

EL PROCESO HISTÓRICO DE LAS TRANSFORMACIONES SOCIOCULTURALES MAPUCHES DESDE LA CONQUISTA HASTA EL SIGLO XX

Pablo Paño Yáñez
Master Redes Sustentables.
Universidad Complutense

El presente artículo se centra en dar cuenta del proceso de transformación sociocultural que ha vivido el pueblo mapuche desde finales de la etapa precolumbina hasta el siglo XX, tanto en una visión genérica de su sociedad y cultura como en aspectos concretos que las componen como son el económico, el cultural y el medioambiental. Ello a partir de que podemos afirmar que desde el siglo XV los mapuches han vivido en su relación con los incas y especialmente con los españoles primero, y chilenos y argentinos posteriormente, distintas situaciones de transformación cultural como son de resistencia, hibridación, mestización cultural, aculturación, reetnificación, asimilación, y otras denominaciones. En este sentido conviene determinar desde ya que todo proceso de transformación cultural es como tal gradual, así como existe una gran conexión entre ellos, cuestión que impide determinar con plena claridad en cuál se hallan los pueblos en un momento concreto de su historia, o cuál es la diferenciación precisa para determinar entre lo que es aculturación y lo que no lo es. Pese a que, como decimos, una situación de transformación sociocultural puede estar marcada por diferentes tipos de procesos interrelacionados (resistencia, hibridación, mestizaje cultural, aculturación, etc.), pensamos, sin embargo que es precisamente la presencia de aculturación la que en mayor medida determina esa transformación; esto por el carácter radical que la aculturación tiene en cuanto a la superación e inhibición de la otra cultura. Por ello nos resulta central determinar el grado de esa presencia y las características de los procesos aculturativos que hayan vivido los mapuches, pues además de dimensionar esa muy importante presencia aculturativa en el proceso latinoamericano.

mericano, se puede deducir los procesos de transformación cultural que no han sido propiamente aculturativos.

En términos teóricos la aculturación, como una de las formas de transformación cultural, corresponde a aquellos casos en que la agresiva presión de un pueblo sobre otro provoca trastornos culturales mediante asimilación, y no el proceso adaptativo con margen de una adopción relativamente equilibrada de los cambios culturales respecto a cuando éstos no son aculturativos. Todo proceso de aculturación supone la existencia de relaciones históricas directas, en un tiempo y espacio común, entre pueblos culturalmente distintos, debiéndose insistir para América Latina en la etapa colonial como el período por excelencia de estos procesos por encontrarse en ellos los elementos históricos más activos y profundos que intervienen. En ese sentido la colonización, aunque centrada en una dominación económica, se fundamenta en el ámbito simbólico en la aculturación de los pueblos a los que domina.

Resulta una aclaración muy importante a la hora de referirse a procesos de transformación cultural en esta época, señalar que las etapas finales del período que analizamos son etapas en las que ya se está inaugurando, precisamente debido al fenómeno de la colonización, una superación de las culturas y las etnias como totalidades autocontenidas y autónomas, así como internamente coherentes. Este tipo de situación se pudo dar en épocas de mayor aislamiento espacial, pero en la medida que se dan las expansiones coloniales posteriormente acompañadas del desarrollo de los Estados-Nación y los procesos de interdependencia global, tiende a desaparecer esa posibilidad y con ello a hacerse comunes las situaciones de aculturación y multiculturalidad en un mundo de constante interrelación y crecimiento de su complejización. Por ello, este análisis histórico, también vive un proceso de paso desde situaciones de mayor aislamiento y posibilidad de determinación de la cultura mapuche a las más cercanas marcadas por ausencia de coherencia plena, existencia de aculturación y la gran influencia en el mundo complejo globalizado en que existen un fortalecimiento de una cultura hegemónica basada en los medios de comunicación y la escuela como fenómenos determinantes. Por tanto, se debe insistir en que no se debe establecer una comparación simétrica a la hora de considerar la independencia de sus culturas entre los mapuches del siglo XV y los del XIX o XX.

