ello significa que de algún modo son cristianos nuevos y pueden, con tolerancia de la colonialidad del poder, ostentar algo así como una pureza de sangre, en donde la religiosidad impuesta en la pila bautismal impondrá la decencia a los millares de amancebamientos y sus consecuencias que la iglesia constantemente denuncia. También el temor a dios y la unción de los sacramentos trabajará para que aquellos barbaros se conviertan en pobladores honrados. Cuando ser pobre era sinónimo de vagabundo y bandido, este pobre colonial o “neocolonial republicano”, no podía no ser bandido o estar propenso a aquello. Por eso, era mejor que ingresara a la hacienda y al fundo y con ello, ser representado por el patrón que cuidaba de él y su familia. Así, podía civilizarse y ser “hombre de bien”. Y de paso satisfacer la tasa de ganancia hacendal, que aunque

¹⁰¹ Fernand Braudel, *Las ambiciones de la Historia*, Editorial Crítica, Barcelona, 2002, p. 100.

¹⁰² Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, op. cit.

baja en comparación con la de los hacendados mercaderes, representaba su única posibilidad para convertirse en gente de bien y respetable, aunque dominada servilmente por la relación domesticadora de la hacienda. Sin embargo, muchos otros, la mayoría, optaron por elegir una alternativa de libre asentamiento en la campiña y elaboró sus condiciones existenciales para no abandonar su ligazón con la tierra. Allí se le encontró y se le sigue encontrando en su proyecto inconcluso de campesinidad autónoma, hasta el día de hoy.

Por ello la cuestión de la identidad mestiza es una cebolla que acepta desgajos históricos de variado tipo. Desde luego no es una esencialidad perdida ni menos una retahíla de postales folclóricas. Ya lo hemos dichos. Es una cuestión de mestizajes plegados y desplegados y es transcultural. Entonces, la mezcla es diádica en Chile y en algunos paños territoriales es triádica si consideramos la presencia de esclavos negros. Podemos seguir alargando la lista de los sujetos de la mezcla ad infinitum, por cuanto los tiempos históricos se suceden y se traslapan y se vuelven a suceder interrumpidamente en el ciclo de constitución de los bucles identitarios, que objetivizan y subjetivan las relaciones que emergen de la estructura social y que a su vez la constituyen.¹⁰³ Dijimos que la interpenetración cultural compleja organiza la mezcla de los encabalgamientos del mestizaje como proceso constitutivo civilizatorio en Amerindia¹⁰⁴ Creemos que eso ocurrió en nuestro territorio de investigación.

¿Que da sustento al imaginario del colonizador colonizado que oficia de fuerza de trabajo del conquistador? Porque la pérdida de referencias opera para todas las partes que están carentes de sustentos umbilicales con el poder. Las crónicas que dan sustento a Colon o Pizarro son claras. Pero no lo son tantas para Gonzalo Guerrero, hasta el punto de decir “yo me quedo”¹⁰⁵. Adelantará en varios siglos al “eu fico”¹⁰⁶ del heredero de la monarquía lusitana, que estaba a resguardo en su colonia del Brasil. El sustento psicosocial proviene de una relación con un imaginario religioso y un imaginario social. Ambos son de matriz pagana o por lo menos en los siglos XIV y XV, de profundos movimientos heréticos y contestario en la sociedad medieval europea ¿Los que llegan con los sucesivos gobernadores de Chile están libres de esas contaminaciones? Creemos que no, Por decir lo menos, en las largas peregrinaciones a Santiago de Compostela, mas de algún rumor o cuento tipo “menocchio” debe haberse expandido como leyenda¹⁰⁷. Muchos “quesos y gusanos” pueden haber estado presentes cuando un

¹⁰³ En este sentido entendemos al bucle social como una secuencia ininterrumpida de prácticas-creencias sociales, que están proveyendo de estructuras y habitus a la configuración social y con ello construyendo su estabilidad y transformación.

¹⁰⁴ Norbert Elías señala en su clásica obra:” *Cuando se repasa la totalidad de los movimientos del pasado se observa que se trata de una transformación en una dirección muy determinada. A medida que avanzamos entre la multiplicidad de los datos aislados hasta encontrarnos con las estructuras y las coacciones de la interdependencia del pasado, se va dibujando claramente una armazón solida de procesos en la que se integran los datos desperdigados.*” Norbert Elías, *El proceso de la civilización, Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 617-618.

¹⁰⁵ Gonzalo Guerrero es el español apresado tempranamente por los mayas, que se integra a la comunidad indígena y adopta sus costumbres, esposa e hijos y cargos en la tribu. Cuando llega Cortez, se le ofrece la huida y reintegro a los españoles y el se niega señalando su clásico “yo me quedo...mire mis hijos sin son tan bonicos”.

¹⁰⁶ Recordemos que no hubo ruptura en el Estado brasileño al producirse la independencia en el año de 1821 y que fue el propio imperio portugués el que declaró la independencia de Brasil a través de Pedro I, cuando se negó a retornar a Lisboa y manifestó su famoso “Eu fico”, yo me quedo.

¹⁰⁷ Como es sabido, Carlo Ginzburg en *El queso y los gusanos: el cosmos de un molinero del siglo XVI* plantea a través de una microhistoria la reconstrucción de la vida de Domenico Scandella, llamado

mestizo labrador, tomó el guitarrón andaluz mozárabe y entonó con acento mapuche un canto a lo humano para contrarrestar el poder colonial que lo marginaba y lo segregaba a la condición de cosechero mal entretenido. Se construye un tiempo colonial centrado en la ciudad primada de Santiago y es por ellos que la historia de los mestizos debe hacerse necesariamente alejándose de la centralidad de Santiago. Las historias nacionales son historias endógenas o a lo sumo centro europeas, que reflejan una historia de espejos reflejos periféricos de la centralidad metropolitana. Por ello es que cuando se escribe desde Santiago, como un espejo que mira a Lima y allí otro que mira España y España, cuesta llegar al Sur y si se hace, el relato esta transfigurado por el efecto espejo de la colonialidad y la república y por tanto es un relato cansado, estereotipado y artificial.¹⁰⁸ Así, la historia siempre parte desde el damero español y desde la plaza de armas, aunque se hable desde unos supuestos plebeyos, que también significa asumir el lenguaje del dominador. La historia de los mestizos exige abandonar epistemicamente el positivismo, porque estamos ante una realidad huidiza y las leyes de causa efecto aquí se tornan inciertas y tampoco funciona eso de separar sujeto del objeto investigado. Cualquiera sea el investigador y su posición de clase en el campo en el que le ha correspondido actuar y por tanto crear y recrear sus habitus, siempre se sentirá interpelado por establecer un nuevo instrumental para poder ver lo extraño. Es lo que no hizo José Perfecto de Salas ni ningún representante de la colonialidad republicana, hasta hoy para mirar el mestizaje germinal del Biobio Maulino, antes de ser condenado al ostracismo del estereotipo estigmatizante.¹⁰⁹

.Por tanto, el desafío de reconstruir la sociedad y cultura del mestizaje campesino popular del Biobío, se desarrollará en una precaria existencia de fuentes escritas, porque los mestizos no escribían y cuando querían fijar sus expresiones para la posteridad, otros traducían sus palabras. Si, el desarrollo de su cultura, en esferas concatenadas y reconfiguradas, haciéndose y reconstituyéndose, solo tuvo como posibilidad de permanencia la sedimentación en la literatura oral. Allí, se encuentra los rastros de una cultura que existió y que nosotros llamaremos la “Cultura Biobense” que efectivamente accedió a una trascendencia cultural¹¹⁰.

Por ello adoptamos la decisión y definición de caracterizar a los mestizos del Biobio-Maulino como aquellos, soldados enganchados en España o en América, que

Menocchio, un molinero del Friuli, de cuya vida se tienen noticias gracias a las actas del proceso inquisitorial al que se tuvo que enfrentar por su planteo cosmogónico, según el cual la tierra habría tenido un origen lácteo y en el pululaban una clase especial de gusanos. La estrategia de Ginzburg es clara y así lo señala en el primer párrafo de su prefacio “*Antes era válido acusar a quienes historiaban el pasado, de consignar únicamente las «gestas de los reyes». Hoy día ya no lo es, pues cada vez se investiga más sobre lo que ellos callaron, expurgaron o simplemente ignoraron. « ¿Quién construyó Tebas de las siete puertas?» pregunta el lector obrero de Brecht. Las fuentes nada nos dicen de aquellos albañiles anónimos, pero la pregunta conserva toda su carga*”, Carlo Ginzburg en *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*, Ediciones Península, Barcelona, 2008, p. 9.

¹⁰⁸ A los conquistadores siempre le costó llegar a la frontera. Eran 10 o 12 jornadas llenas de sobresaltos para eludir las corridas de los ríos, los pantanos, los bandidos y vencer el temo a los puentes colgantes (2) que oscilaban en la precariedad de las “obras publicas” de la colonia del siglo XVII y XVIII.

¹⁰⁹ Ver Apartado V de Informe III de Investigación.

¹¹⁰ Trascendencia cultural, agregamos nosotros, aun cuando hayan sido sometidos por las operaciones bélicas y operaciones culturales de la neocolonialidad republicana criollista autodefinida blanca y heredera de la nobleza vasca, con prosapia inglesa por cruzamientos interesados con los mercaderes ingleses y posteriormente asumiendo el mito de ser señores nobles del valle central de Chile en su calidad de Amos, Señores y Patricios.

proviendo del ejército español, con real situado como imaginario de paga, se asientan en las tierras disponibles, que están siendo conquistas o transadas con las parcialidades mapuches de las inmediaciones del fuerte de La Concepción en Penco. Y que mediante ese proceso, se produce al mestizaje subsecuente con la etnia mapuche, que termina por constituir como gravitante el mestizaje cultural y social. Decimos social, por cuanto las fuentes bibliográficas, muestran persistentemente que las redes sociales, comienzan a atravesar los mecanismos de pervivencia y desarrollar un campo cultural campesino, a partir del mestizaje. Ninguno ha dejado de ser mestizos, ni por fenotipo ni por mezcla cultural y social.

Por ejemplo, los pehuenches, se observan en Antuco desarrollando un activo intercambio con los habitantes de la pequeña localidad que se forma en los alrededores del fuerte de Trubunleo. Comercian animales que traen a medio camino de la cordillera, junto con la sal en bloques, que es insustituible para el desarrollo de las saladuras de carnes. Los pehuenches, que algunas veces maloquean, y permanentemente comercian vituallas y vicios, hacen posible el desarrollo de una economía regional que comienza a constituirse a fines del siglo XVIII como un potente especie de polo de desarrollo”.¹¹¹

Ese conjunto complejo y amalgamado de relaciones sociales, normadas hasta donde era posible por algunos parlamentos, terminaron en un cruce y mezcla, del cual nos habla Gruzinski.¹¹² Los mestizos desarrollaron micro sociedades distantes del cura y del centro primado de Concepción y desarrollaron una cultura que los identificó y los diferenció. Ese mestizo labrador, se constituyó como campesino hasta el punto que lo permitió la pequeña porción de tierra que habitaba y que a comienzos del siglo XIX evidenció signos de agotamiento por desequilibrio de ambiente natural y carga demográfica.¹¹³ Pero esta descampesinización, agravada por las guerras de la independencia, no significaron el desaparecimiento de estas micro sociedades de mestizos labradores campesinos. Subsistieron hasta hoy día y están presentes como culturas residuales en el territorio, pero como imaginario popular se diseminaron por todo el país como culturas subyacentes que rodean la condición cultural mestiza del bajo pueblo en Chile. Así lo ve Frezier en 1714:

*(...) la Concepción está situada en un país que no solamente abunda de todas las cosas necesarias para la vida, sino de infinitas riquezas; con efecto, de todas inmediaciones de la ciudad se encuentra muy bien oro, particularmente a cosa de doce leguas hacia el E. en un parage llamado estancia del Rey, de donde se vanean por medio de estos lavados aquellos pedazos de oro, pero que en el país llaman pepitas, encontrándolos de ocho y diez marcos de peso y de muchísima ley. También hubo tiempo en que lo sacaban de las cercanías de Angol...*¹¹⁴

Ese oro también les restó fuerza de trabajo a los hacendados del Valle Central y propiciaba intensas corrientes de migración hacia las tierras del Biobío y el Maule,

¹¹¹ Ver Informe de Investigación V: *El Biobío Maulino como Economía campesina*.

¹¹² Al respecto ver Apartado II *Las Andanzas latinoamericanas de un palimpsesto* en Informe de Investigación N° I.

¹¹³ El territorio del Biobío y el Maule, experimentó un sustantivo crecimiento demográfico en esta época.

¹¹⁴ Frezier, Amadee Francois, *Relación del viaje por el mar del sur a las costas de Chile i el Perú*, Santiago de Chile, Imprenta Mejía, 1902, p. 144.

sobre todo en el siglo XVIII, tiempo, en donde la paz se hizo estable y el comercio reemplazó definitivamente a las malocas y a las entradas. Y por tanto, las levadas se hicieron poco frecuentes y la tierra permitió “arranchamientos y amancebamientos familiares” que produjeron una estabilidad social para el desarrollo de estas microsociedades mestizas campesinas. El amancebamiento devino “costumbre en común” para ira y denuestos de la iglesia. El paganismo emergía en tierras del Biobío y el Maule, recordando las costumbres cercanas de la Tierra y las costumbres lejanas de los solariegos de España. Este mestizaje se desarrolla en condiciones de libertad a campo traviesa. Así lo señalan el Jesuita Molina en su Historia y también, al pasar, lo reclama Góngora, al señalar que se desplazan a este lugar vagabundos, porque según él, la frontera llama a la marginalidad social.¹¹⁵

En este punto, estamos en condiciones de elaborar nuestra propia concepción de mestizaje para abordar nuestra investigación: El mestizaje en los territorios del Biobío-Maulino, es el proceso mediante el cual los grupos de ex tercios españoles, desarrollan microespacios de sociabilidad en medio de asentamientos humanos mapuches, por medio de contactos de colaboración, reciprocidad y violencia negociada, que paulatinamente crean un campo de pervivencia social. Esa *sociabilidad de relacionamientos culturales* desarrolla un complejo de relaciones sociales que constituyen un campo como espacio social y territorio, que construye un ámbito de códigos culturales, diferenciables y distinguibles, que surgen de la creación adaptativa a un medio ambiente natural, social y construido. Unos y otros, en esa sociabilidad se clasifican y se distinguen, diferenciando y diferenciándose en una trama de tomas de posiciones para la competencia por los recursos, para la reproducción de la vida y de sus respectivas sociabilidades familiares y comunitarias de rangos ampliados. En medio de ese entramado surgen y se desarrollan los mestizos.

El mestizaje y el mestizo son visible cuando la sociedad establece una distinción social, generalmente en clave de discriminación o segregación social colonial, En los territorios del Biobío Maulino, el poder colonial, evidencia dificultades para establecer la normalidad colonial. Esta normalidad colonial global es discriminatoria para los mestizos. Siendo el mestizaje y los mestizos los únicos asentamientos humanos que han ejercido soberanía de dominio sobre este territorio del Biobío Maulino, el poder colonial esta imposibilitado de calificarlos como tales en connotación segregadora. No puede hacerlo, en tanto esos labradores de campo traviesa, son los únicos milicianos a los cuales puede recurrir en caso de urgencia mayor por insurrección mapuche o por las injurias de mocetones mapuches agavillados y concertados para la depredación. Por tanto, siendo ellos la única sociedad y sociabilidad disponibles, son nombrados españoles. Los mestizos labradores del Biobío Maulino son los “*otros españoles*”. Compartirán junto con los mapuches la base de la pirámide social del territorio como espacio social y campos de poder.

Unos y otros, a ambos lados del Biobío, estarán desarrollando procesos de etnogenesis y sociogenesis. Estos procesos son capaces de objetivizar las relaciones sociales que están estructurando sus campos, que a la vez son subjetivizadas en imaginarios, discursos, saberes y deseos. Cada campo construirá discursos para dar cuenta de sus prácticas sociales. Y en ese proceso crearán también un imaginario popular labrador campesino. Uno de ellos, es manifiestamente sinérgico para movilizar la imaginación de los

¹¹⁵ Hemos discutido el estereotipo de Góngora en el apartado V del Informe III de Investigación.

procesos de hibridación acontecidos. Por ejemplo la urdimbre de imaginarios que se plasmaron hasta hoy en las gredas de Quinchamalí:

(...) A unos treinta kilómetros de Chillán, en el camino hacia la costa, junto al Itata, está Quinchamalí. Hoy es un pueblo campesino, agrícola. Antes fue un antiguo asentamiento indígena. Durante la Colonia, fue reducto mapuche. Las mujeres aborígenes dejaron sentada su fama de centro alfarero, habilidad y arte que han mantenido las loceras, generación tras generación, hasta llegar a las actuales... Los alfareros aborígenes se congregaron en Quinchamalí porque aquí encontraron los elementos que necesitaban para su trabajo, las tierras vegetales, la greda, las plantas que proporcionan las tintas... Su nombre procede, precisamente, de un arbusto que servía a la antigua farmacopea herbolaria de los indígenas. Cuando los conquistadores llegaron a esta región, encontraron que los mapuches practicaban la cerámica, la cestería y los tejidos tal como en el resto del país, pero la primera con mayor habilidad. Esa tradición artesanal se conservó muy pura hasta hace poco tiempo. La mayoría de los utensilios y artefactos domésticos usados por la población de esta región son todavía del mismo tipo que los que encontramos en las tumbas mapuches, donde los cadáveres eran colocados junto a vasijas y alimentos para las necesidades del largo viaje. También se encuentran en esta cerámica las huellas de la influencia posterior española: en la cerámica zoomorfa, en las mujeres con guitarra, en los dibujos de flores... Las artesanas de Quinchamalí están divididas en dos grupos y la marca divisoria es la línea férrea que atraviesa el pueblo. Al lado norte, camino hacia la escuela, viven las loceras que hacen 'juguetería', objetos pequeños y que se caracterizan por las formas más modernas. De este grupo surgió Prosperina Venegas, creadora del "chancho-alcancía". Al lado sur de la línea, camino a Santa Cruz de Cuca, entrando por el Callejón de las Ánimas, viven las loceras que trabajan las formas más antiguas con las técnicas más tradicionales. Bajo las arboledas, junto a los guindos, las mujeres de Quinchamalí pasan diariamente largas horas sentadas en el suelo, con las piernas cruzadas, amasando la greda en este oficio de siglos que en sus manos... se transforma en arte. La alfarera trabaja, conversa, da órdenes a los niños. A su lado hay una batea de madera con la greda cruda y molida. Al otro lado una callana con arena fina y lavada para dar firmeza a la greda. Al frente, una tinaja con agua. Como quien amasa pan, esta alfarera amasa su greda sobre un tablón inclinado hasta darle consistencia firme y uniforme. Pacientemente va acumulando la greda, que se cubre con paños húmedos. Cuando tiene preparada una cantidad adecuada, comienza el trabajo creador donde las manos son pura sensibilidad. Usan sólo las manos para dar las formas. Sólo al final utilizan espátulas de madera o conchas de choro para suavizar las irregularidades que deja la mano. Las formas creadas van colocándose a la sombra de algún árbol o bajo algún techo para que se "oreen". Una vez que han perdido la mayor parte de la humedad, se pulen con piedras suaves. En ese momento se hacen los grabados o decoraciones con una punta de hueso o de palo duro. Después se procede a la 'quemada' de las piezas preparadas días antes. El interior se llena con 'rescoldo' y luego se cubren con brasas y ceniza. Si la pieza es fina, no se la pone en contacto con las llamas. Como el cocimiento cambia el color de las gredas, no siempre se puede estar seguro del que tendrá en definitiva a menos que se conozca bien la composición de las tierras usadas. Cuando se quiere obtener alfarería negra se

emplean gredas libres de óxido de hierro que es el que da el color rojo a la cerámica de Pomaire, y la quema se hace con leña verde, que produce un humo espeso y pegajoso que ennegrece la superficie. En Quinchamalí la técnica del ennegrecimiento es diferente: una vez enrojadas al fuego ordinario, las piezas se secan y se envuelven en paja de trigo que, al quemarse, las ahuma y las deja como azabache. Después de enfriadas, se pulen. La última etapa de este trabajo es la decoración. Estas mujeres usan caolín y tinturas de origen vegetal que se aplican con pinceles hechos por ellas, increíblemente primitivos. Los motivos decorativos que usan son, en su mayoría, aportes post hispánicos y se refieren a flores y a motivos geométricos.¹¹⁶

Esta descripción relata, precisamente, la cuestión de la presencia del campo de larga duración y su encabalgamiento con la cosmogonía mapuche, con la conquista, pueblo de indios, naturaleza, ritualidad, adaptabilidad, mestizaje, técnicas que se reciclan hasta hoy y la presencia de huellas e indicios para sustentar un lugar que se constituye y reconstituye como campesinidad popular. Así identificamos el proceso de mestizaje y los mestizos del Biobío que hoy continúa invariablemente¹¹⁷

4. LOS MESTIZOS LABRADORES DEL BIOBÍO: “UN PEQUEÑO GENERO HUMANO”.

José Martí señaló en 1877 que la conquista de América fue el arribo de una civilización devastadora: dos palabras que siendo un antagonismo constituyen un proceso. Fernández Retamar dirá en 1990 que: “*lo que tampoco podemos negar es que de resultas de aquellos hechos brutales, y de las luchas que viejos y nuevos oprimidos iban a sostener en estas tierras, brotaría en ellas lo que Bolívar, en uno de sus muchos rasgos geniales, llamaría un “pequeño género humano”, es decir otro avatar de la humanidad*”¹¹⁸

Con propiedad puede decirse que los mestizos de América son este otro avatar de la humanidad y con esta palabra se comienza a nombrar la realidad polisémica de otra humanidad que surge sin avisar, colándose por los intersticios de la conquista y desarrollando realidades que llenan de estupefacción al conquistador y queriendo controlarlas las identifica a todas ellas con el nombre de mestizos y mestizajes. Desde ahí en adelante, el vocablo adopta múltiples formas y nombra infinidad de procesos, recibe críticas lacerantes por su sola presencia en los siglos de la colonia, para adoptar formas suaves, sin filo, en su versión aceptable de mestizaje criollo o de mezcla ignominiosa producto del amancebamiento que es concomitante a la conquista, pero que se esconde como la vergüenza pecaminosa.

¹¹⁶ Hernán San Martín, *Nosotros Los Chilenos*, Editorial Austral, Chile, 1970, p. 12.

¹¹⁷ Ana García entrega su testimonio como locera y pobladora de Quinchamalí (...) *Las casitas están sumergidas entre arbustos, parras que asoman en el camino, crecen y se multiplican al lado sur de la línea del tren que va de Chillán a la costa. Allí es donde viven las creadoras de la loza grande, y más al norte, atravesando la línea, se agrupan la "jugueteras", que se dedican a la loza artística. A reproducir las más variadas figuras de animales. (...) —Y de ahí nomasito soy yo, Ana García Figueroa, hija y nieta de locera y de mi abuelito Carmen García Sepúlveda. Aquí en Quinchamalí hacen nata las García, las Caro y las Romero. La cosa se estila entre primos y parientes. Pero viene de repente un mozo de afuera y se casa con una locera, y agrega nuevo apellido*”, “Anita García, locera, entrevista por Luisa Ulibarri en 1973”, en línea 17 de Febrero del 2011. <http://hem.spray.se/harold.durand/guit.html>.

¹¹⁸ Fernández Retamar Roberto, “América, descubrimientos, diálogos”, *Revista Araucaria de Chile* N° 47-48, 1990, p. 26.

El mestizaje se condensa en miles de expresiones, siendo más o menos intenso en las múltiples espacialidades de América. De allí la polifonía de mestizajes para clasificarlos y la tendencia a desahuciar el término por inoperante para cambiarlo por otros que deberían dar cuenta de ese amalgamiento cultural innominado, difícil de domesticar con fronteras lingüísticas. Para nuevamente volver a decirlo de la manera original... América se constituyó de mestizajes y los mestizos desarrollan y siguen desarrollando ese “otro avatar de la humanidad”. Tal ha sido ese avatar de la frontera sur del imperio de los españoles desde el siglo XVI. Desde que Alonso de Ercilla cantara la gesta y tragedia de una conquista a sangre y fuego, un territorio al sur del imperio, en el antemural de pacífico, se convirtió en una frontera de guerra y mestizaje que finalmente en el siglo XVIII devino en una zona de negociaciones con periodos de paz más frecuentes y prolongados, que finalmente amalgamaron las condiciones para una transculturación de ida y vuelta entre españoles y mapuches.

En ese territorio en los bordes del Bío-Bío, convertido en frontera por medio de la acción de resistencia de Pelantarus en 1598, se desarrollaría el hábitat de la más poderosa y persistente fuente de mestizaje de lo que sería más tarde el territorio de Chile. Este será nuestro teatro de operaciones culturales en el cual intentaremos demostrar que en los sistemas sociales mestizos, diversos y heterogéneos, se habrían constituido componentes de capital social, como expresión de múltiples cruzamientos culturales, apropiaciones y adaptaciones sinérgicas y dialécticas, que con los influjos de modos prerromanos de constitución medieval de ciudades, pueblos y villorrios solariegos españoles, establecieron las primeras conjunciones de una cultura mestiza.

Esos modos psicosociales, adaptativos y creadores de asociatividad villana, que en la España del siglo XV y XVI constituirían modos transculturales de concebir y entender el mundo, en disputa y fusión permanente entre las cosmovisiones cristianas, andaluz mozárabe y morisca musulmana. Estos modos de producir y reproducir la cotidianeidad, también habrían migrado y asentado en la expresión variopinta de los campos culturales de los primeros contingentes de aventureros conquistadores. Planteada esta hipótesis, se señala que en la frontera meridional de la conquista, en el sur de Chile, este campo cultural originalmente diádico, peninsular e indígena, y que se mestiza por periodos sucesivos en los espacios dominantes de la conquista española, es obligado por la fuerza de la guerra y confrontación a desarrollar un territorio de frontera, que se constituye también en un territorio de confrontaciones negociadas, después de la derrota militar de los españoles. El hambre y la trashumancia de ese territorio, unido a la extrema precariedad de los modos de subsistencia, habría establecido una cultura comunitaria que se constituye de manera central recurriendo a la cultura ancestral del pueblo reche-mapuche, que en sucesivos procesos de transculturación asentaron una identidad construida en los modos de hacer comunitarios.

En definitiva, se habrían constituido, no un “otro” mapuche sino que también un “otro” mestizo, condicionado por un campo cultural español, en proceso germinal de campesinización. Todos ellos, obligados a convivir en la subsistencia de la frontera turbulenta del Bío-Bío Maulino. Habría emergido un autodenominado país de abajo, en contraposición y en resistencia al país de arriba, encomendero-hacendal y dominante posesionado y monopolista de las tierras del valle central. Es un mestizo que reproduce una condición campesina, apropiándose de tierras o recibéndolas por merced o arrendamiento. Una impronta propietaria estará orientando su cotidianeidad y por ello rehuirá la relación social servil de inquilino, empleado o peón estable que la hacienda

dominante estará desarrollando en el valle central como forma de apropiación de la fuerza de trabajo. Parafraseando a Fernández Retamar también aquí se “producirá un distinto, pero no opuesto”¹¹⁹ a las culturas nutricias de la hueste española y del ad mapu mapuche territorial. Emitirá desde ese momento una señal cultural, diferente y única que nombrará una minúscula porción de humanidad, destinada y disponible para sucesivos y múltiples mestizajes. Al proponernos mirar de manera distinta el territorio del mestizaje en Chile, nos asiste también la idea de entornar una puerta a la universalidad de la mezcla mestiza. Diferente, pero no ajena a la universalidad del mundo.

También significa recuperar la historicidad de este territorio, lo cual implica recuperar la memoria cultural de asentamientos mestizos que desarrollaron una germinal vida campesina y que muy tempranamente fueron obligados al extrañamiento y desarraigo¹²⁰, producto de las guerras campesinas o mal llamadas “guerras de la independencia” que asolaron este territorio y que bajo la forma de guerras civiles larvadas o de conquista, se extendieron durante todo el siglo XIX., Ello produciría, en nuestra opinión, una especie de desaparecimiento social comunitario y un silenciamiento cultural que se extiende hasta hoy.

5. EL MESTIZAJE COMUNITARIO EN AMÉRICA LATINA.

Estas nuevas realidades humanas de la conquista fueron nombradas tempranamente como mestizaje. Uno de las voces principales en abordar un comentario sobre el fenómeno, Alejandro Lipchutz, señalaba hace un tiempo “*una de las primeras sorpresas que tuve cuando...me puse por primera vez en contacto con la vida espiritual de la América...ha sido ver el interés francamente hipertrófico que se cultiva...para sucesos y personajes históricos de muy poca o ninguna importancia...En este vaivén por personajes llamados “históricos”, éstos casi se olvidaron del principal personaje, verdaderamente histórico de nuestro continente-del indio y del mestizo, del pueblo*”¹²¹ O si lo mencionaron como tempranamente, lo hiciera Jinés de Sepúlveda, fue para adosarle al habitante de Amerindia una condición de hombrecillo y mono, que deben ser esclavos, porque así lo demanda el derecho de gentes, lo cual lleva consigo la pérdida de la libertad y de los bienes¹²²

Desde esa conspicua primera interpretación, los alegatos y tesis para explicar el mestizaje, sigue el curso de las luchas culturales y sociales. La ruptura en estas nombradías la provocan los propios designados, cuando comienzan a interpretar su condición. Sucede así por ejemplo con las insurrecciones comuneras de Túpac Amaru o con las de José Antonio Galán en Socorro, Colombia, que tempranamente colocan en movimiento a mestizos campesinos y que interpelando a los criollos de los pueblos alzados del Cuzco y Socorro le preguntan en la plaza pública “¿y su merced con quien

¹¹⁹ Fernández Retamar, op. cit. p. 30.

¹²⁰ Salazar señala que este territorio experimenta la más fuerte conmoción social productos de éstas guerras y que ello es producto de la máxima amplitud e intensidad que adquirió el proceso de asentamientos campesinos en el triángulo Chillán-Concepción-Los Ángeles. Ver Salazar Gabriel Salazar, *Labradores, Peones y Proletarios*, Santiago de Chile, Editorial LOM, 2000, p. 67.

¹²¹ Lipchutz Alejandro *El Problema racial en la conquista de América y el mestizaje.*, Santiago de Chile, Editorial Austral, 1963, p. 23.

¹²² Juan Ginés Sepúlveda, *Tratados sobre las justas Causas del a Guerra Contra los indios*, Marcelino Menéndez y Pelayo, 2 ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. 166.

está? ¿Con nosotros o con las malas leyes de nuestro amado Rey?”¹²³ Desde ahí en adelante, el concepto adquiere connotaciones múltiples y sirve para explicar aquellas realidades mezcladas que se resisten a la categorización absoluta de la clasificación imperial. También, durante el siglo XIX sirve para argumentar “nacionalidades” provenientes de “fusiones sociales biológicas y culturales” que superarían los conflictos de la conquista o del asentamiento del estado oligárquico.

Será en el siglo XX, cuando Gruzinski señala que el mestizaje es un fenómeno de múltiples carriles en donde ya no se trata de la búsqueda de esencialidades o mixturas arqueológicas, sino que debe indagarse la mezcla, incesantemente producida y que mostrada por ejemplo, en las prolíficas imágenes de la conquista en tierras de Mesoamérica, muestran desde un inicio la presencia de la asimilación, y una reinterpretación, que incluso se puede rastrear en los códigos “prehispánicos. Por supuesto esta propuesta, que coloca Gruzinski, deja finalmente al continente como un:

(...) laboratorio de la modernidad y de la post modernidad, prodigiosos casos de dobles y de replicantes culturales, gigantesco depósito de residuos en que se amontonan las imágenes y las memorias mutiladas de tres continentes-Europa,-África- América-, donde se adhieren proyectos y ficciones más auténticos que la historia, la América Latina encierra en su pasado algo con lo cual afronta mejor el mundo postmoderno.¹²⁴

Y nosotros decimos: y ese algo mejor, ¿será el pensamiento mestizo que surge y resurge desde que la monarquía católica desarrollara la primera mundialización ibérica en el siglo XVI? ¿Serán las conexiones históricas que están pendientes de realizarse, las pistas o carriles por donde los que ha estado separado por las historias nacionales de la universalidad, deberán finalmente mezclarse en la historia cultural del mundo, la historia mestiza del mundo? Así, en palabras de Gruzinski, las periferias nunca habrían sido tan periféricas y lo pretendido como auténtico puede ser un engaño¹²⁵ ¿Pero todo puede ser objeto de mestizaje?, Gruzinski señala que casi todo, menos el corpus teórico del imperio. Este representa una “esfera de cristal” que no admite intromisiones y brechas. Serán refractarios al mestizaje por parte del pensamiento local. A excepción claro está de aquellos territorios que no pueden controlar del todo. ¿Es el Biobío un territorio de estas características en donde el mestizaje operó de ida y vuelta con más intensidad que en otros lugares? Pero ¿cómo conciliar este lugar de observación que elige Gruzinski con aquel otro que nos plantea, por ejemplo Vasconcelos, cuando en Raza Cósmica señala la urgencia y necesidad de crear en un proyecto cultural y político de mestizaje que es asimilable a la interpelación que deja flotando Lipchutz para la¹²⁶ posteridad? A nosotros nos parece posible un mestizaje de las propuestas de interpretación para explicar nuestra negritud, indianidad, morenidad y mestizaje, que a fin de cuentas solo podemos pesquisar en procesos concretos de reproducción cotidiana de la vida de grupos y comunidades insertos en tales procesos.

¹²³ Germán Arciniegas, *Los Comuneros*, Santiago de Chile, Editorial Zigzag, 1960, pp. 97-125.

¹²⁴ Serge Gruzinski, *la Guerra del as Imágenes, De Cristóbal Colon a “Blade Runner”*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 215.

¹²⁵ Serge Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo, Historia de una mundialización*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010.

Ese conjunto de procesos sociales, estarían en la base del capital social histórico, que se constituye por la mezcla originaria del mestizaje como proceso cultural. En su interioridad, se desarrollan, a nuestro juicio, configuraciones culturales territoriales de las identidades que podemos interpretar como nacionales. Por medio de esta fricción cultural, se constituyen también campos de relaciones sociales inéditos y originales, que en América, nacen en el Caribe y que se reconfiguran, por toda la territorialidad continental, hacia el norte y hacia el Sur, adoptando diferentes y diversas expresiones y de la persistencia de esas relaciones, se producen transculturaciones de sedimentación variable, que serán constituyentes de madejas culturales, susceptibles de floraciones actuales y futuras, de acuerdo a las correlaciones de fuerzas y agentes sociales, que reposicionan esas identidades en los campos históricos.

6. ACERCA DE LA CONSTITUCIÓN DE LOS “OTROS ESPAÑOLES”: UNA IDENTIDAD SOCIAL TAMBIÉN “MESTIZA”.¹²⁷

España es desde el siglo X, una constante conjunción de modos diversos de construir y constituir las relaciones sociales y de poder político. Desde la estabilización centralista de la monarquía estatal, se comienza a derramar hacia el sur una constante expansión de dominio, que adopta múltiples estrategias para someter, cooptar, neutralizar, negociar y reprimir a distintos pueblos y comunidades, en forma de villanos, solariegos, señores feudales hasta concluir con la derrota de los reinos arábigos y someter a Andalucía. Punto culmine de este proceso es el que muestra el reinado de Felipe II. También, es un derrame hacia el sur de múltiples ensayos de constitución de relaciones políticas entre comunidad y Monarquía. Así, se construyen constantes socio políticas, y culturales atingentes a las sociabilidades comunitarias constitutiva de identidad, que finalmente emigran con los españoles. Colon y el consorcio de empresas que se forja del lado de él, desarrolló una activa política de reclutamiento que incorporó a nobles segundones y una mezcla de desheredados y proscritos de la España medieval en descomposición y de la España Monárquica en constitución. Una activa burguesía o proto burguesía se ha instalado en las ciudades y ha desarrollado también una fuerte política de alianzas, en algunos casos con los soberanos de los reinos, mediante las cuales ha negociado fueros ciudadanos, que le permiten desarrollar un incontrarrestable ejercicio de independencia urbana.

Dicho lo anterior, nos hacemos cargo de la necesidad de utilizar un instrumental teórico conceptual, que pudiera generar una productividad adecuada para explorar nuestro objetivo central, que es el campo cultural de las relaciones sociales de los mestizajes desarrollados en el territorio del Biobío Maulino. En esta perspectiva, nos parecía que incorporar la conceptualización de Bourdieu,¹²⁸ podía ayudar a desarrollar una línea explicativa que estableciera una argumentación aceptable para sostener nuestros planteamientos de intentar revalorizar al mestizaje como explicación de las relaciones sociales que a nuestro juicio, habían configurado estos campos culturales. Tales criterios se cumplían para nosotros, en Bourdieu y en tal sentido, pensábamos que es lícito

¹²⁷ En Informe de Investigación I sobre mestizaje, apartado III, *El conquistador de Chile como bajo pueblo mestizo*, nos ocupamos de este tópico que nos parece significativo para caracterizar el conjunto de disposiciones, hábitos y campos culturales, con los cuales se trasladaba el solariego del bajo pueblo español en su camino a las Indias.

¹²⁸ Esta cuestión la hemos abordado en el Apartado I *La teoría de los campos de Bourdieu: Claves y tensiones para entender Las fronteras mestizas de la cultura*, en este mismo Informe de Investigación.

volver a utilizar su, a éstas alturas, clásica proposición de entender los sistemas sociales por la tríada habitus-capital y campo. Si cuando hablamos de mestizaje estamos hablando de identidad construida nos parece que tal tríada, sugería la posibilidad de incorporarlas a la discusión del mestizaje en el territorio del Biobío como campo cultural con identidad histórica. De tal forma de nutrir la reflexión, según la cual la identidad en tanto posibilidad de reflexión del hombre sobre sí mismo, como proyecto inconcluso, se estructura sobre ejes ordenadores en torno a la identidad como singularidad, particularidad y universalidad, y que serían los tres ámbitos en las cuales podemos territorializar la discusión identitaria¹²⁹

Sostenido por tales afirmaciones, nuestra propuesta identitaria para comprender el mestizaje en el Biobio Maulino, podríamos resumirla diciendo que éste se constituye a partir de los procesos mediante los cuales los grupos se autoconstruyen como configuraciones culturales y a su vez, se constituyen en campos de fuerzas sociales, que actúan como ámbitos gravitacionales de energía social, que se ordenan en torno al particular juego del poder, que desde las prácticas sociales tribales, comunitarias o de ordenación en poblados coloniales, establecen un sistema de relaciones sociales, que construyen capitales complejos y diferenciados para los grupos e individuos. En medio de ellos, se producen habitus singulares y particulares, que constituyen la trama de los campos, que en definitiva orientan al sistema para el desarrollo de prácticas sociales de conservación, equilibrio y transformación. Esta última aflora, cuando al interior de algún campo, una fuerza social se torna disruptiva siendo capaz de generar una propagación desestabilizante, estamos en presencia de procesos de cambios de estructura, para cambiar las reglas del juego social. La transformación social también circula como cambio cultural, que siendo imperceptible, construyen y moldean las relaciones sociales configurándolas como campos culturales de larga duración, diferenciables y distinguibles.¹³⁰

En esta perspectiva, entonces, de manera general, el encuentro de sistemas organizados de campos culturales hegemónicos por uno gravitante y ordenador, podría ser asociado a la particular conformación de ciudades primadas o naciones dominantes, que en el orden moderno emergen a partir del siglo XV y XVI. Esa configuración tempranamente ordenada, en la unificación nacional de España por la monarquía católica, coloca unos años más tarde en fricción y confrontación a los tercios españoles con los pueblos reche mapuche de la frontera del Biobío. Los componentes militares, eclesiástico y monárquico establecen un conjunto de campos culturales y de capital

¹²⁹ Al respecto Grinor Rojo de la Rosa señala una categorización con la cual estamos de acuerdo: "Propongo que subdividamos el concepto de identidad en tres categorías y/o niveles diferentes, lo que estimo que debiera hacernos factible una mejor distribución a la vez que una ponderación más afinada de sus contenidos. Dispuestas en un orden que se desplaza desde un grado de menor a uno de mayor abstracción, esas categorías y/o niveles son la/el de lo singular, la/el de lo particular y la/el de lo general o, o si se quiere, aunque ello se preste a veces para regodeos metafísicos, la/el de lo universal..." Grinor Rojo de la Rosa, *Globalización e identidades nacionales y postnacionales ¿de qué estamos hablando?*, Santiago LOM Ediciones, 2006, p. 29.