Esta aclaración resulta especialmente necesaria respecto al caso mapuche. En este sentido la imagen de autonomía, que hasta se hace gráfica con la imagen del río Bío-Bío como frontera a la colonia española en el sur del continente, ha impedido en la mayoría de casos situar a los mapuches en el correcto estado de transformación desde el origen del contacto con los hispanos, imaginándoseles en la mayoría de casos como unos pueblos que habrían permanecido como básicamente "*intocados*", pese a la presencia amenazante de los conquistadores y colonos españoles portadores de la nueva y compleja cultura hispana. Así, resulta necesario derribar este cierto mito del mapuche como *'cultu-*

ralmente puro' mediante evidenciar la intensa interrelación (de diverso tipo) que ha existido con las culturas de la nueva población que con los siglos se ha ido instalando en su zona originaria tal cual veremos en las próximas páginas.

Es ello lo que marca que entre los mapuches que encontramos en la primera mitad del siglo XVI y aquellos de mediados del siglo XIX, ambas épocas en que ellos son independientes, percibamos diferencias muy radicales en sus formas de vida en ámbitos tanto sociales, como políticos, económicos o culturales. Desde el inicio del extenso contacto entre mapuches y españoles, presidido por el marco colonial prolongado sobre el continente americano, se combinan dos tipos de períodos de transculturación y resultados de aculturación. Mientras el período más extenso corresponde a situaciones de contacto comercial donde las influencias de los españoles correspondieron a situaciones de penetración e infiltración menos profunda (caso de los misioneros o comerciantes), desde la última mitad del siglo XIX hasta la actualidad, así como en la primera época de conquista hasta que el pueblo mapuche logra ese acuerdo de independencia político-económica con el agente externo (Estado Chileno en el primer caso o conquistadores coloniales de la Corona de España en el segundo) pasa a ejercer la autoridad política, económica y social, determinando cambios radicales en los contenidos del comportamiento de los mapuches sometidos a esta acción. Los resultados y grados de aculturación, tal cual lo veremos a continuación son, por tanto, muy diferentes entre un período y otro debido a que mientras en la primera los mapuches mantienen sus propias estructuras como sociedad y cultura, en las segundas éstas les son impuestas por los agentes externos.

Como análisis histórico que se pretende para detectar ese proceso de transformación distinguimos entre los dos estados de lo social, es decir, entre estructuras objetivas y estructuras incorporadas, o dicho de otro modo: *'la historia hecha cosa'* y *'la historia hecha cuerpo'* o *'habitus'*, según la denominación de Bourdieu. Por una parte las estructuras objetivas corresponden a aquéllas que se definen como *independientes de la conciencia y voluntad de los agentes, y que tienen la capacidad de orientar o coaccionar sus prácticas o representaciones* (BOURDIEU, 1991: 127). Especialmente las instituciones instauradas por los colonos en ámbitos laborales, familiares, religiosos, etc., jugaron en poco tiempo esa función objetiva que determinó las prácticas y disposiciones de ciertos sectores de la población mapuche; evidentemente el impacto conquistador marcó nuevas estructuras objetivas, así como fue determinando estructuras adquiridas de larga duración con importante arraigo. No obstante, en el caso mapuche esta situación variará según el tipo de contacto, pues desde ya se deduce las realidades totalmente diferenciadas que vivieron aquellos sectores cuyo territorio fue ocupado, de quienes mantuvieron la independencia del suyo y con ello sus propias estructuras. Por ello conviene señalar la particularidad de esta situación de conquista y resistencia, en que las estructuras objetivas y adquiridas presentarán una fragilidad mayor que la habitual de cuando éstas se refieren a sociedades de largo asentamiento y sin situaciones de conflicto e

inestabilidad debido a una situación de interculturalidad. Esta división entre estructuras se presenta como una diferenciación de elementos que permite profundizar respecto a las formas que ha adquirido, en este caso, la transformación sociocultural vivida por la población mapuche en estos siglos de contacto con la cultura occidental.