¹³⁰ Para esta definición estamos inspirados en la propuesta de Carlos Matus, el cual en su tesis Doctoral del año 1978, propone considerar a los sistemas sociales como sistemas autopoieticos, en el sentido de la autopoiesis de Maturana y Varela. Dejamos constancia que sabemos los peligros de extrapolar conceptualizaciones que guardan su especificidad epistemológica en un ámbito y no en otro. Con los resguardos del caso, la caracterización que hace Matus nos parece sugerente para entender el cambio social en condiciones de sistemas sociales altamente fracturados por la lucha de clases y estructuras genotípicas de carácter capitalista. Ver Carlos Matus, *Planificación de Situaciones*, Fondo de Cultura Económica. 1980, México.

social, que resultan determinantes a la hora de la conquista. No existen campos alternativos de fuerzas, que sean una oposición real a la invasión y la conquista. Las excepciones son eso, excepciones y por tiempo acotados. Una de esas excepciones, resultan de los procesos de conquista de Chile. El primer contacto y la constitución de conciencia de explotación e invasión, preparan los ánimos del Desastre de Curalaba de 1598 y con ello se inaugura un proceso excepcional de confrontación, conquista y negociación por más de cinco siglos, a la fecha en proceso aun de desarrollo.

Nuestra tesis es, que este campo de disputa, que primero es territorial, para asegurar la dominación de un territorio pobre, pero necesario, se convierte a pesar de los españoles, en un campo de construcción identitaria, que hace visible y analizables los componentes que juegan en este proceso. Es decir dos configuraciones de campos culturales se encuentran, colisionan y se friccionan por siglos, estableciendo en ese proceso los elementos, a nuestro juicio, paradigmáticos, de una constitución identitaria popular, la del Biobio Maulino.

7. FORMACIÓN Y DESARROLLO DE LA TRAMA DE RELACIONES E INTERACCIÓN SOCIAL EN LAS CULTURAS MESTIZAS DEL BÍOBÍO.

Hasta aquí hemos postulado la idea que en el territorio de la frontera se condensó un fenómeno social de mestizaje. En ese territorio, se constituyeron fenómenos emergentes de asentamientos indígenas-españoles con predominio de unos y otros según las circunstancias y que conforme se asentaron produjeron una configuración identitaria, distinta de los dos afluentes originarios: el mestizaje había sentado dominio sobre una tierra de subsistencia en torno a los conjuntos de habitus y predisposiciones tacitas psicosociales, presentes en los dos pueblos. En ese terreno ecléctico y dialéctico y lleno de relaciones dinámicas, se constituyó un tejido comunitario, que recreó de manera distinta las normatividades culturales españolas o las cosmogonías mapuches. Fueron “familias amancebadas” que florecieron en la clandestinidad y que pronto fueron estableciendo un territorio de relaciones interétnicas, en donde ellas desarrollaron mejores condiciones para establecer espacios de comunicación comunitaria. Ese “acontecimiento”, exigió un tiempo lento de “larga duración”, que pretendemos sintetizar a partir de sus expresiones en la malla de relaciones y patrones de interacción social, que construyeron prácticas sociales campesinas y aldeanas desde el año 1750. Este es un tiempo de creación de pueblos y aldeas por parte de las políticas borbónicas y que permiten que surjan las aldeas de Coelemu, Portezuelo, Quirihue, Rere, Los Ángeles, Antuco, etc. en los partidos de Puchacay, Rere e Itata. Se establece y se consolida un sistema social, sin límites definidos, abierto y en activo intercambio económico y social con las fronteras indígenas del sur y del oriente cordillerano. Desde este lado del Biobío se estará configurando un sistema social campesino. Esta economía campesina se desarrollará con la familia como unidad económica creando una cotidianeidad de relaciones sinérgicas con la naturaleza y con los otros grupos indígenas con los cuales debe compartir territorio. Existirá así un funcionamiento peculiar y propio de esta interacción entre campesinos e indígenas, que no responde a la visión mercantil proto capitalista de la hacienda del valle central que se constituirá desde mediados del siglo XVII. En este territorio de frontera comenzará a surgir una economía campesina, en donde la unidad fundamental es el hogar como productor económico.

De esta manera, el territorio se constituye como una noción cultural y como un producto complejo de la existencia de un grupo social, que crea un ambiente

construido, producto de su habitar y que a la vez modifica un ambiente natural. Todo ello, por medio de un ambiente social, que se recrea en sus relaciones de cotidianidad, corporizando *habitus* socializables y disponibles para el intercambio cultural, expuestos a la reconfiguración en campos de capital social, institucional y cultural. Con estos requisitos de constitución, es que podemos proponerlo, como un concepto instrumental, para incorporarlo al análisis histórico de la memoria de un pueblo o grupo social. Es también un estudio cultural de prácticas sociales o como Bourdieu señala de una praxeología para entender configuraciones sociales. O como dice Le Goff...*”la nueva historia de carácter antropológico es una historia de hombres que no solo tiene ideas sino también cuerpo, de hombres que se alimentan, que se visten, que viven biológica y materialmente”*¹³¹ Así, este territorio estaría emitiendo, desde este tiempo, señales culturales, que en procesos de reconfiguración dinámica nos llegan hasta la contemporaneidad, envueltos en oralidad, poesía, canto y danza, también en *habitus* transhistóricos de larga duración.

Ellos, los *habitus*, provienen de una trama de relaciones sociales en las cuales se constituye la vida cotidiana de una sociabilidad comunitaria, que desde el siglo XVII va encontrando maneras y modos de orientarse en la intrincada madeja de los acontecimientos del mestizaje, la guerra y el vivir. Las expectativas de familias casadas en la ley de dios o amancebadas, se interaccionan con las expectativas de las parcialidades indígenas de un lado y otro del Biobío. El tiempo transcurre en la frontera al ritmo de las fricciones, negociaciones, parlamentos y maloqueos de uno y otro lado. Las expectativas de unos y otros, convertidas en tramas culturales y patrones de interacción social se constituyen en el espacio social de la cotidianidad. Y con esas prácticas sociales, que repetidas por su adaptabilidad al territorio se constituyen también en cursos de acción, y por tanto en creencias prácticas, que finalmente devienen en patrones de comportamiento campesino mestizo en la cotidianidad de la frontera. En esos patrones y tramas culturales se desarrollan estas prácticas sociales en territorios concretos, en tiempos definidos, con objetivos situados, utilizando desenvolvimientos con arreglo a una manera de hacer las cosas, muchas veces sujeta a los usos de la tierra del código del *ad mapu*¹³² Es decir, se desarrollaban expectativas comunes respecto del mejor modo de resolver las cosas y con ello se estabilizaban conductas colectivas, que germinalmente se constituirán en patrones de interacción social. Los patrones exitosos se convertirán en atractores de dinámica social y estabilizarán territorios de convivencia comunitaria. De igual manera, todo patrón de interacción social, tiene en su interioridad una capacidad de institucionalización social y también política.

8. FRONTERAS DEL BIOBÍO: UN ESPACIO SOCIAL CONSTITUIDO EN TERRITORIO DE AUTOSUSTENTACIÓN ECONÓMICA Y CULTURAL.

De esta forma, se desarrollan de manera informal, asentamientos humanos de mestizos, en toda la franja que bordea la frontera y que por un tiempo prolongado desde los fines del Siglo XVI hasta finales del siglo XIX, desarrollan una sociedad campesina mestiza, en los bordes de la sociedad oficial colonial y posteriormente “independentista”. Tales

¹³¹ Jacques Le Goff, *Entrevistas sobre la Historia*, Edición Alfons El Magnanim, Valencia, España, 1988, p. 61.

¹³² Nos inspiramos aquí en los planteamientos que realizaron los cubanos Pedro Sotolongo Codina Y Carlos Delgado Díaz en su Libro *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social*, Ediciones FLACSO, p. 118, disponible en www.clacso.org.ar

comunidades, subsistentes por el relacionamiento solidario con grupos sociales mapuches colindantes, se constituirán en el conjunto comunitarista del bajo pueblo mestizo, que comenzara a denominarse “país de abajo”. Cuando Gabriel Salazar da cuenta del desarraigamiento de masas de campesinos, después de 1810, también señala la importancia de su constitución original antes de esa fecha:

(...)Sin embargo, la zona donde la formación de asentamientos campesinos en ejidos de ciudad alcanzó su máxima amplitud e intensidad fue la comprendida en el triángulo Chillan-Concepción-Los Ángeles. Varios factores...confluyeron para producir esta situación. De especial importancia fue el hecho de que esta zona resultó ser el principal campo de batalla, no solo de la guerra de la Independencia, sino de las guerras campesinas que la siguieron. Durante todo el periodo 1810-32 se desencadenaron allí operaciones bélicas regulares e irregulares. Ninguna otra región del país experimentó una situación similar. La principal consecuencia de ello fue el desarraigamiento temporal pero generalizado de las capas campesinas **que se habían formado allí antes de 1810**. Grandes masas de gente pobre (“nubes de mendigos”) tuvieron que trasladarse de un punto a otro, buscando tierras, comida y estabilidad. Esto obligó a las autoridades municipales a “mercedar” o arrendar a gente pobre miles de sitios y huertos, y poblar y repoblar numerosas villas campesinas. El resultado fue que, hacia 1850, densas capas de pequeños propietarios rurales se aglomeraban en torno a las villas y ciudades, constituyendo, quizá la mayor concentración de campesinos de este tipo en todo el país.¹³³

En negritas, en este texto, queremos resaltar otro componente para sustentar nuestra hipótesis: el territorio de la frontera se había constituido en el lugar más activo de crecimiento demográfico mestizo campesino. Por su parte León planteara que: “Las formas predominantes de sociabilidad en la frontera mapuche del río Biobío durante el periodo colonial fueron modalidades determinadas por los intereses y pasiones particulares de una población que procuraba resolver su existencia sin involucrar al Estado.”¹³⁴ León establece de esta manera, a nuestro juicio, una vertiente explicativa intimista, que explica la frontera como espacio carente de civilidad, en donde la cotidianidad se desenvuelve casi anárquicamente, aun cuando señala sus resguardos cuando plantea que la reconstrucción historiográfica de la vida privada fronteriza se sitúa en un plano epistemológico incierto¹³⁵. De igual forma, Villalobos, ya había fijado sus coordenadas haciéndose parte de la corriente historiográfica de los estudios fronterizos e inaugurando tempranamente en el plano nacional una apreciación de este territorio como lugar de intercambios culturales. Por su parte Góngora dirá en referencia a este territorio:

(...) Durante la segunda mitad del siglo XVIII, el llamado Despotismo Ilustrado se caracterizó no solamente por medidas administrativas, fiscales, eclesiásticas y educacionales, sino también por una más intensa militarización, a fin de

¹³³ Gabriel Salazar *Labradores, Peones y Proletarios*, Santiago de Chile, Ediciones LOM, 2000, p.67. Las negritas son nuestras.

¹³⁴ Leonardo León, *Entre la alegría y la tragedia. Los intersticios del mundo mestizo en la frontera en: Historia de la vida privada en Chile. El Chile tradicional, de la conquista a 1840*, Santiago de Chile, Aguilar Chilena de Ediciones S.A., 2005, p. 269.

¹³⁵ León, op, cit., p. 270.

defender las posesiones españolas de los ataques ingleses. Por eso, en la frontera de guerra se reparan los fuertes, se refuerzan las guarniciones y se da una mayor disciplina militar a las milicias vecinales, que hasta entonces tenían escasa significación para la guerra. La sociedad de esa “frontera de guerra” era mucho más pobre que la de Santiago y La Serena, y más caracterizada por el sello guerrero y soldadesco. El mestizaje era muy intenso, debido a la presencia del ejército y sus continuas “entradas” en tierra de indios, de las que volvían con mujeres, además de niños y ganados. Más al sur de esa frontera vivían una vida separada del resto los fuertes de Valdivia y la isla de Chiloé, con su sociedad extremadamente pobre y arcaica.¹³⁶

Con todo, nosotros podemos concluir que la presencia e impacto de esta sociedad y su territorio, se desarrolla por la reproducción de su fuerza cultural socializadora, expresiva de una lengua particular, cosmovisión religiosa, cantos y bailes, que producirán una cultura territorial para enfrentar y otorgar sentido a un presente de subsistencia y que construirán por medio de una amplia red de mestizajes culturales, una trama cultural distinguible y diferenciables y sostén de sentido de un campesinado labrador o un bajo pueblo colonial campesino visto por las fuentes como una “otredad españolizante”.

De esta forma, la principal construcción social, que fueron capaces de desarrollar tanto las comunidades indígenas mestizas que se resistían, como las que se integraban a los desplazamientos europeos, estaba constituida por las construcciones sociales comunitarias de sobrevivencia social, en un complejo de relaciones sociales adaptativas estratégicamente, mediante las cuales la cotidianeidad, se desarrollaba por medio de una praxis situacional histórica, siempre con valoración del pasado y con conciencia de un devenir, sustentado en ambas partes por una cosmología religiosa.¹³⁷ Digámoslo con palabras de Góngora:

La sociedad fronteriza, y especialmente la del Maule se caracteriza por el crecimiento demográfico atestiguado por los varios empadronamientos, pero en parte se trata de una inmigración interna: en 1743 el Oidor Gallegos señala **que se van hacia allá muchas gentes pobres, atraídas por el bajo precio de los alimentos y por la vida en libertad**: la población hispano-mestiza se incrementa constantemente, en tanto que los indios son muy pocos, La “vida en libertad” a que se refiere el Oidor es evidentemente, la

¹³⁶ Mario Góngora, *Ensayo Histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, Memoria Chilena, p. 8. En línea 12 diciembre 2010
<http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0001540.pdf>

¹³⁷ Al respecto Boccara plantea “...Es sabido que, durante el periodo colonial, los grupos indígenas que vivían entre los ríos Itata y Toltén, a quienes se los ha llamado equivocadamente “araucanos”, integraron muchos elementos exógenos a su sociedad y cultura. Junto con el caballo, el trigo y el hierro, acogieron en sus aldeas a un número considerable de individuos alógenos (cautivos, trásfugas, fugitivos), incorporaron el bautismo y la realización de parlamentos con los wingka (i.e. no-mapuches) a su tradición o admapu e integraron la cruz a su sistema simbólico, como también llegaron a integrar misioneros y capitanes de amigos a su sistema sociopolítico. Todas estas adopciones fueron determinando una serie de cambios tanto a nivel objetivo, en el campo de la economía y de las estructuras sociopolíticas, como a nivel subjetivo de la definición identitaria...” Guillaume Boccara *Lógicas Mestizas*, Instituto de Estudios indígenas, UFRO, Temuco, 1999, p. 25.

ausencia de la rigidez en el ritmo de trabajo, ya empezando a ser impuesta por la “modernidad borbónica” y en la represión judicial¹³⁸.

Entonces, esta situación desarrollaba un campo gravitacional mestizo, de igual importancia que el mapuche, algunas leguas al norte del reducto histórico del Wallmapu. Este, se alimentaba también de una situación originaria y estaba obligado a desarrollar una base de relaciones sociales, para sustentar su permanencia. Este campo gravitacional mestizo, se permeaba de habitus, en proceso de mutación y de etnogenesis de una nueva cultura. Salinas plantea lo siguiente en torno a este momento:

(...)En un proceso inquisitorial del siglo XVIII en Chile se comprueba que los indígenas de la zona de Chillán incorporaron los instrumentos festivos de la música española para enriquecer su convivialidad propia ("a celebrar la holgueta que iban a tener, bebiendo y comiendo"). En 1749 una comunidad de trece mujeres y seis varones mapuches fueron procesados por realizar encuentros y pactos demoníacos en unas cuevas o renü del valle del Diguillín donde se juntaban a comer, danzar y hacer música los fines de semana. Junto al kultrung o tambor, y a bailes ‘a la forma de los indios’, ‘en su idioma’, la comunidad se acompañaba de arpa y guitarra. Uno de ellos confesó tocar una "guitarra grande sin ser capaz de tocarla afuera (...)”¹³⁹

Por ello, “lo mestizo” se constituye también como una especial transculturación en el territorio de la frontera, que se alimenta y crea una condición popular mestiza. En el espacio social, al norte de la territorialidad mapuche, se está constituyendo un pueblo, que es expresión de una conjunción étnica de dos o tres siglos. La condición mestiza, establece una condición identitaria nueva, que alimenta la historicidad de dos configuraciones sociales, que nutrirán la condición popular posterior.¹⁴⁰ Es este sentido, entonces, es que se propone como afirmación de la investigación, que la hueste indiana, marchaba a la conquista de nuevas tierras, con una urdimbre de “habitus y disposiciones” que conformaban una batería instrumental psicosocial para enfrentar la sobrevivencia, de carácter solariego campesina y que como modo de hacer cultural, trató de reproducirse en los nuevos territorios. Este se constituyó en una matriz de interacción social, que operó como núcleo de su praxis, que mediante procesos de transculturación, se fricciona con la matriz de interacción social del ad mapu, constituyendo sucesivas síntesis mestizas hasta el presente. La historia de estos territorios populares de fronteras, será la historia de sus transculturaciones, como decía

¹³⁸ Mario Góngora, *Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile (Siglos XVII-XIX)*, Memoria Chilena, en línea 23 de octubre 2010, <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0001544.pdf>

¹³⁹ Salinas Campos, Maximiliano. *¡Toquen flautas y tambores!: una historia social de la música desde las culturas populares en Chile, siglos XVI-XX*. Rev. music. Chilena vol. 54, N°193, en línea el 16 Noviembre 2005, p. 45-82. http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-27902000019300003&script=sci_arttext.

¹⁴⁰ A nuestro juicio, las emergencias históricas de sujetos populares que ha analizado Gabriel Salazar, se constituyen en ramajes descendentes de la condición mestiza indígena y de la condición popular mestiza y que posteriormente mutarán en su constitucionalidad identidad para transformarse en campesinos, pobladores, vecinos o proto habitantes de ciudades neoliberalizadas en el siglo XXI.

Fernando Ortiz refiriéndose a que la historia de Cuba era la historia de sus transculturas¹⁴¹

¹⁴¹ Ortiz Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Ciencias Sociales. La Habana. 1983. pp. 87, 90.

APARTADO IV:

LA CULTURA BIOBENSE MAULINA

¿UNA CRITICA POLÍTICA CARNAVALESCA?

EN EL

SIGLO XVIII?

SINTESIS DEL APARTADO: En este apartado volvemos sobre una inquietud respecto de la cuestión política y de como esta se expresa en sociedades pre modernas. Algo, acerca de lo cual, ya Ranahit Guha había expresado su opinión en el contexto de la India colonial. A nosotros nos preocupa la insistencia pertinaz de los análisis historiográficos para negar la presencia de un componente político en la expresión de las sociabilidades que se están constituyendo en este espacio social del Biobío Maulino pre siglo XIX. Por ello, planteamos a manera de hipótesis que la política podría haber estado expresándose sin logos ni proclama y por tanto sin la perentoriedad de lo que la racionalidad ilustrada consideraba imprescindible para la manifestación de lo político: la presencia de una voluntad expresada por escrito que declarara la insatisfacción contra el orden instituido. Creemos que la política andaba por otro lado. Y no precisamente donde indicaría la linterna racional. En este sentido, en algunas expresiones documentales que hemos señalado con anterioridad, estarían dando cuenta de una política otra que los labradores Biobenses Maulinos habrían estado percibiendo y expresando respecto de lo que ellos consideraban sus derechos adquiridos, además de auto referirse a su identidad en una ancestral condición de auto respeto, el don. Para nosotros esta percepción de su entorno y de su papel en él, es ya una disposición política. Pero más allá de su condijo ágrafa y en consecuencia de su disposición oral, parecería que la configuración social expresó su “política” por este último medio y lo hizo de manera clara y transparente sin equívocos, solo que en clave metafórica y artística. Por ello nuestra preocupación, en este apartado, es por la política de la fiesta y por la política del carnaval como expresión ancestral, no solo de sociabilidad, sino que de revitalización y renovación de su condición comunitaria y por tanto de expresión de su condición política. Por medio de la fiesta, el carnaval y las canciones, no solo se interrumpía el presente de la sujeción al orden colonial, sino que era ocasión de la denuncia y de la aspiración a un orden más justo.

EXORDIO.

(...) Su Gobernador Intendente...**Celio José Mardones indio del patrimonio real a nombre y en mancomún con todos los demás indios mariscadores de la costa de Talcahuano como más haya lugar en día ante Usted decimos; que en a los pasados fuimos repartidos del terreno que nos corresponde en la playa por formar nuestras barracas...**Habiéndose apoderado de esta ciudad la indigencia y del puerto de Talcahuano **fuimos todos despojados del terreno que de cuenta del Rey** gozábamos apoderándose del Don Antonio Opazo cansándonos le pagamos arrendamiento como que así lo ejecutamos todo el tiempo que gobernó la insurgencia y haciéndose restaurado esta ciudad y el puerto de Talcahuano; se nos ordenó por el Comandante de Talcahuano Don Antonio Quintanilla, no pagásemos arrendamiento y gozásemos libremente el terreno que por este superior gobiernos se nos demarco para nuestras pescas ahora Seños Pascual Lavandero como dependiente de Don Antonio Opazo, nos ha ordenado que le paguemos arrendamiento y que reconozcamos que las playas no son del Rey sino del y que en el término de pocos días le hemos de dar satisfacción del número que al señor Opazo le pagábamos y además de esto nos causa le paguemos los años atrasados que dejamos de pagar por orden del señor Quintanilla; y ocurrimos la muy esclarecida justificación de Usted se sirva ordenar y mandar al Sr. Comandante del puerto de Talcahuano notifíquese a Don Pascual Lavandero nos deje libres del reato de arrendamiento y que el señor Comandante pase a la costa y renueva nuestra entrega de aquel terreno que en la playa nos corresponde como antiguos proveedores de esta recova y por tanto...A Usted pido y suplico se sirva ordenar y mandar como lo solicitamos atendiéndonos a nuestra infelicidad como es constante y por ello juro en forma justa...Celio José Mardones...Concepción 19 de abril de 1816(...)¹⁴²

¹⁴² ANCH, AJC, Civiles. Leg. 13. Foj. 13, Obstrucción a faenas de pesca en la playa Demandante: Celio Mardones (Indio Pescador) Demandado: Pascual Lavanderos, 1816 -1817.

1. EL BIOBIO MAULINO ¿UNA CULTURA POPULAR EN EL SIGLO XVIII?

Bajtín¹⁴³ nos dice que el Renacimiento tiene mucho más que ver con largos procesos de sedimentación de la cultura popular, que con la aparición espontánea o sorpresiva de imaginarios clásicos, por medio del descubrimiento de algunos intelectuales esclarecidos. Bis a bis, esa reflexión nos da pie para intentar una más modesta, pero igualmente importante y vigente para nuestros propósitos: ¿es posible pensar la existencia de una cultura popular del Biobio Maulino, que anteciedera a la racionalidad ilustrada de una supuesta civilización expansiva y letrada de unza ciudadela de dominación colonial? ¿Podría ésta cultura Biobense Maulina contener mayores complejidades de las que habitualmente le concedemos o le concede la cultura central del Santiago colonial, republicana o del Estado de bienestar y neoliberal? ¿No podría ella anidar algunas complejidades de larga duración, de las que los historiadores de los Anales tanto nos hablaron?¹⁴⁴

Estamos concientes que es una sociedad de frontera en donde la configuración social, si bien proviene de otras configuraciones, sus determinantes sociales de nucleación son novísimos y representan grados crecientes de velocidad de constitución de nuevos habitus, que en otras configuraciones sociales de mayor estabilidad configurativa. Todo ello lo damos por cierto. Sin embargo como lo nuevo siempre contiene algo de lo viejo, como aquella imagen de las representaciones grotescas, en donde una anciana está pariendo a una nueva creatura, en esa sempiterna conjunción de lo nuevo y lo viejo, nos parece, a nosotros, que todo territorio de fronteras, como este del Biobio, se encoge y dilata para asumir y expandir en cada contracción, la multiplicidad de los mestizajes, que nacerán en cada parto de forma distinta e igual.

Desde allí, la posibilidad de conjeturar respecto de que lo viejo que se presenta en el Biobio Maulino, debiera discurrir por lo que hemos llamado los campos culturales de larga duración, que se hacen presente en este Renacimiento de la conquista, que representa la constitución de una configuración social territorial. Aquí “lo viejo” sería una multiplicidad de atmosferas que provienen del campo cultural mapuche, desde un entre medio de los pueblos de los indios al norte del Biobío; desde el sur, más allá de la frontera, en donde los lebos se reconfiguran en su mestizaje, para hacer frente a la hecatombe de la conquista; desde las costas lafquenche y españolas, que traen y traen, a caballo de las olas en cada barco, conjuntos de mezclas de transculturación, que se adosan y se enganchan a las playas y penetran a las territorialidades, impactando recursivamente cada figuración y configuración social y espacial, hacia los cuatros

¹⁴³ Seguimos en esta sección la obra de Mijaíl Bajtín y con ella dialogamos para construir posibilidades de sustentación para nuestra hipótesis. Ver Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y el renacimiento, El contexto de Francois Rabelais*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

¹⁴⁴ A estas alturas estamos pensando con Williams, que la cultura dejó de ser ese reflejo condicionado de la base a al cual se acomodaba la superestructura y ya Williams le ha pasado la cuenta a los conceptos claves del marxismo para proponer un pensamiento procesual neutralizando las esclerosis a la cual se había sometido el pensamiento marxista en su versión de manuales de la editorial progreso estableciendo un continuo entre producción material y la conciencia de sujetos que crean sobre la base de un materialismo cultural que se sustenta en una práctica social que es indisoluble. Estamos leyendo a Raymond Williams, “Conclusiones”, en *Cultura y Sociedad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, pp. 245-275.

punto cardinales de los rancheríos, poblamientos, fuertes, curatos, capillas, aldeas y proyectos de ciudades, que la colonialidad española está determinada a establecer.

Cuando resuena la carcajada popular en el Renacimiento y con ello, (es la opinión de Bajtin, citando a Krestjti)¹⁴⁵, se desploma el feudalismo. Así, se estaba trasponiendo una época, pero no por decisión de una historia oficial, sino que por abajo. Por arriba, la historiografía nos ha acostumbrado a una larga serie de hechos evenemenciales de príncipes, reyes y batallas, además de influencias impuestas por descubrimientos letrados de influencias clásicas griegas y romanas; por abajo, la risa estentórea y popular se había enseñoreado y transitaba dominante en el siglo XVI, entre medio de romances, sátiras y autos sacramentales. No es decir demasiado, que se podría establecer una presunción razonable, según la cual también al interior de las gavillas enganchadas en los puertos de España, abordaron los barcos también las risas paródicas de las carcajadas populares.

Ellas, en más de un sentido, habrían reaparecido en la sociogénesis del Biobio Maulino en contrapunto también paródico con la risa indígena. Las cronistas de la primera hora de la conquista son poco propensos a mostrar la burla de los indígenas. ¿Establecieron ellos tempranamente una risa de resistencias para combatir las conquistas y la esclavitud? No lo sabemos. Lo que si sabemos, es que tan pronto emergió la mezcla de los mestizajes, se plegaron también a las carcajadas de un bajo pueblo, que aprendió pronto lo que sus congéneres europeos sabían de hace siglos: solo riéndose la vida transcurría con tranquilidad y alegría. Así, fuere, en la iglesia y capilla, así en la trilla o en el velorio del angelito y consagrando vida y homenajes a las miles de vírgenes que irrumpieron en las indias para representar la unicidad de la vida, se estableció un viejo vínculo universal entre la muerte, el nacimiento y el parto de la vida, con la sempiterna maternidad mestiza de la madre y del niño. La risa y la carcajada atravesaron esos ciclos vitales, según el canto divino y humano, que son los únicos rastros con los cuales contamos para aseverar tales cuestiones. Bajtin dice:

(...) Las imágenes de la fiesta popular estaban al servicio de la nueva concepción histórica, todas sin excepción, desde los disfraces y mistificaciones (importantes en la literatura del Renacimiento, sobre todo en Cervantes) hasta las manifestaciones carnavalescas más complejas. Se produce una transformación acelerada de las formas elaboradas en el curso de los siglos: se despide alegremente al invierno, al ayuno, al año viejo, a la muerte, y se acoge con alegría la primavera, los días de abundancia, de matanza de las resés, los días de nupcias, el año nuevo, etc., es decir, los símbolos de cambio y renovación, de crecimiento y abundancia, que sobrevivieron a lo largo de los siglos.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Bajtin, op. cit., citando a Krestjti. Krjevsky, p 83. B. Krjevsky dice con justeza en su artículo sobre Cervantes: «La carcajada ensordecedora que resonó en los ambientes europeos de vanguardia y que precipitó a la tumba todas las bases "eternas" del feudalismo, fue una alegre y concreta expresión de la nueva sensibilidad introducida por el cambio de ambiente histórico. Los ecos de esta carcajada de tono "histórico" no sólo conmovieron a Italia, Alemania o Francia (me refiero ante todo a Gargantúa y Pantagruel, de Rabelais) sino que suscitaron una genial resonancia más allá de los Pirineos...» en Mijaíl Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y el renacimiento, El contexto de Francois Rabelais*, Alianza Editorial, Madrid, España, 2003, p. 68.

¹⁴⁶ Bajtin, op. cit., p. 83.

Todos esos acontecimientos, marcan la impronta de la creación de sociedades campesinas mestizas y por tanto, por acá, en las Indias, devendrán configuraciones sociales múltiples, pero umbilicalmente unidas por las marcas de esa cotidianeidad nueva que se acopla a la cotidianeidad vieja de la amerindia ancestral. Una y otra, establecerán su propio código *genocultural* y pliegue sobre pliegue, se producirá la transculturación del mestizaje ¿o híbrides?... o lo que sea que es el mestizaje. En el siglo XVIII, los iluministas redujeron las obras de los autores del siglo XVI. En la colonialidad de Chile, los codificadores republicanos, redujeron la colonia a las sombras de lo indecible y lo atrasado. Unos y otros, se encontraron de pronto como reducidos de lo no comprendido. Voltaire, nos dicte Bajtin, redujo a Francois Rabelais a bufón y por estos lares, solo se salvó Alonso de Ercilla, cuando fue legitimado de manera universal. El resto y con ese resto, la cultura popular, fue enviada al lugar de lo bárbarico. Dice Bajtin: *“En general los filósofos de las luces no supieron comprender ni apreciar a Rabelais, al menos desde el punto de vista de su conciencia teórica. Esto es fácilmente comprensible. En el siglo de las luces, según la fórmula de Engels, «la razón pensante se convierte en el único criterio de lo existente».*¹⁴⁷ Si ni siquiera existen menciones en Chile y en el Biobío, a algo medianamente parecido a lo que se nos presenta como evidente en la cultura popular europea, en la gran época desde el siglo XVI al XIX temprano, es porque bis a bis a lo que plantea Bajtin, la razón pensante colonial monocultural, estructura la realidad del pasado histórico cercano y lejano. Así, no existiendo fuentes o razón pensante en los siglos coloniales del Biobío, entonces es un espacio vacío, una tabula rasa, en donde solo cabe imponer el logos racional. Y ello, permite sustentar y ratificar el criterio de oscuridad y de la existencia de la nada civilizatoria. O sea la negación del otro de forma radical.

Al contrario, si desplazamos a esa razón pensante, que solo podía estar alojada en la burocracia estatal y religiosa, y nos introducimos en la sociabilidad popular como conjunto de relaciones sociales, que estructuran y reestructuran sus madejas de relacionamiento social, estableciendo en ese camino estructuras de sentido que se adecuan a los espacios sociales en construcción y son constituidas por ellos, estamos finalmente en presencia del surgimiento de configuraciones sociales en formación, es decir de una sociogénesis de un pueblo labrador, mestizo, campesino y por ello un linaje de lo popular en Chile. Así podríamos estar en condiciones de postular la existencia de una formación cultural del Biobío, ya no tan solo postulados de forma teórica, sino que apoyados esta vez en las señales indiciarias de la fiesta popular, que lejos de ser esporádica se transforma en habitus convivencial de cotidianeidad y esto que advierten los funcionarios coloniales con escándalo, no hace otra cosa que expresar la presencia de estructuras de sentido popular que establecen una matriz estructurante de una configuración social más amplia. Nos dice Fidel Sepúlveda:

La fiesta le devuelve a los pueblos las razones para vivir, no las razones del entendimiento abstracto sino las razones de su “inteligencia sintiente”, a la que intuye lo esencial que es la aventura del comprender su ser en el mundo, o sea, su sentido. La fiesta le restituye al hombre su memoria verdadera, lo memorable, lo digno de recuerdo de su cuerpo y de su alma. La fiesta canta a la vida en lo que ésta tiene de pasado, que no ha pasado sino que llega al presente, lo nutre y le da sentido. Eso es la conmemoración. Pero también les evidencia a los

¹⁴⁷

Bajtin, op. cit., p. 89.

pueblos y a los hombres las razones de ser de sus raíces, lo que los interpela a seguir abriendo los caminos del porvenir. La fiesta le precisa a la persona, familia, pueblo festejante lo que tiene que ser y no como futuro sino como ya presente. La fiesta es la expresión de la perentoriedad de ser lo que se es. Por eso el proyecto se afina, se ahonda, se entaña como lucidez eficiente en la fiesta. El hombre simbólico que somos incorpora como norma traslúcida lo que le corresponde ser, con los códigos por los que la identidad se dice en la fiesta.¹⁴⁸

La fiesta, entendida de esta manera, transita así, por la vida de una colonialidad distinta y labradora, campesina, sin ayuda ni normatividad controladora. A esta última la neutraliza con cientos de fiestas, de las cuales ella no es parte activa ni dirigente. Se torna una normatividad colonial irrelevante en la profundidad del campo biobense maulino. La cultura popular Biobense Maulina dialoga y negocia con el Estado y con la Iglesia y establece mixturas con la formación cultural mapuche y de ella extrae y procesa las *costumbres en común* que finalmente transitan de un lado a otro en un primigenio proceso de circularidad cultural. Las formas carnales no son asunto de un esporádico auto sacramental, que por lo demás fueron poco frecuentes en Concepción, sino que se transitan en la vivencia y convivencia de grupos humanos en constitución. Y estas se dieron en el campo de la cotidianidad, en los lugares de intercambio y feria con los lebos mapuches, en las mingas comunitarias con ocasión de las siembras y cosechas, de los torneos, en una clara reminiscencia de aquellos otros torneos medievales, que acá se trocaron en juegos de chueca en donde participaban mapuches y mestizos, para posteriormente derivar en la reconfiguración transcultural e de la celebración de las cosechas con torneos de fútbol en el siglo XX, en que distintos equipos de lugares y localidades campesinas, proceden a disputar en un juego y fiesta los bienes que son el producto de sus economías domésticas.

Por ello, también la colonialidad actuante y dominante en el Biobio Maulino estuvo muy propensa a hacerse parte de esa racionalidad que caminaba por la ilustración y que la republica sin ciudadanos y sin revolución francesa, desarrolló con particular vehemencia durante el siglo XIX. Bajtin señala en este contrapunto que hemos construido:

(...) Este racionalismo abstracto, esta negación de la historia, esta tendencia al universalismo abstracto y falta de dialéctica (separación entre la afirmación y la negación) les impidieron comprender y dar un sentido teórico a la risa ambivalente de la fiesta popular.¹⁴⁹ Lo único que nos interesa en este estudio es la tradición magistral de la risa de la fiesta popular que preparó Rabelais (y en general el Renacimiento) y su extinción progresiva a lo largo de los siglos siguientes...¹⁵⁰

De esta forma, la alegre y cotidiana expresión que resiente José Perfecto de Salas¹⁵¹ cuando observa la actitud y desplante de los labradores del Biobio Maulino, y que le

¹⁴⁸ Fidel Sepúlveda, *Fiesta y vida*, Revista AISTHESIS N° 38 Pontificia Universidad Católica de Chile, 2005, pp. 92-98.

¹⁴⁹ Bajtin, op. cit., p. 97.

¹⁵⁰ Bajtin, op. cit., p. 99.

¹⁵¹ Ya nos hemos referido a este inspector colonial, cuyas sistematizaciones sobre el Biobio Maulino fueron escritas por Ricardo Donoso, *José Perfecto de Salas, Un letrado del siglo XVIII*, Buenos Aires, Editorial Universidad de Buenos Aires, 1963.

provoca desagrado, es, a nosotros nos parece, precisamente esa “risa Rabelesiana-Bajtiana”, que esta pronta a dejarse caer en la cara de los visitantes y viajeros de ese otro país que es el Santiago colonial. No existe aquí una actitud complaciente de servilismo cortesano hacia la autoridad que visita dominios. A cada cual, incluidos los visitantes de cualquier coturno, se le trata con la horizontalidad de los que viven en la igualdad. Es probable que sea eso lo que más impactante para Perfecto de Salas, como ese letrado del siglo XVIII, que retrata Ricardo Donoso, que aprecia displicencia a las expectativas que el seguramente abrigaba de unos siervo semi barbaros. La risa, el juego y la chanza se les atraviesa a los letrados y por eso hoy día tampoco soportan el sonido de la feria y de la chanza popular. Por supuesto, pasaran algunos años para advertir que la risa, no es aquello que abunda en la boca de los tontos, sino que al contrario, la risa...:

(...) La verdadera risa, ambivalente y universal, no excluye lo serio, sino que lo purifica y lo completa. Lo purifica de dogmatismo, de unilateralidad, de esclerosis, de fanatismo y espíritu categórico, del miedo y la intimidación, del didactismo, de la ingenuidad y de las ilusiones, de la nefasta fijación a un único nivel, y del agotamiento.¹⁵²

De esta forma, creemos que ya en el siglo XVIII, y en la fecha en que José Perfecto de Salas recorre la región para catastrarla por orden de del Gobernador Amat y Junient está en plena floración y consolidación el producto de la urdimbre de los habitus y campos constituidos en espacios sociales territoriales y ya son varias las generaciones que han transitado por su interioridad y por ello, es que emergen y se consolidan los habitus como esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción, para citar de nuevo la definición de Bourdieu, Y con ellos, se ha tejido una distinción que los habilita para autoperibirse como poseedores de una condición social de Don. Hasta ese momento, el racismo colonial no les ha llegado o ha fracasado en su estigmatización clasista y clasificatoria y la repulsa al indio de los primeros conquistadores, se tuvo que trocar para la del respeto hacia el indio del parlamento, porque de la negociación dependía la paz y ellos, los mestizos en la interioridad del campo hacía rato que mantenían la subsistencia de los poblados coloniales. Y por tanto unos y otros, se habían asegurado posiciones de capital campesino relevantes en cada uno de los campos de poder regional rural existente en la colonialidad Biobense Maulina. Por ello, su tranquilidad y desplante de autonomía frente a lo extraño, que sentían como otro país. Eso lo diagnostica y disgusta a José Perfecto de Salas y finalmente este y lo que él representa les pasara la cuenta...Pero ya había surgido una cultura de profundas ramificaciones que crearía imaginarios, representaciones y moldearía costumbres en común de buena parte de la sociabilidad popular chilena. Ya era tarde para la sumisión colonial y el desagrado y repulsión de José Perfecto de Salas se trocaría en miedo para los nuevos colonialistas de la república. El miedo al bajo pueblo mestizo, es desde esa época miedo también a su risa popular.

¹⁵²

Donoso, op. cit., p. 100.

2. LA CRÍTICA POLÍTICA CARNAVALESCA DE LA CULTURA BIOBENSE.

*Hay una ciudad muy lejos
Allá los pobres se van
Las murallas son de pan
y los postes son de queso.*

Antonio Suares
Canto por ponderación
Entregado a Violeta Parra¹⁵³

Hasta aquí lo que hemos dicho es que existió una configuración social que desarrolló una cultura y que esta fue expresión de un mestizaje, entendido como un conjunto de pliegues que se encabalgan de manera múltiple y diversa y heterogénea en las distintas épocas de la configuración territorial humana, social política y cultural de los territorios aledaños al Río Biobío que de frontera intercultural y territorio de conquista transita a un espacio de descampesinización creciente y desintegración de los poblamientos mapuches.

Sin embargo, la larga trayectoria del territorio ha puesto de manifiesto la reproducción de una cultura o más bien la aparición y germinación y desarrollo de un campo cultural de larga duración. Este, como lo hemos dicho, se remonta y podemos rastrearlo en las confluencias culturales de las culturas árabes andaluzas, campesinas solariegas de Extremadura y Castilla y de los sucesivos mestizajes de las Islas Canarias y del Perú, que es donde llegaban los “golpes de gente” para suplir las necesidades de la guerra de Arauco. Y es probable que también este campo cultural sea también expresión de los mestizajes acontecidos en distintos puntos que la colonialidad española había desarrollado desde Porto Bello hasta Lima y el Paraguay de los Jesuitas.

Bajtín¹⁵⁴, cuando analiza a Pantagruel y Gargantúa de Rabelais, nos señala que el pueblo siempre ríe y que encontró formas múltiples de expresar la risa, sardónica, irónica, hiriente y por sobre todo contestaria al poder.¹⁵⁵ Y por tanto, podía expresar la marca profundamente política de todas las expresiones caricaturescas con las cuales pretendía ancestralmente colocar el mundo al revés. La sociedad ágrafa que llega

¹⁵³ Reiner Canales Cabezas, “*De los cantos folclóricos chilenos a las décimas*”, Tesis de Magíster en Literatura, Universidad de Chile, 2006, p. 24.