Por otra, consideramos que las estructuras adquiridas o *habitus*, nos permiten analizar de forma más clara ese proceso de adopción de disposiciones y prácticas que los mapuches pusieron en uso como agentes implicados en la sociedad colonial y chilena en que se vieron incorporados. Por tanto, junto con los elementos estructurales clásicos (estructuras objetivas, siempre más estáticas) se requiere la comprensión de esos *habitus* o disposiciones que la población mapuche ha ido construyendo como producto marcado por desarrollar sus prácticas en las primeras. Y para ello se hace fundamental tratar la forma en que los propios agentes han asimilado esas estructuras de clara procedencia histórica, tal cual lo explica el propio Bourdieu:

"Producto de la historia, el habitus produce prácticas, individuales y colectivas, produce, pues, historia conforme a los principios engendrados por la historia; asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, depositadas en cada organismo bajo la forma de principios de percepción, pensamiento y acción, tienden, con mayor seguridad que todas las reglas formales y normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo" (BOURDIEU, 1991:95).

Se hace evidente que las estructuras objetivas que presidieron la zona colonial se ajustan plenamente a ese marco de ausencia de modernidad acompañado posteriormente por una modernización intensiva que, como decíamos, fueron los fenómenos macro que presidieron el continente americano. Ello nos acerca a marcos institucionales sociopolíticos que promovieron una extremada verticalidad social, así como de importante explotación física en el campo económico, con especial expresión en la esclavitud, y que en sus últimos siglos persisten pese a los cambios económicos importantes venidos de la mano de la tecnología y la transformación productiva. Ello, pese a que como insistimos inicialmente fue una situación de cambio radical que encontró ciertos tipos de resistencia, fue conformando unos *habitus* que básicamente se adaptaron a esos marcos de falta de equitatividad, libertad y participación, además de sus importantes expresiones de violencia. Por tanto la aparición de los problemas integrales que surgen para los mapuches a partir del contacto con los europeos guardan estricta relación con ese modelo de preponderancia de los modelos premodernos, ausencia de modernidad, y a su vez la introducción intensiva de modernización. Diferente fue en los territorios mapuches en los que conservando las propias instituciones se mantuvieron unos *habitus* adaptados a ellas en marcos de mucha menor desigualdad y explotación. En ellos la transformación sociocultural fue dándose, pero con una mucho mayor articulación entre ambos tipos de estructuras en lo que, al menos por su definición abstracta, podríamos decir que se acercaba en mucho mayor medida a marcos de moder-

nidad entendida como proyecto cultural. Tanto es así que allí los problemas integrales no aparecieron hasta el sometimiento definitivo a partir de 1881-83.

Así, aunque los primeros tiempos de la relación entre conquistadores y colonos con los mapuches muestran algunas particularidades respecto a aquélla con la mayoría de restantes etnias americanas, ésta, sin embargo, no escapa en términos generales a los elementos predominantes que caracterizan esa relación entre europeos y americanos: el conocimiento y utilización instrumental que los primeros establecen con los segundos en la medida que pueden. Nos referimos a razones como la superioridad tecnológica y militar o su visión de progreso (ausente entre los indígenas) que facilitaron la imposición de valoraciones de inferioridad sobre ellos. Corresponde a la idea de T. Todorov de que los españoles comprendieron mucho mejor el mundo indígena que a la inversa (TODO-ROV, 1987). Esta comprensión sería instrumentalmente utilizada como explotación y dominación del mundo indígena, tanto en términos económicos como culturales, apareciendo por tanto, desde un principio en tierra americana los graves problemas integrales que arrastrarían.

Junto con realizar una enumeración, planteamiento y breve explicación de los principales procesos de transformación cultural y social vividos por el pueblo mapuche desde el inicio del contacto con los españoles en el siglo XVI hasta las primeras décadas del XX, queremos averiguar cuál es la relación con esos problemas integrales que hacia ese entonces han adquirido una profunda gravedad; ello nos confirma, en definitiva, aquella idea que señalábamos con anterioridad de que la transformación americana de estos últimos siglos ha estado marcada por la explotación, la violencia y la explotación. En ellos nos interesa plantear tanto los medios que intervinieron (tecnologías, conocimientos, instituciones, ideologías, etc.), así como los agentes ejecutores (misioneros, conquistadores, migrantes, militares, etc.) de cada uno de ellos.