¹⁵⁴ Recordemos que este autor señala que en el carnaval las comunidades campesinas medievales interrumpían su normalidad y se daba paso a un momento de la existencia, en donde lo que estaba separado, se unía; lo que estaba abajo se erguía; lo que estaba reprimido y sublimado emergía y por tanto siendo este un rasgo del folclore, su literaridad se hacía presente como rasgo de larga duración en el folclor carnavalesco. Por ello lo traemos a colación acá, por cuanto estimamos que la oralidad del Biobío Maulino adoptó en sus formas de arte y cultura una condición carnavalesca, Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y el renacimiento, El contexto de Francois Rabelais*, Alianza Editorial, Madrid, España, 2003. passim.

¹⁵⁵ Bajtín, op. cit., passim.

mayoritariamente en los grupos de la hueste indiana o los más numerosos de los tercios españoles a partir de 1598, se relacionan de múltiples formas en torno al mestizaje de pliegues. Encuentra una sociedad indígenas o sociedades indígenas con múltiples linajes y tribalidades sin escritura, pero con una cultura ágrafa de una profunda y milenaria conformación. La sociedad civilizada de la conquista en el Perú y México está muy lejos y el Rey y el imperio son en definitiva una entelequia. Se acata pero no se le ve. La horca se erige en la plaza de Santiago, pero en Concepción tiene poco uso. Y en el interior de las pueblas a campo traviesa del Biobio Maulino, la justicia es asunto comunitario y familiar.

El modelo de conquista, basado en la utilización extensiva de fuerza de trabajo, rápidamente deviene en crisis. Solo queda por un tiempo echar mano de la vía de profundización capitalista por medio de la extracción de excedente proveniente de la minería. Había, entonces, motivos de sobra para echar mano de lo fuere que se encontrara en los imaginarios y representaciones, en definitiva en los habitus, con los cuales marchaban los enganchados del bajo pueblo y que se encontraban con sociedades indígenas que expresaban una similitud religiosa representacional acorde a los paganismos europeos, aun cuando no con las definiciones de la iglesia católica oficial. Aquella de Trento y de la contrarreforma. Con todo, el aislamiento y la lejanía obraron su influencia, no solo sobre la conformación del territorio, como lo vimos anteriormente, sino que también sobre el sistema ideacional cultural para construir y otorgar sentido a la nueva vida y a la única vida que les tocaba en suerte vivir. Disponible para ello, estaban los sistemas cosmogónicos mapuche y los sistemas cosmogónicos campesinos europeos y los dos estaban disponibles para la hibridación en función de la construcción de sistema de representación para la reproducción de la vida.

¿Cómo podemos hilvanar los argumentos para señalar que la construcción de un sistema cultural Biobense, que integra la dimensión carnavalesca desarrolla, la primera sociabilidad contestaria política del bajo pueblo mestizo? Una de las líneas de expresividad que emergió en las tradiciones populares del canto a lo humano se refiere a aquella mención de la ironía superlativa, que transita por la mención de la utopía como expresión de un deseo irrefrenable de acceder a la tierra prometida. Tanto sus cultores más representativos como las canciones de las cantoras populares del BíoBío se refieran a aquella tierra de jauja:

*Vamos al planeta Marte
Hay aquellas maravillas
Las casas de bizcochuelos
Las tejas de sopaipillas*

El mundo al revés estaba pues en el BíoBío puesto como tópico y no solo porque los trajera la tradición medieval de sus abuelos o de sus padres. Había suficientes motivos para ironizar denunciando. Las cantoras, que siendo una institución que accedía a solar con nombre en la reconstrucción de Concepción de 1751, se esparcían también por las interioridades campesinas, estableciendo su lugar institucional en la matriz de la sociología labradora mestiza.

La sociedad que querían situar al revés merecía con creces la más profunda crítica. La corrupción de su iglesia y la inexistencia de sus servicios, unido a la creciente demanda

por control de sus vidas que habían construido sin ayuda y en forma autosuficiente hicieron aflorar crecientemente una repulsa a los poderes constituidos de la colonia y colonialidad española. Tal como lo demuestra la investigación folclórica de Violeta Parra, los viejos dichos, cantos y refranes hacen objetivo de sus críticas en las instituciones que más desagrado provocan en el campesino: los curas y su iglesia llena de diezmos, las levas militares y “agarramiento de gentes” para servir a los jefes españoles y después a lo “patriotas de Santiago” y la implacable desintegración e inestabilidad que provocaban el hambre de una mala cosecha o el terremoto que de tanto en tanto, se dejaba sentir derrumbando todo y recogiendo con el maremoto lo que poco que quedaba en pie. Así lo cantaba Violeta Parra contemporáneamente, pidiéndole a dios que detenga su rencor por la culpa terrenal:

*La mar estaba enfurecida
La tierra esta temblorosa
Qué vida tan rencorosa
Nos trajo la atardecida
Con una angustia crecida
Le estoy pidiendo al señor
Que detenga su rencor
Tan solo por un segundo
Es un peligro este luto
Pa l alma y el corazón (...)
Diciendo dios está indignao
Por la culpa terrenal¹⁵⁶*

Pero como otros lo han demostrado a partir de las décimas de Violeta Parra, la crítica política del mundo al revés transita y se desplaza siempre al humor y a la risa: se acepta la realidad social y de la naturaleza pero el humor se aloja en cada expresión y en cada mini carnaval con motivo de la *muerte del angelito* o del *partido de chueca* en la *cancha* cercana con *ramada* que se instala o alrededor de la parroquia del curato en donde se desarrolla el canto, la crítica, el humor y la ironía. En la parroquia del curato de Cunaco, el Arzobispo Espiñeyra se quejaba amargamente de los latrocinios que cometían los campesinos de Coliumo alrededor de la sagrada casa de dios. Por días se cantaba y se enamoraban las mozas mestizas y mujeres de la tierra con los mestizos y labradores y el sexo amancebado transcurría debajo del proscenio al son de las cuecas y del canto:¹⁵⁷

*Noche oscura y tembrosa
Préstame tu claridad
Para seguirle los pasos
A una ingrata que se va (...)*

¹⁵⁶ Violeta Parra, “Puerto Montt está temblando” en *Zurciendo Encantos*, interpretado por Hermanos Millar, Fondart, Santiago de Chile, 2001.

¹⁵⁷ En Informe III, Apartado V, *El poder de la cruz en el Biobío – Maulino: ¿La cruz del obispado o la cruz de mayo?*, citamos ampliamente el viaje del Obispo Espiñeyra para supervisar su diócesis del Biobio y el Maule. Ver Jorge Pinto Rodríguez, *Análisis introductorio al Informe de Fray Pedro Ángel Espiñeyra*, Instituto Profesional de Chillan, 1986.

*Allá arriba en aquel cerro
Tengo un pozo de agua clara
Donde se lava la virgen
Los piecitos y la cara
Nube de agua, nube de agua (...)*¹⁵⁸

Definitivamente la vida social de los labradores mestizos iba en dirección contraria a los preceptos de la sociedad española virreinal santiaguina, que cada vez de más en más, diagnosticaba en negativo esa porción de tierra amoral, desarraigada y colindante con los indios bárbaros e infieles, pero que sin embargo, vivían entre risas y ramadas que eran y son pequeños carnavales en miniatura, en donde la cotidianeidad se ininterrumpía y sobre todo, colocaba en jaque la sociedad que pugnaba por imponerse. A los preceptos ilustrados y borbonianos, se le traslucía la amargura cuando señalaban una y otra vez, que esta era una tierra de flojera y vagabundeo y donde cada labrador andaba de casa en casa, premunido de una guitarra y que por motivos insignificantes armaban fiestas. En muchos aspectos los sentidos de los labradores estaban puestos en absorber y mirar el mundo de la naturaleza y a los otros, porque así se construían sus afectos comunitarios. Fidel Sepúlveda, que nació en Cobquecura y que cada vez que podía rendía homenaje a sus tierras de Quirihue en el valle del Itata, nos señalaba con cariñosa persistencia:

(...) Los sentidos son las puertas del hombre al mundo y del mundo al hombre. Por ellos incorporamos el mundo a nosotros, lo encarnamos, lo entrañamos y por ellos el mundo entra en nosotros y nos hace parte suya. Por los sentidos se nos da la primera experiencia de encuentro de la parte con el todo y del todo con la parte. Esto es lo que realiza la fiesta. La fiesta abre los sentidos para que el mundo circundante deje de ser circundante y empieza a ser centro poblador de nuestra personal experiencia. Esta excursión de nosotros al mundo y esta incursión del mundo es experiencia ontológica de desborde y plenitud que saca a nuestro ser de la rutina y lo traspone a un nivel ritual.¹⁵⁹

La fiesta era ese mundo de experiencias compartidas en comunidad y los mestizos del Biobio Maulino tenían muchas y reiteradas experiencias de ese tipo. Allí se desarrollaba la comunidad y se establecía la horizontalidad de la vivencia de la igualdad al asumir a los otros como semejantes y próximos. La fiesta de San Sebastián era, es, un punto culminante de la comunidad viviendo esa comunidad:

(...) Más al sur, en Yumbel acontece San Sebastián. San Sebastián fue un aguerrido soldado romano que murió asaeteado por el Imperio por el delito de creer en un Dios que no era el del emperador. Pero el San Sebastián de Yumbel no es ese soldado romano. Es un adolescente que es casi un niño. Este es el “santito” al que acuden multitudes, para el veinte de enero a pagarle mandas por los milagros y favores recibidos. Con San Sebastián se abre el espacio de lo divino. Este queda en el terreno de lo cercano, de lo familiar. Lo imposible, tan omnipresente en la vida del pobrerío campesino, con San Sebastián retrocede. Para San Sebastián nada es imposible. Así lo cree el devoto que por multitudes desborda el templo y las calles de Yumbel. Para San Sebastián se interrumpen

¹⁵⁸ S. Díaz, *Tonada de Ordeño*, op. cit.

¹⁵⁹ Fidel Sepúlveda, *Fiesta y vida*, Revista AISTHESIS N° 38 Pontificia Universidad Católica de Chile, 2005, p. 92.

los trabajos y el devoto declara feriado el veinte de enero y viaja a Yumbel a pagar su manda, que es un compromiso sagrado. Pero junto con esto y con rezarle al Santo y agradecerle y encomendarse por el resto del año, el devoto viene a Yumbel a divertirse, a distenderse, a bailar, a degustar buenos mostos y buenos asados, a comprar las “faltas”. Viene a pasarlo bien en todo el sentido de la palabra. A Yumbel se va en peregrinación para encontrarse con la vida, con la salud, con el goce de lo bueno de esta vida y de la otra. Por eso debe ser que la estampa de San Sebastián no es la de un soldado adusto sino la de un adolescente, entradito en carnes, que ayuda a sus devotos a resolver los problemas de la precariedad de todo orden que suele rondar al pueblo chileno.¹⁶⁰

Rodolfo Lenz ¹⁶¹ señala que es el siglo XVIII cuando aparecen las dos ramas de la expresión instrumental del mundo popular; las cantoras con guitarra para las fiestas, bautizos y funerales y el cantor con guitarrón que algunos lo sitúan naciendo en Campanario, a algunos kilómetros de Yumbel. Es decir, la cultura popular del Biobío Maulino está creando y madurando un complejo de representaciones y construyendo un campo cultural de larga duración, que se desplegará transterritorialmente por los territorios del país. Aun cuando las condiciones sociales de existencia que hicieron posible la existencia, creación y reproducción entren en desintegración a fines del siglo XVIII, su permanencia estabilizara una y otra vez la cultura popular a lo largo del siglo XIX, XX y en la actualidad. Violeta Parra, en el siglo XX cantará las andanzas y peripecias de su abuela en la primera mitad del siglo XIX, cercano en el tiempo a nuestros labradores mestizos, del siglo XVIII:

*Mi abuela cargo de la casa
Amamantando sus críos
Llevando el agua del río
Pa preparar buena masa
Criando pollos de raza,
sacando miel en enero
limpiando trigo en febrero
para venderlo en abril
y en mayo que perejil
cosecha junto al estero (...)*¹⁶²

La voz de Violeta sirve de eslabón para unir la historia en este punto. Su canto se vuelve historia para tejer en contrapunto las bendiciones de la tierra de Alico y con ella y con el canto los labradores, se aglomera una memoria silente.

¹⁶⁰ Sepúlveda, op cit., pp. 96-97.

¹⁶¹ Reiner Canales Cabezas, “De los cantos folclóricos chilenos a las décimas”, Tesis de Magíster en Literatura, Universidad de Chile, 2006, p. 21.

¹⁶² Archivo Chile, “Violeta Parra: Décimas, canciones y cartas”, visitado el 16 de febrero del 2011, www.archivochile.com/cultura_ArteEducacion/vp/vpdeOO23.pdf.

3. LA REALIDAD DEL PASADO SE CONSTRUYE EN EL PRESENTE: UNA LECTURA DE ANSKERMIT

Y lo que una clase más novedosa de historia anuncia como penetración más profunda de la realidad del pasado a menudo es en realidad lo opuesto, a saber, un paso fuera del espacio del pasado en dirección al espacio del lector (es decir del presente)¹⁶³

La narración histórica se parece a una terraza: tras subir la escalera de sus declaraciones individuales, se contempla un área que excede por mucho aquella sobre la cual se construyó la escalera¹⁶⁴

(...) la idea histórica nace solo en el espacio entre interpretaciones narrativas rivales y no puede identificarse con ningún (conjunto de) interpretaciones específicas¹⁶⁵

La realidad del pasado del Biobío y sus fronteras recursivas y plegadas en infinito despliegues es una construcción de los presentes de los sujetos que la invocan. Así la historia cultural de una época y tiempo es un pliegue doblado de múltiples formas que relatan el contacto de dos o más configuraciones sociales. No hay tal fusión en un mestizaje homogéneo ni mestizos, herederos de una tercera cuestión biológica o cultural. Lo que se desarrolla en una interminable madeja a crochet de urdimbres dispuestas en telas abigarradas de entrelazados múltiples. Inacabables. Nosotros solo tematizaremos los pertinentes para contar una historia. La historia de los mestizos y mestizas que emergieron de despliegue de la conquista abortada del Biobío. De la conquista como tarea inconclusa que hizo más evidente la tesitura del pliegue del mestizaje nómada que comenzó a transitar sin sujeción a normatividades y que mostró desde su germinación y contacto una inapelable voluntad de ser. Los mestizos circularon por todo el trayecto de la conquista, pero se estabilizaron en un tiempo de dos orillas en el río Biobío. Allí comienza esta historia de mestizaje como palimpsesto y oxímoron. Una cadencia de músicas múltiples que empezaron a cantar con los ritmos de la humanidad.

¹⁶³ F.R. Ankersmit, *Historia y topología, ascenso y caída de la metáfora*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 292.

¹⁶⁴ Ankersmit, op. cit., p. 85.

¹⁶⁵ Ankersmit, op. cit., p. 86.

¿Qué hace posible que emerjan los mestizos como “objeto histórico cultural”? o ¿cómo se vuelve pasado lo que es contemporáneo o para parafrasear a Ankersmit de manera contraria- como es que se desarrolla de una historización del presente? ¿Es esto posible? Nos dice Ankersmit que Ginzbug es lo que hace con su microhistoria. Deja en suspenso la delimitación de la línea divisoria entre pasado y presente. El molinero y su rebeldía epistémica e histórica para interpretar el mundo, es un acontecimiento de verosimilitud contemporánea. En otras palabras, al abordar la realidad de los mestizos y su mestizaje en el Biobío, lo hacemos pensando que ellos son nuestros antepasados y que son perfectamente verificables con nuestros coterráneos contemporáneos. El pasado aquí se pliega con el presente por medio de una articulación histórica que hace ver como ese “pasado” se muestra en forma tan directa a nuestra mirada...

Pero también sucede que se desnaturaliza algo que estaba incorporado en la historia oficial: el que este espacio temporospatial ya “había recibido el tratamiento histórico” y por tanto ya había sido hablado e historiado y por tanto ya nada más se podía decir de aquel. O era irrelevante. ¿Había habido un sujeto social? Sí, pero fue bandido y peón vagabundo ¿Existieron comunidades de labradores? Si pero eran flojos y terminaron siendo arrojados a la modernidad civilizatoria de Santiago. Y si existieron éstos labradores ¿de dónde emergieron? Fueron colonos pobres arrojados a un espacio intersticial que se supone sobrevivieron en el mestizaje y que fue rechazado por ambos contendientes, españoles y mapuches. Deambulaban por las afueras de los fuertes, productos de los amancebamientos, ilícita amistad y comunicaciones amorosas entre los jóvenes soldados españoles y las “mujeres del país”. Asistimos aquí al desarrollo de un “*historismo*”, en donde el historiador, en tercera persona, asume la voz de dios impartiendo la periodización y sus características para la historia de Chile y sus componentes de primer y segundo plano. Evidentemente las preguntas arriba señaladas son aquellas de segundo plano que más tarde serían *efectos residuales* de una modernidad que requiere del logos civilizatorio.

Gadamer ha señalado que “*un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad...Una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de ese requisito yo le llamaría “historia efectual...entender es esencialmente un proceso de historia efectual...”*”¹⁶⁶ Para Ankersmit esta historia efectual sería un movimiento. Un movimiento perpendicular al flujo del río del tiempo de Mink que la historización de la comprensión configurativa en Mink no tiene origen ni final¹⁶⁷. Es decir, un movimiento que se mira a sí mismo como escrito histórico, desde, pudiéramos decir, desde dentro de la misma historia que está relatando. En ese proceso, cuando la metáfora se detiene y se torna insuficiente o deja de servir y con ello también la epistemología como punto de vista, entonces también el contexto deja de sustantivizar la “verdad” del objeto histórico” que hemos elegido como actor central de nuestro escrito histórico, Así colapsadas las metáforas y colapsados los puntos de vista, dice Ankermit, los elementos desplazado se independizan y se autonomizan. Y el resultado es la fragmentación en la imagen posmoderna del pasado.

¹⁶⁶ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999, p. 370.

¹⁶⁷ F.R. Ankersmit, *Historia y topología, ascenso y caída de la metáfora*, Fondo de Cultura Económico, México, 2003, p. 426.

¿Y quién, según Ankermit, habría desarrollado tempranamente esta autonomización de los objetos del pasado? Nada menos que un portento de la historiografía del siglo XX, el mismo Braudel, que en el mediterráneo habría ”*desfamiliarizado el pasado y socava de manera sistemática toda noción fija acerca del pasado que podamos tener*”¹⁶⁸ Braudel contendría las semillas de la desintegración de un entendimiento metafórico sintético del pasado”¹⁶⁹. De esta forma, a Braudel le acompañarían Ginzburg y la microhistoria y la genealógica de Foucault. Ellos habrían incursionado tempranamente en una pista de acción de una historia efectual, que es capaz de atacar el centrismo sintético como práctica de un observador trascendental en la historia.

Y entonces, como es posible, desarrollar una perspectiva de trabajo histórico, que siendo capaz de romper con los puntos de vista” sintético, que en la síntesis, subalternizan, ocultan, invisibilizan, suplantando, estereotipan, fuerzan, violentan, conquistan por segunda o tercera vez el devenir histórico del otro, armonizan en la homogeneidad que violenta, y que pueda a la vez, construir esa desfamiliarización para producir la “sensación histórica” de recuperar un objeto-sujeto histórico que hacía falta en el presente y que por su ausencia se desarrollaba nostalgia, aun cuando se desconozca en la conciencia la existencia de ese elemento-sujeto-objeto por el cual se sufre nostalgia.

Digamos que en las ondas de larga duración de las configuraciones sociales, la presencia de inconcientes colectivos territoriales, estamentales, étnicos y de clases sociales sufriría también la ausencia dolorosa de constelaciones sociales culturales, que formaron pliegues sustantivos en su conformación social y que al ser ocultadas o violentadas o reducidas al silencio, brotan recurrentemente como ausencias sociales inconcientes. Entonces el historiador que realiza su historia desde esa configuración dolorosa no puede menos que construir en la nostalgia y construir en el presente la *diferencia ausente* para reestablecer la armonía de larga duración de la configuración social de la cual él es su historiador. Así se habría unido la pre modernidad del chaman oráculo de la comunidad con la presencia del historiador, fuera de la modernidad, que construye suturas y eslabones de la cadena del ADN de las identidades culturales, que reclaman esas mismas suturas. Así construir imaginarios en el presente otorgándoles legitimidad respecto del pasado, se transformaría en una terapia colectiva, que se completa con la lectura y la reconstitución de las subjetividades que se movilizan con ella. O como dice Ankermit:

La independencia de los objetos que se aborda en la historia de las mentalidades nos da una experiencia de lo ominoso porque de forma correcta encubrimos en tales objetos partes extrañas de nuestra identidad cultural e históricas es precisamente ese aspecto de ellos el que se investiga en la historia de las mentalidades; sin embargo, no se investigan como objetos, sino como objetos que encarnan una “distancia” de nosotros. La independencia ominosa de los objetos que analiza la historia de las mentalidades no sirve para objetivar el pasado, sino, al contrario, para deshacer la objetivación (histórica y positivista); sugiere la

¹⁶⁸ Ankersmit, op. cit., p. 436.

¹⁶⁹ Ankersmit, op. cit., p. 436.

misteriosa existencia de un reino entre nosotros y el pasado reificado el historista y del positivista¹⁷⁰

Entonces el pasado se libera y comienza a desarrollar una independencia “ominosa” y no se atendrá a las configuraciones lineales de la historia positivista. Cada momento de ese pasado se rebelará y comenzará a transitar de modo distinto y en el presente podrá reclamar a ese momento nuevos modos de interpelación para suturar la nostalgia y porque ella será siempre la fundadora de nuevas hambres de identidad. Señala Anskermi: “Sin embargo, aunque los sucesos de nuestro pasado personal o los hechos de la historia humana asuman esta independencia ominosa entre sí, se nos presenta una compensación de esta disolución de la coherencia del pasado, puesto que estos hechos pueden presentarse ahora con la intensidad de la añoranza nostálgica. Por una paradoja curiosa, la disolución del pasado historista es la condición de la posibilidad de tener lo que en realidad es una experiencia del pasado”¹⁷¹. Cuando la experiencia de otredad del mapuche nos confronta con una parte de sí mismo negada, estamos más dispuestos a hacernos cargo de nuestra infinitud de pliegues (pliegues y no fusiones) de mestizaje, entre ellos uno quizás el más importante, el pliegue mapuche. Y cuando nos hacemos cargo de la nostalgia que produce, es porque ella es parte de nuestra identidad que fue ocultada y reprimida y entonces surge el dolor por la pérdida y surge el dolor por la inconmensurabilidad de la tarea de procesamiento en nuestra identidad. Entonces, allí surge el objeto histórico del mestizaje, como modo de resolución de la pérdida histórica de este, para recomponerlo o reintegrarlo en nuestro presente para suturar el dolor de la nostalgia por aquello negado.

¿Porque trabaja el historiador social? No es solo para cumplir con su oficio profesional. Entendemos que existe una pulsión por desarrollar relatos que permitan cerrar las brechas que producen incomodidad. Esas brechas que producen la diferencia y que están a la base de la nostalgia, que como dice Ankersmit, producen esa parte de nosotros que se nos volvió distinta, ajena y ominosa”¹⁷²

4. LA NARRACION HISTORICA DEL BIOBIO

El siglo XVIII del Biobío es entonces una discusión con respecto a los modos de interpretación de un objeto histórico, que hasta aquí ha sido nombrado como frontera, asociando a este concepto, toda una matricería interpretativa de procedencia norteamericana y posteriormente, aun cuando aparece por primera vez una construcción que tiende a constituirlo como un objeto histórico con peculiaridad intrínseca.

Antes ya había sido interpretada como un “lugar paisaje” que había sido escenario de hechos guerreros de la independencia” y con ello la historiografía positivista de Barros Arana-Encina había dado por saldado la presencia de una zona particularmente molesta para la interpretación homogénea para la historia de la nación”.

(...) esta unidad y esta cohesión no yacen en el pasado en sí y, por tanto, el historiador no puede descubrirlas, como si siempre hubieran estado ahí. El historiador *da* esta unidad y cohesión al pasado por medio de sus propuestas

¹⁷⁰ F.R. Ankersmit, *Historia y topología, ascenso y caída de la metáfora*, Fondo de Cultura Económico, México, 2003, p. 450.

¹⁷¹ Ankersmit, op. cit., p. 456.

¹⁷² Ankersmit, op. cit., p. 457.

narrativas respecto de cómo debe verse el pasado. La unidad y la cohesión no son propiedades del pasado, sino de la narración histórica que se propone para interpretar el pasado.¹⁷³

Nos sigue diciendo Anskertmit, que “*admiramos a los grandes historiadores como Ranke, Tocqueville, Burckhardt, Huizinga, Reinecke o Braudel, no por la exactitud de sus descripciones y explicaciones de situaciones históricas, sino por la interpretaciones panorámicas que ofrecen de grandes porciones del pasado*”¹⁷⁴ Aquí a nuestro juicio se encuentra una de las expresiones más confiables para tratar de entender las características del trabajo del historiador como sujeto que se decide a optar por interpretar las necesidades relevantes de dar sentido a su vida actual por medio de una estructura de seguridades que le permita actuar en el devenir. Así, la historia interpretada es una acción correspondiente, a nuestro juicio, que acompaña como un ángel omnipresente a la acción diaria, este guiada o no expresamente por un proceder racional, con arreglo a fines y objetivos: “*La narración histórica y el uso del lenguaje por parte del historiador son, por tanto, no solo de interés para los historiadores y los filósofos de la historia, sino para los filósofos del lenguaje en general. Uno de los hechos más fascinantes del lenguaje en general es que no solo expresa conocimientos sino que también se usa (en el sentido verdadero del término) para construir entidades lingüísticas que son tanto lenguaje como cosas. Y estas entidades lingüísticas son las matrices para la generación de un conocimiento nuevo*”¹⁷⁵ Es más, en esa mayoría de acciones que se originan en la condensación de hábitos del campo en donde se sitúa el actor que interpreta, reconfigurar su recuerdos por medio de una vinculación con recuerdos de un pasado colectivo que el construye como suyo. Allí establece una *estructura de sentido* que se corresponderá con la *estructura de sentido* contemporánea para desarrollar su acción como agente que se decide a ser histórico en la medida que construyó una plataforma-terrazza de mirada amplia del porvenir, que por medio de este acto supera el devenir como mera multiplicación de condiciones anidadas en las condiciones genoestructurales de un sistema social. De esta forma, la historia, el historiador y el sujeto que actúa en esa plataforma interpretativa transitarán por medio de ramalazos de seguridades existenciales, que requerirá incesantemente de reproducir en el *bucle de la reproducción social*.

Y lo anterior no tiene nada que ver con aquellas percepciones que tratan de homologar todas las acciones humanas a un patrón de repetición incesante y que según Hume existiría una gran uniformidad en la acciones de todos los hombres. Aquí estamos diciendo que precisamente la diferencia infinitesimal de todas las configuraciones sociales, revelan su historia y su contextualismo radical, precisamente a partir la práctica incesante de la necesidad de construir sentido y desarrollarla como acción colectiva como estructura de sentido, sin arreglo a fines racionales, sino que como expresión de “*costumbres en común*” que otorgan estructura a las colectividades y configuraciones sociales. La operación histórica se realiza en el presente, inevitablemente y no en el pasado recreado por medio de la acción brillante del historiador que es capaz de pensar como “*el agente histórico que estudia el historiador*” como señala Anskertmit, a quien seguimos libremente en esta parte.

¹⁷³ F.R. Ankersmit, *Historia y topología, ascenso y caída de la metáfora*, Fondo de Cultura Económico, México, 2003, p. 185.

¹⁷⁴ Ankersmit, op. cit., p. 114.

¹⁷⁵ Ankersmit, op. cit., p. 190.

Si la operación escritural historiográfica se realiza en el presente deviene de suyo que esta debería realizarse en aguda confrontación con otras interpretaciones históricas acerca de un espacio tiempo histórico. Si eso no sucede, como es de común ocurrencia por estos lares, entonces tenemos una acumulación acrítica de propuestas interpretativas que no discuten y que no se confrontan. Si ello sucede entonces la pregunta que sigue ¿es porque? Y allí Bourdieu nos puede ayudar cuando señala que el campo intelectual es una realidad virtual y real en donde se desplazan las vertientes de poder dominante y sus ideas y que conforme con ello, las ideas dominantes de ese campo intelectual están reflejando algo de lo que pasa con el poder en el conjunto de campos interactuantes de una determinada configuración social. Si esto es así, entonces, no queda menos que aceptar que no existe discusión historiográfica porque ese campo ha desarrollado consensos que imponen una visión dominante. Y lo que es más interesante: que las propuestas interpretativas historiográficas, supuestamente contestarias, han devenido en artículos exóticos, que se muestran como ejemplo del consenso. Pero que su sola presencia sin lucha, les ha limado sus filos historiográficos interpretativos. En otras palabras, por ejemplo, mientras Labradores, Peones y Proletarios se mantenga solo como lectura y no como instrumento de legitimación de un campo intelectual, ese campo dominante lo soporta como un artículo exótico, que inevitablemente ira perdiendo filo interpretativo. Así, los autores eventualmente contradictores, dialogan en una paz historiográfica republicana. ¿Resultado? Barros Arana reina en el inconciente colectivo.

5. ENTONCES ¿CULTURA POPULAR?

Ahora ¿qué es la cultura y sobre todo que es la cultura popular? Si es cierto que la cultura popular es el resultado de configuraciones de campos culturales en conversaciones y conflictos, extremadamente volátiles, entonces, debemos estar dispuestos a decir que la cultura popular solo puede ser un momento de expresión de vida que responde a su situación para mejor adaptarse y construir sentido en una realidad situacional en contexto radical. Transcurrido ese momento, de respuesta y que es subjetivación en tanto apropiación íntima y objetivación, en tanto es transformación de la realidad para producir la subsistencia y dar cuenta con sentido de la vida. En definitiva, lo que se haya construido como materialidad o como imaginario, está disponible para su utilización en las múltiples estrategias de poder simbólico y material de los campos de fuerzas sociales.

Burke señala que al seguir la cultura seguimos la cultura. O el estudio de la cultura de la vida cotidiana. Pero esta perspectiva plantea estudiar el simbolismo de la comida, del vestido y la vivienda. Entonces se trataría de una antropología simbólica de los años setenta y ochenta, diría Burke. Entonces es Clifford Geertz. O es también Erwin Gofman o Michel Foucault... Es la historia de la materia o del espíritu de la materia... Es cultura material como *“parte muy significativa de la historia de la vida cotidiana”*¹⁷⁶

La generación actual está mucho más confiada en la autonomía y en la influencia de la cultura, dice Burke. Y ahí están la invención de lo cotidiano de Michel de Certeau. Y ahí

¹⁷⁶ Joaquín Barrientos y Alberto Betancourt, “Hablar, Narrar, Callar: Otras voces en la historia cultural. Entrevista a Peter Burke.”, *Alteridades*, N° 33, en línea 12 de octubre del 2009. <http://redalyc.uaemex.mx/redaly/747/7403311>.

está la invención de la tradición de Eric Hobsbawm y Terence Ranger. Y entonces Comunidades Imaginadas de Benedict Anderson. Pero finalmente viene la dificultad de la propuesta que aparecía innovativa. Uno es la fragmentación. Es decir la exagerada particularidad termina por dañar el todo y la universalidad ¿Cómo recuperar totalidad y comprensión sobre el conjunto para construir sentido a la existencia que estudiamos y así construir sentido a nuestras existencias?

Entonces, estamos en como los encuentros culturales y sus historias nos podrían ofrecer claves válidas para intentar contribuir a los conflictos actuales. Entonces no se trata solamente de analizar la historia de los encuentros culturales, sino de varios y en forma permanente entre clases sociales, tal como la entiende Thompson y Williams. O sea y ahí volvemos a Bourdieu: campos culturales sin contornos estables, propensos a la tensión y a la mezcla. Y ahí vamos a desarrollar unas historias transdisciplinarias de variedad compleja, para responder a nuestras complejidades. Por ello, una vez más, los nuestros tienen su espacio. Es decir los latinoamericanos.

Razonablemente, es posible deducir una estructura de sentimiento, configuradas en torno a una matriz de hábitos, que perciben, aprecian y actúan frente al acontecimiento de la situación, configurando haces de relaciones sociales consolidadas en torno a territorios geográficos y culturales. Esa cultura popular se congrega en torno a la existencia de la cotidianeidad y en torno de ella construye escenarios de representación e imaginarios y desde allí construye sus relaciones de influencia con la cultura dominante. Pero a su vez, crea, en bucles sucesivos, los arditos para su propia invención de sentido. Ella es accesible, aunque sea dificultoso. Y para ello habrá que adoptar estrategias de conocimiento, de lectura y modos de aplicación de paradigmas indiciarios. Leer los rastros de las culturas subalternas. Y la cultura biobense es una cultura subalterna con códigos y estructuras principales, con las cuales hoy día podemos reconocerla, incluso en sus versiones banalizadas de folclorismo naturalizante.

La pregunta fundante ¿cómo desarticular y rearticular los diversos componentes de la cultura campesina Biobense maulino en el siglo XVIII y Medio? ¿Estrategias? ¿Superposición?, reconstrucción de los efectos culturales de los distintos ciclos culturales, de imposición de una iglesia, del paso de la iglesia popular a la iglesia oficial de Santiago, análisis de los procesos de conciencia colectiva popular. ¿Cuáles son las variables de esa conciencia colectiva popular? Uno es la condición sobrenatural. Bloch decía que las culturas populares eran una síntesis compleja de diversos estratos culturales que nos remiten a las distintas duraciones históricas de las varias dimensiones que se condensan y confluyen en cualquier manifestación cultural relevante. Entonces es posible que en la *cultura popular biobense* Maulina, exista una fuerte penetración y compenetración de una dimensión sobrenatural que se enlace con lo sobrenatural O, al revés, la cultura de la cosmovisión mapuche ¿no se colude directamente con la cultura campesina popular europea que transita con los soldados colonos mestizos campesinos que se asientan para subsistir? ¿Panteísmo? ¿Tolerancia religiosa? ¿Materialismo espontáneo de la cultura de ras de piso? Cristianización incompleta o fallida en el sur de la península española y en el sur de la frontera del Biobío? Tanto Bloch como Ginzburg, nos señalan que la cultura popular o de las clases subalternas, no es nunca un espacio homogéneo y tampoco son el mero reflejo intelectual de una cierta situación “material” igualmente homogénea y limitada temporalmente. Existe palimpsesto múltiple, conformado por elementos culturales de muy heterogéneas duraciones y vigencias

históricas, y articulado siempre de maneras complejas, en proceso de reconfiguración permanente.

En otros términos, ¿es posible advertir una *economía moral de la multitud*, en los *poblamientos campesinos del Biobío*, que muestra una reverberación cosmológica y una cosmovisión distintiva? ¿Es posible que estemos en presencia y en definitiva de una cultura y de una sociedad popular en el Biobío? Ante ella, está la cultura del núcleo dominante de Santiago como cultura occidental y oficial, que crea avasallamientos, pero que también crea consenso cultural y que la obliga a apoderarse de ciertos temas y componentes de la cultura popular del Biobío, para reconfigurarlos en función de sus intereses y folclorizarlos como mecanismos de devolución aculturada, para construir los mecanismos de gobernabilidad, que, como se ha dicho en más de alguna ocasión, se que haga aceptable la cultura hegemónica del “*Santiago patricial*” y “*mercantil-hacendal*”. Culturas subalternas son aquellas que provienen de una especial *socio génesis biobiese maulina*, de la *etnogenesis mapuche* y de la *socio génesis chilota*, que en ese mismo periodo, están desarrollándose en pugna y competencia con un centro primado que aspira a ser un centro territorial hegemónico. Cada cultura subalterna está diciendo su palabra, si puede y, lo hace de muchas maneras. Aun cuando se encuentre sometida y aumente el sometimiento, se seguirá reproduciendo como expresión con un lógica específica y así llega, reproduciéndose, hasta nuestros días. Y con ello existirá como cultura residual, pero también como cultura en resistencia en ese contrapunto. Entonces habrá que superar las insuficientes nociones de cultura hegemónica y cultura sometida, que transitan por las ciencias sociales o históricas que podrían caracterizar el período de la diáspora de la cultura del Biobío,¹⁷⁷ como un conjunto de premodernidades destinadas a ser ineluctablemente sometidas y superadas... Existe en uno y otro lado, heterogeneidad y diversidad reconfigurativa propia de campos culturales que se entrecruzan en lucha perpetua de contrarios. Oposiciones y colaboraciones serán parte de la misma conjunción del proceso.

Hemos dicho que el mestizaje es un palimpsesto¹⁷⁸ y que es expresión de una conjunción social y cultural y que muy rápidamente se convirtió en un racismo de la colonialidad, según la cual ésta relación fue calificada y signada por la desvaloración y la minusvalía deslegitimante de los indios y mestizos. ¿Se cumplieron estas condiciones en el amplio campo de conquista primero, de refugio colonizador después y de negociación hasta hoy día en el amplio territorio del Biobío? ¿Existió una desigualdad entre los españoles del bajo pueblo y las mujeres de la tierra, que estaban orientadas también para incorporarse a los habitus de su condición familiar exogámica? Cada pregunta tiene respuestas discutibles. Para aceptar la segregación social dominante, se tendría que aceptar la presencia de una sociedad dominante constituida, que estableciera el predominio de una representación segregadora respecto de un otro concebido como inferior. Por mucho tiempo y por sobre todo en el periodo de constitución de los asentamientos populares del mestizaje en Concepción y en el Biobío esta sociedad dominante no se pudo establecer según el patrón ordenador de la colonia. La relación de guerra y la precariedad de la subsistencia impidieron que tal cuestión se estabilizase. Pero por sobre todo, como en muchos otros lugares de América, ello no sucedió porque

¹⁷⁷ Existiría a principios del siglo XIX un proceso de descampesinización de este territorio, que nosotros identificamos como el momento de la producción de una diáspora campesina en búsqueda de nuevos territorios de subsistencia.

¹⁷⁸ Ver Apartado II, *Mestizaje, las andanzas latinoamericanas de un palimpsesto* en Informe de Investigación N° 1, *Conceptualización sobre el mestizaje, análisis crítico*.

el mestizaje fue mayoritario, y, naturalmente, la única sociedad germinal fue, de múltiples maneras, mestiza.

El amplio espacio que más tarde se configura como la “frontera”, es también un escenario de multiplicidades complejas y polisémicas. Ya dijimos, que advertíamos en el Biobío Maulino la emergencia de un mestizaje, que establecía una amplia mezcla de pliegues, que se *encabalgaban* sin mostrar nunca fusiones completas. Si esto es así, esa percepción también es pertinente para caracterizar el territorio. Es decir, de aquel espacio que se reconfigura por medio de la apropiación singular del medio, que realizan cada uno de los asentamientos que en él se constituyen. No existirá, es muy difícil, una sola definición de lo que allí acontece. Algunos jirones y rastros podemos mostrar. Mucho de ellos estarán definitivamente desaparecidos de la memoria histórica. Solo a veces, podemos auscultarlos, entrevistados como disposiciones, como habitus, que dan cuenta de una relación social ancestral y encabalgada en los intersticios de las tramas históricas de este espacio que se constituye como territorio. ¿Cuántos territorios podemos detectar históricamente en el Biobío? ¿Cuántas matrices de identidades se gestaron y cuantas finalmente se consolidaron y fueron capaces de actuar como fuerzas articuladores de relaciones sociales y cuantas ejercieron marcas para constituir las primeras *ruralidades* y *rurbanidades* y desde las cuales se desplegaron los pueblos que finalmente usamos para identificar la historia que aquí se desplegó? ¿Y los otros? ¿Cuántos? Probablemente decenas de otras matrices culturales se gestaron y muchas desaparecieron. Se habían constituido para establecer sentido a las relaciones sociales de localidades, pueblos de minas, caletas de pescadores, pueblos de indios mapuches, pueblos de indios pehuenches, del llano, lafquenches, curatos constituidos en pueblos, fortines de defensa que derivaron en pueblos y en localidades y que finalmente también desaparecieron.

Pero todos ellos, todos levantaron un habla que circuló y que impregnó de múltiples maneras las relaciones sociales y sus lenguas y es posible detectarlas por ahí. Por ello, no están muertos los que murieron. Fueron mestizos, campesinos, algunos extremadamente pobres si los miramos con ojos contemporáneos. Nunca sabremos de ellos por medio de alguna orgullosa página web genealógica. Y tampoco fueron padres de un héroe patrio. No están en la historia oficial tampoco. Circularon desde las etnias en este territorio a las expresiones populares y desde allí se repartieron a todos los otros territorios, siempre buscando la *patria chica* en donde pudieran criar a sus hijos con amor, muchos de ellos, la mayoría como huachos mestizos. Por ello, al final optaron casi todos por la diáspora. Pero antes construyeron territorios en el Biobío y el Maule, con toda la esperanza de que fuera una tarea definitiva. Por ello murieron, heredaron a sus hijos y por un tiempo optaron a la felicidad en el ambiente de sus huertas llenas de manzanos, perales y parras. Allí ventearon el trigo y tomaron mucho mate. Le incorporaron cedrón y culen y colgaron la olleta del *collio*¹⁷⁹ y también invitaron a los vecinos del pueblo de indio y a los *champurria*,¹⁸⁰ crecidos junto al alero familiar y juntos trabajaron la tierra. Construyeron territorios en los bordes del Biobío y el Maule.