Derivado de las estructuras como último ámbito tratado, se aborda el aspecto de los problemas integrales comprendido como los temas integrales o de fondo que han afectado y afectan en la actualidad al pueblo mapuche, y que tienen una estricta relación o son parte de aquéllas, en la medida que constituyen un fenómeno fundamental en los posicionamientos en las estructuras que se han forjado en ese territorio. Si, tal como lo dice J. Ibañez "*es la explotación en diferentes ámbitos la gran conclusión como problema integral*" (IBÁÑEZ, 1991: 173), resulta clara su conexión con el abuso de poder que los posicionamientos estructurales de los hispanos y criollos han permitido en diferentes momentos sobre los mapuches. De ahí este hecho de deducir los problemas integrales que ha vivido el pueblo mapuche, de las estructuras objetivas y adquiridas en las que se ha visto inmersa.

Estos problemas integrales son clasificables, para el caso que nos ocupa, como tres grandes fenómenos de explotación: del hombre por el hombre en el plano físico-laboral-económico, aquélla simbólico-cultural que implica también elementos de la propia subjetividad individual, y sobre el medio ambiente. Ellos

tres tienen profundas expresiones arraigadas en los últimos siglos de la historia latinoamericana que los constituyen como verdaderas claves explicativas de su devenir. Asimismo para los mapuche, como un colectivo indígena originario de América Latina, explica una parte fundamental de su historia de los últimos siglos en relación al contacto con el hombre moderno occidental como gran potenciador de estas problemáticas en ese subcontinente. Cabe aclarar que el adjetivo de integrales alude no sólo a la dimensión y complejidad interna de estos temas, sino también a las implicaciones externas que los relacionan con otros problemas; en ese sentido se debe especificar que, aunque por motivos formales estos problemas serán explicados de forma separada, su profunda implicación supone que se pueda afirmar que prácticamente todos ellos han tenido un inicio y un desarrollo en gran medida interrelacionado e incluso paralelo.

Análisis del proceso en torno al ámbito económico. Problema integral de la explotación del hombre por el hombre.

El pueblo mapuche en el siglo XV es una sociedad que no practica la acumulación ni la propiedad privada, no posee un poder centralizado, y no cuenta con una jerarquización social rígida ni vertical. Estas características nos inducen a suponer hasta ese momento la ausencia de explotación del hombre por el hombre en su sociedad como inexistencia de uno de los grandes problemas integrales de los pueblos. Efectivamente, y pese a que sí existen diferencias sociales al interior de la sociedad mapuche entre figuras como los lonkos, ulmenes o toquis (con cierto poder económico, político y militar respectivamente) y el resto de la población que no contaba con estos status, las normas de redistribución, en un marco de gran expansión territorial garantizaban que estas diferencias no fueran signo de explotación de los primeros sobre los segundos. En este sentido a la hora de buscar las posiciones sociales internas de la sociedad mapuche observamos claramente la inexistencia de una estructura de clases, así como tampoco una división étnica tal cual se instaurará en la sociedad colonial una vez se inicie el conflicto. La existencia de cierta diferenciación social interna otorga posiciones sociales de cierto status en función de tareas religiosas, económicas o militares, aunque éstas no determinan mayores luchas de fuerza por el poder.

Es así como el primer antecedente de explotación física en relación con el pueblo mapuche tiene un origen externo y con ellos como víctimas de esta situación. Históricamente se sitúa en aquella explotación que comienzan a sufrir los picunches ("*gente del norte*") desde el siglo XV, en que dominados por los incas los convierten en sus tributarios, viéndose obligados a producir más de lo que necesitaban para pagar ese tributo. Ello los diferenció significativamente del resto de mapuches situados hacia el sur que se mantuvieron en una independencia política y social, así como en una producción sólo para la autosuficiencia. El hecho de constituir una dominación externa que no perseguía una ocu-