¹⁷⁹ *Collio* es el lazo, cadena o colihue desde el cual se comenzó a colgar la olleta de fierro, encima del fogón. La olleta fue traída por cientos por los comerciantes coloniales para intercambiar con los indígenas. La olleta representa un icono del fogón mestizo campesino del Sur de Chile y del fogón de la ruca mapuche.

¹⁸⁰ *Champurria* es el vocablo mapuche para designar al individuo mezclado o mestizo.

6. SOBRE LAS CUESTIONES DE METODO EN EL MESTIZAJE Y EN LA HISTORIA.

En un sentido, es claro que los estudios culturales no constituyen una teoría, lo que no que significa que no sean teóricos. Esto se debe a que el proyecto de los estudios culturales es construir una historia política del presente, y lo hace de manera particular, una manera radicalmente contextualista. De este modo, busca evitar reproducir las mismas especies de universalismos (y esencialismos) que con mucha frecuencia han contribuido, como práctica dominante de producción de conocimiento, a forjar las mismas relaciones de dominación, desigualdad y sufrimiento a las que tratan de oponerse los estudios culturales —en los aspectos político, analítico y estratégico—. En otras palabras, como proyecto los estudios culturales buscan prácticas capaces de acoger la complejidad y la contingencia, y de evitar cualquier especie de reduccionismo¹⁸¹.

Cuando se trabaja con la historia es tan peligroso querer hacer pasar los procesos por universalismos o esencialismos, de cualquier tipo, como no hacerlos pasar por nada y ser atrapados por las fuentes (cuando existen) y desarrollar conclusiones que oscilan entre los anacronismos y los presentismos. Cuando Grossberg señala:

Para Hall, el nivel de análisis —y teorización— apropiado es siempre el plano de los contextos específicos o lo que en ocasiones llama coyunturas. Es el nivel en el que la realidad social está sobredeterminada, que existe como configuración de relaciones constantemente abiertas a la rearticulación. En este plano de lo concreto, las relaciones se articulan a sí mismas, no en una simple unidad sino también en una condensación de diferencias, una unidad articulada. El análisis en este plano involucra el mapeo de la «re disposición de elementos en una configuración»¹⁸².

Está planteando una vieja consideración respecto de cómo enfrentar lo concreto pensado que en el trafago de la post modernidad quedo recluido como un viejo artefacto marxista. Sin embargo si observamos este párrafo veremos que está desarrollando un planteo teórico que pretendió emerger y que tuvo algunas andanzas en latinoamericana. El checo Kosic sabía que algo no cuajaba en la presentación tradicional de la teoría y la practica en la formulación marxista ortodoxa y por tanto, dentro de sus posibilidades en la Checoslovaquia intervenida, se las arreglo para darle aire a esta vinculación.

De esta manera podemos entender de mejor manera la formulación, no definición, que hace Grossberg de los estudios culturales como una configuración relacional que realiza su análisis a partir de unidades relacionadas y en donde todas ellas son contexto. La noción de contextualismo en los estudios culturales es la idea de la relacionalidad, es decir, el postulado que la relación precede —es más fundamental ontológicamente— los términos de la relación. Una práctica no es nada por sí sola. Es lo que es —por ejemplo, una práctica económica, y una práctica económica de una

¹⁸¹ Stuart Hall, *Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Editores Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Pérez, Colombia, Envion Editores, 2010, passim.

¹⁸² Lawrence Grossberg, Stuart Hall sobre raza y racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo, (Stuart Hall on Race and Racism: Cultural Studies and the Practice of Contextualism) en revista on line Tabula rasa, p. 48 en línea www.tabularasa.com

especie particular— sólo dentro de una serie de relaciones. Por ende, si se quiere, todos los eventos son contextos, hasta la formación social misma. Cualquier evento o contexto es una unidad articulada. En tal sentido, todos los eventos, todas las prácticas son condensaciones, unidades articuladas, realidades sobredeterminadas. El contextualismo, en los estudios culturales al menos, sostiene que sólo por el hecho de que algo sea una construcción histórica, efecto de una articulación, no significa que no sea real, que no tenga efectos reales, que no importe a la gente. Tales realidades discursivas no niegan la realidad de lo no discursivo, pero la existencia de tales realidades no discursivas no significa que las realidades discursivas producidas históricamente puedan simplemente ser negadas o simplemente «deconstruidas»¹⁸³.

7. EL ANALISIS CONTEXTUAL “CONCRETO” DEL BIOBIO EN EL SIGLO XVIII.

La conquista española esta racializada y opera como tal desde sus inicios. Constituye una formación histórica que construye en torno a la racionalidad un argumento justificatorio que se desplegará de miles de maneras con requerimiento y sin requerimiento en todos los intersticios en donde logro imponer su hegemonía. Allí donde la hegemonía de la conquista se revistió de condicione apabullantes la racialidad se hizo aparentialmente homologable a la conquista. Donde se enfrentó a fuerzas que le disputaron el poder la racialidad sufrió estragos en su condición dominadora.

El mestizaje como nombradía estigmatizante está anclada de manera directa con la cuestión racializadora y el mestizaje como contextualizad de vivencia género su propia contra hegemonía en el contexto de la dominación. El mestizaje se desembaraza de la dominación por medio de la expresión de saberes y discursos y recupera una condición de libertad que le sirve de soporte para diputar en el terreno de los signos y significantes la cuestión de la colonialidad del poder. La función racializadora ha sido por ello modificada, aunque pugne por reestablecer la dominación. Creemos que esta contextualizad radical fue asumida por la configuración social mestiza que emerge en los bordes del Biobío

¿Emergió el mestizaje como condición de racialidad, impuesta por la formación social dominante en el Biobío? La formación social dominante de la conquista estableció desde 15509 la condición de racialidad para legitimar su relación de colonialidad sobre el pueblo mapuche. Lo había venido haciendo desde su entrada por Diego de Almagro, antes que Valdivia. Sin embargo la reacción a la racialidad y la explotación de la colonialidad provoco la insurrección de Pelantarus en 1598. Y con ello la relación de racialidad es interrumpida, aunque no desarticulada totalmente. La racialidad sigue existiendo como modo amenazante para el pueblo mapuche. En ese intercambio que se produce en la relación de colonialidad, emerge el mestizaje cultural y biológico, que se reasienta en los dos pueblos. Hacia la configuración social indígena y hacia una socio génesis emergente de mestizaje entre bajo pueblo español y linajes indígenas desarticulados por la conquista. Esto último en la territorialidad que estaba disponible para constituir una zona de frontera en los bordes del Biobío.

¹⁸³ Lawrence Grossberg, Stuart Hall sobre raza y racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo, (Stuart Hall on Race and Racism: Cultural Studies and the Practice of Contextualism) en revista on line Tabula rasa, p. 50 en línea www.tabularasa.com.

¿Cuándo el racismo desarrollara su más plena virulencia en el territorio del Biobío? Solo lograra su más pleno desarrollo cuando la formación social histórica de la colonialidad se hace hegemónica en forma incontrarrestable. Solo cuando la desigualdad de posiciones se hace irremediable, tal conjunto de relaciones sociales requieren el argumento racializador y cuando ese momento se constituya, se hará plenamente vigente el argumento histórico del racismo como relación social, no solo para los “indios de Tierra adentro” sino que para esa “mezcla impura y de mala sangre” que serán esos mestizos, que de campesinos con tierra y labranza estarán siendo degradaos c la condiciones de peones, por penetración capitalista mercantil y expoliación de los excedentes agrícolas. El centro del país y su valle central estarán desarrollando una centralidad de imaginarios civilizatorios, que marcharan de consuno con su construcción de idea nación. Stuart Hall señala: «*Sin duda hay ciertas características generales en el racismo. Pero aún más significativas son las formas en las que dichas características generales se modifican y transforman por la especificidad histórica de los contextos y los entornos en los cuales cobran actividad*»¹⁸⁴ Es el contexto del Biobío una particularidad relevante. Creemos que si lo es. Y es más. Allí se construye una particularidad que terminara por desarrollar vinculaciones de largo alcance con otros contextos epocales del mismo territorio y de territorios colindantes. Dice Grossberg:

La relevancia de la noción de una «coyuntura» para los estudios culturales, y de hecho, el surgimiento de un modelo diferente de estudios culturales alrededor de una comprensión del contexto como coyuntura, depende de un Gramsci radicalmente coyunturista, centrado en la formación social como una unidad con una articulación o totalidad compleja (que a pesar de ello no es una totalidad orgánica). Una coyuntura es la descripción de una formación social como fracturada y conflictual, a lo largo de múltiples ejes, planos y escalas, en una búsqueda constante de equilibrios provisorios o estabilidades estructurales mediante una variedad de prácticas y procesos de lucha y negociación.¹⁸⁵

La cita anterior nos parece pertinente para acentuar la realidad de nuestro objeto de estudio: la coyuntura del Biobío Maulino como territorio en el siglo XVIII y XIX como un momento histórico cultural, que es expresión y se explica por el contexto de la conquista desde el siglo XVI al XVIII. Así, esta territorialidad se puede comprender como la activa y conflictuada movilidad tensionante de “múltiples ejes, planos y escalas” que configuran y reconfiguran, objetivizándose y subjetivándose en múltiples bucles de reconfiguración social para “una búsqueda constante de equilibrios provisorios o estabilidades estructurales”¹⁸⁶ De esta forma las tan denunciadas lacras sociales que los latifundistas y el Estado Portaliano de 1833, reiterativamente denuncian, inicia y establece una política de etnicidad racializadora que resuelve coyunturalmente la nueva forma de construcción de excedente agrícola, para ser reapropiado por los mercaderes proto capitalista de inicios de siglo. Se requiere, ellos requieren, de una fuerza laboral disciplinada en el campo y esa tarea está siendo cumplida en el valle central. Tareas pendientes son aquellos “vagabundos y mal

¹⁸⁴ (1996: 435 citado por Grossberg, 2006: 54).

¹⁸⁵ . Lawrence Grossberg, Stuart Hall sobre raza y racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo, (Stuart Hall on Race and Racism: Cultural Studies and the Practice of Contextualism) en revista on line Tabula rasa, p. 55 en línea en www.tabularasa.com

¹⁸⁶ Ibídem, p. 55.

entretenidos” de los bordes periféricos de la ciudad primada y del borde de frontera “que se tratan entre sí de "don" y que deambulan cantando y tomando de chacra en chacra . Son “mestizos” dirá el inspector José Perfecto de Salas en una visita inspectiva de 1748, que ya hemos mencionado antes.

La “situacionalidad del Biobío”, es en esta coyuntura, una gran deconstrucción. Será una crisis orgánica que solo se resolverá transitoriamente con el avance y dominación del Estado dominador. Creará fases sucesivas de dominación de territorios y configuraciones sociales y culturales. Se extenderá en esta práctica de colonialidad durante todo el siglo XIX, XX y XXI.

8. LOS CAMPOS CONFIGURATIVOS DEL BIOBIO.

¿Cómo se estructura la sociedad naciente del Biobío? ¿Es posible que se pueda desarrollar opiniones explicativas respecto de todos sus procesos sociales, económicos y culturales desde una perspectiva integradora histórica? ¿Acepta este territorio la especulación fundada sustentada en la fuente unívoca del poder colonial? A nosotros nos parece que esta cuestión debe ser desarrollada construyendo una base de hipótesis multideterminada, en donde se construye un espacio para la diferenciación y la singularidad de diferentes campos configurativos sociales, que se constituyen separadamente en función del mismo proceso de modernidad que se instala a partir del siglo XVIII y quizás a lo mejor desde el mismo siglo XVII, con la confrontación bélica de Curalaba. García Canclini refiriéndose a cómo entiende Bourdieu su teoría de campos señala:

(...) dado que en las sociedades "modernas" la vida social se reproduce en campos (económico, político, científico, artístico), que funcionan con una fuerte independencia, el análisis sociológico debe estudiar la dinámica interna de cada campo. En vez de deducir del carácter general de la lucha de clases el sentido particular de los enfrentamientos políticos o artísticos, indagará cómo luchan por la apropiación del capital que cada campo genera los grupos que intervienen en él. La sociedad, y por tanto, la confrontación entre las clases, es resultado de la manera en que se articulan y combinan las luchas por la legitimidad y el poder en cada uno de los campos.¹⁸⁷

¿Era el Biobío en el siglo XVII una sociedad moderna como para ser poseedora de este atributo de sociedad dividida y diferenciada en campos? Evidentemente no lo era. Era una sociedad mapuche, avasallada entre el río Itata y el río Biobío que había sido dominada y sometida a una estructura de asentamiento en pueblos de indios y disponible como fuerza de trabajo a las necesidades del poder colonial. Sin embargo, si al concepto de campo de Bourdieu, le incorporamos el de la sociedad como espacios figurativos de Norbert Elías, podemos encontrar una suerte de pliegues conceptuales que nos sirven como instrumento explicativo para dar cuenta del tiempo y espacio que se configura en la sociedad del Biobío en los siglos aludidos. Si nuestro empeño principal es mostrar la cultura y sociedad del Biobío a través de sus relaciones sociales, vistas como interacciones constitutivas de patrones, evidentemente la mezcla de este par conceptual campo y análisis figurativo de Elías, nos permite expresar las posibilidades

¹⁸⁷ Nestor García Canclini, Introducción La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu, en *Sociología y Cultura*, por Pierre Bourdieu, México, Grijalbo, 1990.

de diferenciación que se traman desde el mismo momento que comienza la colonización de ese espacio denominado como frontera del Biobío.

Creemos que el análisis de campos configurativos en la naciente sociedad del Biobío nos demostrará que sus diferencias, son tan tenues que los límites se tornan difusos y que las necesidades imponen el encabalgamiento de múltiples pliegues de mestizajes que impregnan las clases sociales que están en formación en torno a tres o cuatro campos configurativos, que son temporales y espaciales, y con mayor o menor perdurabilidad. Así, por ejemplo, podemos determinar la emergencia de un cuerpo de terratenientes medios, que han emergido de la labranza o bien claramente de labradores enriquecidos, pero que sin embargo no podrán constituirse en una burguesía terrateniente y mucho menos diferenciarse por medio autónomos simbólicos culturales. Están unidos indefectiblemente a los usos de la tierra de campesinos e indígenas españolizados. Es más, podemos suponer que precisamente la incapacidad del patriciado oligárquico de imponer una “cultura” para resolver el tema de la identidad nacional, se encuentre anidada en esta incapacidad para desarrollar con autonomía y prescindiendo de sus relaciones de dependencia de los barcos de la colonialidad comercial, a los cuales tempranamente tuvieron que asociarse subordinadamente. A contrario sensu, podemos decir que ese bajo pueblo constituyente cultural de primera magnitud del Biobío maulino, supo imponer y desarrollar una especificidad y singularidad cultural, que es precisamente la que le dio potencia para imponerse en el imaginario representacional campesino hasta el día de hoy. Así, no podemos más que asentir frente a la afirmación de García Canclini, cuando señala, objetando la insuficiencia de Bourdieu al señalar que la propuesta de cultura popular solo es un agregado diseminado de la cultura burguesa:

(...) por otra parte, esos diversos capitales culturales no constituyen desarrollos alternativos sólo por la inercia de su reproducción. También han dado el soporte cultural para movimientos políticos nacionales, regionales, étnicos o clasistas que enfrentan al poder hegemónico y buscan otro modo de organización social. Aun fuera de los conflictos explícitos es imposible reducir los variados sistemas lingüísticos, artísticos y artesanales, de creencias y prácticas médicas, las formas propias de supervivencia de las clases populares a versiones empobrecidas de la cultura dominante o subordinadas a ella. Necesitamos reformular la concepción de Bourdieu, en muchos sentidos útil para entender el mercado de bienes simbólicos, a fin de incluir los productos culturales nacidos de los sectores populares, las representaciones independientes de sus condiciones de vida y la resemantización que hacen de la cultura dominante de acuerdo con sus intereses.¹⁸⁸

La constitución de una sociedad configurativa que expresa en sus inicios y a partir de sus múltiples mestizajes, una relación de horizontalidad comunitaria, que hacía especialmente propicia a sus relaciones sociales para compartir un esquema de símbolos culturales que expresarán sus habitus y sobre para compartirlo sin distinción de clases sociales, que solo vendrían a diferenciarse con mayor fuerza a fines del siglo XVIII y hacerse evidente, palmariamente, en el siglo XIX. El capitalismo mercantil emergente está construyendo sus redes comerciales extractivas y a la vez está constituyendo un sistema simbólico en los países centralmente dominantes (estéticas, arte, vestimenta,

188

García Canclini, op cit., p. 11.

gustos, etc.), además de la acumulación originaria. Pero a la vez simultáneamente, estará conviviendo con las expresiones de las matrices culturales que no puede controlar. Primero, con las indígenas, que tratará de someter sin éxito y de las cuales, a su vez, deberá impregnarse para sus propios modos de existencia. Adoptará el tabaco como signo estético de burguesía comercial exitosa además de sometimiento adictivo biológico. Las culturas sometidas y subordinadas y subalternas, estarán y seguirán estando en condiciones de desarrollar sus propias culturaciones en mezcla mestiza y determinarán en cada espacio y tiempo, circulaciones autónomas de bienes simbólicos y en no pocos casos, determinarán espacios de autonomía simbólica. Así nos lo recuerda García Canclini, cuando sigue discutiendo las afirmaciones taxativas de Bourdieu y que corresponden a la dominación burguesa en los países centralmente europeos. Por lo demás, si analizamos el planteo de su propio pueblo natal en el Bearnés del Sur de Francia, encontramos pruebas evidentes que la tal dominación burguesa no se desarrolla con la simpleza direccional con la cual la expresa Bourdieu. Dice Canclini:

(...) coincidimos con Bourdieu en que el desarrollo capitalista hizo posible una fuerte autonomización del campo artístico y de los signos estéticos en la vida cotidiana, y que la burguesía halla en la apropiación privilegiada de estos signos, aislados de su base económica, un modo de eufemizar y legitimar su dominación, pero no podemos desconocer que en las culturas populares existen manifestaciones simbólicas y estéticas propias cuyo sentido desborda el pragmatismo cotidiano, en pueblos indígenas, campesinos y también en grupos subalternos de la ciudad, encontramos partes importantes de la vida social que no se someten a la lógica de la acumulación capitalista, que no están regidas por su pragmatismo o ascetismo "puritano". Vemos allí prácticas simbólicas relativamente autónomas o que sólo se vinculan en forma mediata, "eufemizada", como dice Bourdieu de la estética burguesa, con sus condiciones materiales de vida. (53)

Vemos allí prácticas relativamente autónomas dice Canclini. Y esto lo podemos asociar al sistema de prácticas y costumbres que se rearmen en la sociedad del Biobío Maulino, naciente y en constitución en condiciones extraordinarias porque la propia conquista fue un acontecimiento extraordinario en la historia de la humanidad. Aquí en el nacimiento de esta sociedad popular a ras de piso, desde abajo y en condiciones de guerra y hambre y asentamiento estaban ocurriendo los fenómenos que analiza Elías en el desarrollo civilizatorio: una particular forma de atractividad y conformación de campos gravitacionales sociales que expresaban la correlación de fuerzas sociales de mapuches y españoles. No obstante estaban ocurriendo los mismos procesos en forma constitutiva, que ocurren en la sociedad moderna de hoy o de ayer:

Al mismo tiempo que organiza la distribución de los bienes materiales y simbólicos, la sociedad organiza en los grupos y en los individuos la relación subjetiva entre ellos, sus aspiraciones, en definitiva su complejo de imaginarios y representaciones. En esta estructuración de la vida cotidiana se arraiga la hegemonía: no tanto en un conjunto de ideas "alienadas" sobre la dependencia o la inferioridad de los sectores populares, como en una interiorización muda de la desigualdad social, bajo la forma de disposiciones inconscientes, inscritas en el propio cuerpo, en el

ordenamiento del tiempo y el espacio, en la conciencia de lo posible y de lo inalcanzable.¹⁸⁹

Es decir, de alguna manera, en esta colonización de manera extraordinaria, podemos auscultar la germinación de algunos procesos de constitución de una sociedad. Primero, como asentamientos que producen su existencia en condiciones de extrema fragilidad, para posteriormente, en la medida en que los procesos se estabilizan, producir las acumulaciones de excedentes marginales del peculiar modo de apropiación colonial. Es decir, aquello que le es permitido establecer a los españoles designados para sostener la frontera y aquellos hacendados del borde norte de la frontera, que débilmente establecen sus vinculaciones dependientes con el mercado colonial del Lima. En esa clásica triada de producción, circulación y consumo entre Concepción-Penco, Santiago Coquimbo y Lima, se estabilizan procesos económicos que construyen los rudimentos de “clases” en formación, que renuevan *habitus* y reproducen prácticas sociales para el sostenimiento de sus grupalidades. En ese proceso observamos a los gobernadores y sus redes clientelares, órdenes religiosas y el bajo pueblo mestizo en constitución. Pero todos ellos, en cuanto clases que se constituyen, están afrontando las relaciones sociales del particular espacio de los mundos coloniales en Santiago; Concepción, Chiloé y de Coquimbo La Serena, de manera diferenciada y apelando a sus *habitus*, pero también en las condiciones de los campos configurativos, como redes plasmáticas de las clases en constitución. Estarán desarrollando la transformación de estas mismas relaciones sociales en la medida que lo requieran. Por ello, no es solo repetición de *habitus* de impronta española o mapuche, los que participan en el juego social de la colonia y sus problemáticas, sino que desarrollan una particular praxis de transformación social, para enfrentar a la naturaleza y a la relación interétnica y también seguir produciendo la conquista, que es el imperativo del campo mayor. Esta última cuestión la echa de menos García Canclini en la propuesta Bourdesiana:

Pese a que Bourdieu reconoce esta diferencia entre *habitus* y prácticas, se centra más en el primero que en las segundas. Al reducir su teoría social casi exclusivamente a los procesos de reproducción, no distingue entre las prácticas (como ejecución o reinterpretación del *habitus*) y la praxis (transformación de la conducta para la transformación de las estructuras objetivas). No examina, por eso, como el *habitus* puede variar según el proyecto reproductor o transformador de diferentes clases y grupos.¹⁹⁰

A nosotros, esta observación de Canclini nos parece central y relevante para nuestro objeto de estudio. Es relevante, por cuanto tiene enormes implicaciones para el mestizaje cultural y tiene centralidad para la configuración del campo cultural Biobense, en la medida que permite explicar esa tensión que las comunidades desarrollan entre sí y con el medio ambiente, para producir la adaptabilidad que los conducirá a la estabilidad y la consolidación como asentamientos y poblamientos comunitarios. Esta cuestión es el punto nodal, a nuestro juicio, para establecer la cuestión que se anida en los patrones de interacción social con “co-presencia de otros” que permite construir comunidad. Así habría ocurrido en los 200 años de poblamiento en el norte del Biobío, que finalmente amalgaman la constitución de unas clases sociales territoriales.

¹⁸⁹ García Canclini, op cit., p. 12.

¹⁹⁰ García Canclini, op. cit. , p. 28.

Ahora, en el campo configurativo en formación del Biobío Maulino, estimamos que se constituyen también otros simbolismos que provienen del sistema de estructuras estructurantes religiosas y que son apropiadas por los grupos de ex solariegos españoles o mestizos virreinales peruanos o mestizos indigenizados guaraní o españolizados del río de la Plata. Alrededor, por ejemplo, de una imagen como la de San Sebastián, abandonada en las inmediaciones de Yumbel, en una de las huidas de los habitantes de Chillán y recogida por los pobladores de Yumbel, para convertirla en icono religioso que resguardara y protegiera a las comunidades campesinas, se estructura finalmente un ritual comunitario religioso de larga duración. La iconografía religiosa de San Sebastián se constituye de esta manera, en un soporte espiritual y afectivo para todas las comunidades de las inmediaciones de Yumbel y Rere. Y de esta manera, encuentra un lugar fundamental en el imaginario y en la estructuración de los habitus comunitarios religiosos de los grupos campesinos. Administrada por la iglesia, la festividad se desarrolla durante los siglos XVII y XVIII y continúa su trayectoria de referencia y pertenencia identitaria, hasta convertirse en un imaginario de religiosidad popular.¹⁹¹ Ello construye una prueba indiciaria que factualmente tenemos a la mano. Pero también debemos suponer que decenas de otras atraktividad sociales, de parecido talante y densidad cultural, pueden haber perdido magnitud o haber sido desechadas, ocultadas perseguidas o desincentivadas por la propia relación cultural dominante. Por ello como plantea Mignolo, la cuestión se torna huidiza: (...) *En otras palabras, la realidad histórica no es solamente lo que sucedió, sino las posibilidades que los hechos anularon (...)*¹⁹² Así, podríamos decir que la historia es una institución que legitima el relato de los sucesos, a la vez que silencia el relato de otros, entre ellos los que narran el silenciamiento de otras historias. O como plantea Hall:

(...) llamaría la atención sobre el énfasis, que surge de la experiencia histórica de Italia, que hizo que Gramsci le diera un peso considerable a las características nacionales como un nivel importante de determinación, y a las disparidades regionales. Necesitamos entender mejor las tensiones y contradicciones generadas por las temporalidades y direcciones dispares del desarrollo histórico. El racismo y las prácticas y estructuras racistas suceden con frecuencia en algunos, pero no en todos los sectores de la formación social; su impacto es profundo pero desigual; y su misma disparidad en términos de impacto puede ayudar a profundizar y exacerbar esos antagonismos sectoriales contradictorios (...)¹⁹³

Es indudable que el racismo acompaña desde un inicio a los primeros conquistadores y se despliega sobre los territorios de lo que será más tarde Chile, como una ideología de inicio de un señorialismo europeo, que requiere anular la competencia de los otros por los recursos y por la obtención de las mejores condiciones legitimantes para producir los procesos de explotación de fuerza de trabajo y de recursos naturales orientados al enriquecimiento acelerado. Pero, también es indudable, que esa relación racista, al tratar al otro, se encuentra de pronto también y concomitantemente con la necesidad de tener

¹⁹¹ Al desarrollar este punto se me ocurre que la cuestión pendiente desde el punto de vista del pensamiento crítico social es explicar el campo configurativo social de la sociedad chilena desde los siglos XVI al XXI. Y no como una clasificación efectuada desde afuera sino, advirtiendo y siendo sistemático en unir lo que cierta historiografía ha particionado arbitrariamente para tratar de encajar esta historias en otras historias de las cuales somos dependientes y colonizados.

¹⁹² Walter Mignolo, *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 54.

¹⁹³ Stuart Hall, *Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Editores Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Pérez, Colombia, Envion Editores, 2010, p. 280

que negociar a poco andar su propia conquista y los procesos de violencia que ella conlleva. Y es en este sentido, entonces, efectivamente, como dice Gramsci, que la ideología tiene también, en este caso la ideología racista, una especificidad histórica de la cual no se puede desprender. Así, los procesos de mestizaje en el Biobío Maulino se desarrollan, teniendo como posibilidad efectiva la del progreso de un proceso de construcción de una doxa ideologizada en torno a las relaciones sociales de la conquista. Pero, desde un primer instante, esta situación, se ve también obliterada por la resistencia activa de la propia cultura mapuche, que se opone en todos sus términos a la presencia de los españoles y sus objetivos de dominación.

Mientras más se acerque al lugar primado de la ciudad colonialista y central, este proceso se hará mucho más extensible, profundo y equivalente a la ideología de la clase que se autoconfiere un papel de dominante y que efectivamente al final del siglo XIX logrará imponer una mono culturalidad centralista. Entra otras cosas, porque fue exitosa en diseminar, imponer y negociar una forma de construir sentido a las configuraciones sociales provinciales, que fueron quedando bajo su dominio. Incluido, y muy fundamentalmente, el concepto y la realidad vivida como pueblo, que se constituye en torno a la ramada y a la chingana y que después seguirá siendo sustentada por la condensación de las instituciones de cada vez mayor complejidad del Estado y de una sociedad civil que se construye en torno a la ciudad primada. Con todo, cada territorialidad, aun así, será capaz de expresar unas singularidades, que siendo expresivas de modos de vida, no hace otra cosa que expresar la profunda y densa matriz de nuevas configuraciones sociales. En definitiva estará actuando las más plena historicidad

(...) Más aún, su análisis también señala hacia la forma en que se pueden combinar distintos modos de producción dentro de la misma formación social; lo que no sólo lleva a especificidades y desigualdades regionales, sino a modalidades diferenciadas de incorporación de los así llamados sectores “atrasados” dentro del régimen social del capital —por ejemplo, el sur de Italia dentro de la formación italiana; el sur “Mediterráneo” dentro de los más avanzados sectores de la Europa industrial del “norte”; las economías “campesinas” periféricas en las sociedades asiáticas y latinoamericanas en su camino hacia el desarrollo capitalista dependiente; los enclaves “coloniales” dentro del desarrollo de los regímenes capitalistas metropolitanos; históricamente las sociedades esclavistas como un aspecto integral del desarrollo capitalista primitivo de los poderes metropolitanos; las fuerzas laborales “migrantes” dentro de los mercados laborales domésticos; los “Bantustanes” dentro de las supuestamente sofisticadas economías capitalistas, etc.—. En términos teóricos, lo que se debe notar es la manera persistente en que estas formas específicas y diferenciadas de “incorporación” han sido asociadas consistentemente con la aparición de rasgos sociales racistas, étnicamente segmentados, y otras características similares.¹⁹⁴

Y por cierto, está también, el asunto del carácter no homogéneo del “sujeto de clase”. Las aproximaciones que privilegian la clase, en oposición a la estructuración territorial

¹⁹⁴ Stuart Hall, *Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Editores Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Pérez, Colombia, Envion Editores, 2010, Hall, op cit., p. 282.

étnica o cultural de la subalternidad campesina o indígena, por lo general se basan en la presunción de que, siendo el modo de explotación capitalista uno solo, entonces el “sujeto de clase”, en cualesquiera de estos modos de explotación, no sólo adquiere y se compromete con una función económica determinada, en tanto fuerza de trabajo, sino que también, a ella le corresponde una superestructura cultural, política e ideológica. Así, llegamos a la proposición más importante, a nuestro juicio: en el Biobio y en su configuración como espacio social, se desarrolló una expresión de etnogenesis que marchó de consuno, con una expresión de mestizaje, que en definitiva terminó constituyendo una sociogénesis, condenadas las dos a ser marginalizadas por la relación colonial. Así, no debería ser extraño, que el indio mapuche, execrado y vilipendiado cuando asumía una postura resistente, fuera rápidamente reivindicado cuando se integra a las prácticas colonialistas como indio amigo. A su vez, cuando el labrador mestizo desarrollaba prácticas resistentes y adquiriría una consistencia como formación social, se adjudicará una nombradía de “otredad” que preparaba el terreno para su aniquilamiento. Así, lo retratan los inspectores que visitan la zona: flojos y haraganes. Viven de lo que producen y no aspiran a nada más. Hasta allí es diagnosticada la extrañeza de una formación social campesina que convive con una formación social étnica. Las dos están desarrollando un modo de vivir distintivo y diferenciable. Son un complejo configurativo social que responde adaptativamente al capitalismo mercantil que se asienta en sus costas de Concepción y Talcahuano. Pero ese capitalismo se encuentra imposibilitado de conferirle homogeneidad territorialidad y social. En ninguna parte lo logra y adapta este capitalismo colonial mercantil, una recursividad para consumir las territorialidades que conquista. Eso es así y así lo plantea, por ejemplo Gramsci, que no funge como teórico del desarrollo del capitalismo, pero que es capaz de identificar estas condiciones adaptativa de éste.

El Biobio es un ejemplo paradigmático, decimos nosotros, de aquella aseveración de Gramsci y que Hall acentúa, referida a que las clases nunca se comportan con plena correspondencia política, ideológica y económica. Lo que esta configuración social histórica determinada nos muestra, es que ella se configura, desarrollando las inmensas variabilidades que adopta el colonialismo y que a su vez expresa, también los múltiples fenómenos de resistencia residual o emergente de los cuales nos hablaba Williams y que son y están siendo hoy día detectables, cuando el pensamiento crítico social ha sido capaz de refinar sus instrumentos analíticos teóricos.

(...) ya hice referencia a la ausencia de una supuesta correspondencia entre las dimensiones económicas, políticas e ideológicas en el modelo gramsciano. Pero aquí, con el fin de hacer un énfasis específico, escogería las consecuencias políticas de esta falta de correspondencia. Esto tiene el efecto teórico de forzarnos a abandonar las construcciones esquemáticas sobre cómo deberían, de manera ideal y abstracta, funcionar las clases en términos políticos, para acoger el estudio concreto acerca de cómo sí funcionan bajo condiciones históricas reales. (...) ¹⁹⁵

Evidentemente para los fines que nos importan nosotros estamos obligados a tomar en cuenta esta aseveración de Hall, por cuanto ella nos remite a considerar nuestro objeto histórico en la dimensión de un objeto explosivo de posibilidades heurísticas e interpretativas. De alguna manera, lo nacional popular, que remarca Hall, y que el

¹⁹⁵ Hall, op. cit., p. 282.

encuentra en Gramsci, nos da pábulo a nosotros para encontrar un componente significativo de nacional popular en el Biobio Maulino:

Es por eso que Gramsci, quién sin ir más lejos que con su sentido común sobre cómo, antes que nada, la hegemonía popular está hecha, se pierde y se lucha, le otorgó una importancia estratégica a la cuestión de lo que denominó “nacional-popular”. El papel de lo “popular” en la cultura popular es el de fijar la autenticidad de las formas populares, que tienen sus raíces en las experiencias de las comunidades populares de quienes tomaron su fuerza, y nos permite verlas como expresiones de una particular vida social subalterna que se resiste a ser constantemente tratada como baja y de afuera.¹⁹⁶

¹⁹⁶ Hall, op. cit., 291.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.

- Arciniegas, Germán, *Los Comuneros*, Editorial Zigzag, Santiago de Chile, 1960.
- Barrientos, Joaquín y Betancourt, Alberto: “Hablar, Narrar, Callar: Otras voces en la historia cultural. Entrevista a Peter Burke.”, *Alteridades*, N° 33, En línea el 12 de octubre del 2009, <http://redalyc.uaemex.mx/redaly/747/7403311>
- Bajtín Mijaíl: *La cultura popular en la Edad Media y el renacimiento, El contexto de Francois Rabelais*, Alianza Editorial, Madrid, España, 2003.
- Bengoa, José: *Historia Social de la agricultura chilena*, Ediciones Sur, 1991.
- Bocara Guillaume: *Los Vencedores, Historia del Pueblo Mapuche en la época colonial*, Línea Editorial II HAM, 1998.
- , *Lógicas Mestizas, Instituto de Estudios indígenas, UFRO Instituto de Estudios Indígenas*, Temuco, 1999.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loic, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2005.
- Bourdieu, Pierre: *Razones Prácticas; Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1999.
- , *El sentido práctico, Sobre la teoría de la acción*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2007
- Boleslao, Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación Americana*, Buenos Aires, Editorial Hachette, 1957.
- Braudel Fernand, *Las ambiciones de la Historia*, Editorial Crítica, Barcelona, 2002.
- Canales Cabezas, Reiner: “*De los cantos folclóricos chilenos a las décimas*”, Tesis de Magíster en Literatura, Universidad de Chile, 2006.
- Cevasco, María Elisa: *Para leer a Raymond Williams*, Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- Donoso Ricardo en *José Perfecto de Salas, Un letrado del siglo XVIII*, Editorial Universidad de Buenos Aires, 1963.
- Elías, Norbert: *El proceso de la Civilización, Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.
- , *La sociedad cortesana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

- Fernández Retamar Roberto, Revista Araucaria de Chile, N° 47-48, Ediciones Michay, 1990, España.
- Foucault Michel, *Estética, Ética y hermenéutica*, Editorial Paidós, España, 1999.
- Frezier, Amadee Francois, *Relación del viaje por el mar del sur a las costas de Chile i el Perú*, Santiago de Chile, Imprenta Mejía, 1902.
- Fustel de Coulanges, Numa Dionisio, *La ciudad antigua*, Editorial Iberia, Barcelona, 1952.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999.
- Ginzburg Carlo, *El queso y los gusanos: el cosmos de un molinero del siglo XVI*, Muchnik Editores, S.A., Barcelona, 1981.
- Góngora, Mario, *Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile (Siglos XVII-XIX)*, Memoria Chilena, en línea 23 de octubre 2010, <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0001544.pdf>.
- , *Ensayo Histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, Memoria Chilena, en línea 12 diciembre 2010 <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0001540.pdf>
- Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. “Manifiesto inaugural”, en línea 11 de julio del 2011, <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/manifiesto.htm>
- Gruzinski, Serge, *Les quatre parties du monde – Histoire d’ une mondialisation*, Paris, Editions de La Martinière, 2004.
- , *La Guerra del as Imágenes, De Cristóbal Colon a “Blade Runner”*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Guha, Ranahit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Crítica, Barcelona, 2002.
- Hall, Stuart, *Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Editores Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Pérez, Colombia, Envion Editores, 2010
- Larraín, Jorge, *La identidad Chilena*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2001.
- Le Goff Jacques, *Imaginario medieval*, citado por José de Assuncao Barros, en *El campo de la historia: especialidades y abordajes*, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile, 2008,
- León, Leonardo, *Entre la alegría y la tragedia. Los intersticios del mundo mestizo en la frontera en: Historia de la vida privada en Chile. El Chile tradicional, de la conquista a 1840*, Aguilar Chilena de Ediciones S.A., Santiago de Chile, 2005.

- Levi-Strauss, Claude, *El Pensamiento Salvaje*, Fondo de Cultura Económica, 2009,
- Lipchutz, Alejandro, *El Problema racial en la conquista de América y el mestizaje*. Editorial Austral, Santiago de Chile, 1963.
- Matus, Carlos, *Planificación de Situaciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- Montesinos, Sonia, *Madres y Huachos, Alegoría del Mestizaje Chileno*, Cuarto Propio, Santiago de Chile., 1991.
- Ortiz, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Ciencias Sociales. La Habana. 1983.
- , *Etnia y sociedad*, Editorial Ciencias Sociales, la Habana, 1993.
- Parra, Violeta: “*Puerto Montt está temblando*” en *Zurciendo Encantos*, interpretado por Hermanos Millar, Fondart, Santiago de Chile, 2001.2001.
- Ranciere, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.
- Rojó De La Rosa, Grinor: *Globalización e identidades nacionales y postnacionales ¿de qué estamos hablando?*, Editorial LOM, Santiago de Chile, 2006.
- , *Discrepancias del Bicentenario*, Editorial LOM, Santiago de Chile, 2010.
- , *Las novelas de la oligarquía Chilena.*, Cuarto Propio, Santiago de Chile, 2011.
- Silva Galdámez, Osvaldo: “*Guerra y trueque como factores de cambio en la estructura social. Una aproximación al caso mapuche*”, en *Economía y Comercio en América Hispana, Serie Nuevo Mundo: cinco siglos N° 5*, Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, 1990.
- Pinto Rodríguez, Jorge: *Análisis introductorio al Informe de Fray Pedro Ángel Espiñeyra*, Instituto Profesional de Chillan, 1986.
- Salazar, Gabriel: *Historia de la Cultura Popular en Chile: Tramas y Periodos*, Documento mimeografiado, 1988.
- , *Peones Labradores y Proletarios*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2000.
- Salinas Campos, Maximiliano: *¡Toquen flautas y tambores!: una historia social de la música desde las culturas populares en Chile, siglos XVI-XX.* . Rev. music. Chilena vol. 54, N°.193, en línea el 16 Noviembre 2005, p. 45-82.
http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-27902000019300003&script=sci_arttext.
- San Martín, Hernán: *Nosotros Los Chilenos*, Editorial Austral, Chile, 1970.

- Sepúlveda, Fidel: *Fiesta y vida*, Revista AISTHESIS N° 38 Pontificia Universidad Católica de Chile, 2005.
- Sepúlveda, Juan Ginés: *Tratados sobre las justas Causas del la Guerra Contra los indios*, Marcelino Menéndez y Pelayo, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- Sotolongo Codina, Pedro y Delgado Díaz, Carlos: *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social*, Buenos Aires, Ediciones CLACSO, en línea 21 febrero 2011, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/soto/Indice8.pdf>.
- Watchel, Nathan: prefacio a *Los Vencedores, Historia del Pueblo Mapuche en la época colonial*, de Guillaume Boccara, Santiago de Chile, Línea Editorial II HAM, 1998.
- William, Raymond: *Sociedad y Cultura. 1750-1950. De Coleridge a Orwell*. Buenos Aires. Nueva Visión, 2001.
- , *Marxismo y literatura*, Editorial Las cuarenta, Buenos Aires, 2009.