pación del territorio de los pueblos que dominaba, supone que se tratara de una influencia menor, especialmente en el campo simbólico. No obstante, conviene señalar que aún así este fenómeno externo será importante para este sector mapuche del norte, en la medida que la dominación temporal de los incas les supone un distanciamiento definitivo del resto mayoritario de los mapuches del sur debido al cambio cualitativo de producir más que para su necesaria subsistencia. El antecedente ya existía pues se trataba de comunidades que ya practicaban la agricultura de rozas, elemento que otorga la posibilidad de acumulación. La posterior dominación hispana lo convertirá en transformación definitiva de desvinculación de ambos sectores (los del norte y los del sur). Por tanto, podríamos decir que asistimos a una primera diferenciación relacionada con las nuevas estructuras objetivas que instauran los incas en la zona norte; desde este cambio irán evolucionando unas estructuras adquiridas hacia aceptar como habitus la condición de tributarios junto con la pérdida de autonomía económica y política, así como también de progresiva particularidad cultural. Así, la imposición inca, determinará una primera diferenciación entre estas subetnias mapuches, así como una transformación cultural con implicaciones fundamentalmente económicas y sociales.

Sin embargo, el fenómeno fundamental que se tradujo en el inicio de profundas transformaciones para la vida de los distintos pueblos mapuches en sus diferentes ámbitos, llega en el siglo XVI, como en toda América, de manos de los conquistadores europeos. En la medida que señalábamos que desde un principio la instrumentalización había estado presente en la conquista de América, cabe destacar que ésta, en primer lugar, correspondió a una utilización basada en la explotación física de la población indígena, aunque secundada rápidamente por esos otros fines reflejados en los restantes fundamentales e históricos problemas integrales (dominación cultural y explotación del medio ambiente). Es decir, en la medida que el gran objetivo de esa conquista eran bienes materiales, se requirió un sometimiento físico de la población original para ponerlos a producir de cara a la obtención de los bienes y servicios deseados. Así, los hispanos institucionalizaron desde un principio el tratamiento de los indígenas como un medio para la obtención de sus fines, lo que significaba la imposición de explotación de estos sujetos por parte de los primeros.

La presencia hispana sí que supondrá un cambio radical y violento de las estructuras objetivas para todos los mapuches. La dominación violenta que ejercen mediante la implantación por fuerza de las nuevas instituciones de la colonia, marcan el inicio de la transformación más profunda de América durante los últimos siglos (sino la mayor desde que estaba habitada). Nos referimos a cambios no sólo correspondientes a las instituciones gestoras del poder político (como en el caso inca), sino de otras tantas en términos sociales relacionadas con el trabajo, la familia, la distribución, la jerarquización social, entre otras varias.

Desde el inicio del contacto con los mapuches en el siglo XVI los españoles aplicaron el modelo general de la conquista. Eso se tradujo en una ocupación del territorio en la zona central con un progresivo despliegue hacia el sur. En función de la existencia de oro y otros metales preciosos fueron instaurando ciudades cerca de las zonas con minas. Asimismo, era indispensable la existencia de indígenas de forma abundante como mano de obra para que trabajaran en esas minas y lavaderos de oro; es decir el indígena constituía un elemento fundamental de esta empresa enriquecedora que constituía la conquista y colonización. En este marco y en una época en la que no se había cuestionado con resultados efectivos la esclavización del indígena, los mapuches fueron también un pueblo del que se esclavizó una proporción importante de población.

Tres formas jurídicas de dominio se aplicaron sobre él. Por una parte la mencionada esclavitud, por otra la encomienda en que la población era repartida a los propietarios para trabajar en los lavaderos, y finalmente los denominados '*pueblos de indios*' para aquellos no esclavizados ni bajo encomienda, que fueron agrupados en zonas separadas de los españoles con autoproducción para su subsistencia.

Esta situación de aguda explotación de un sector de la población mapuche se traduce, como en el resto de los indígenas americanos, en un muy alto índice de mortalidad. A mediados del siglo XVII el pueblo mapuche cuenta, por lo menos, medio millón de muertos, que constituían el 50% de su población debido a guerras, pestes, hambrunas y las duras condiciones de trabajo.

Así, los posicionamientos de esta estructura social inicial son radicales. Mientras un sector de la población no tiene contacto con los conquistadores se mantiene básicamente la estructura étnica mapuche, sin embargo, en la medida que se da el contacto se produce la forma más directa de dominación cual es la física y que se traduce directamente en el arrebato pleno de la libertad (y habitualmente de la vida) de quienes la sufren. Ni siquiera cabe hablar aquí de capital económico pues de hecho el fenómeno que se analiza es más físico que económico. Incluso cuando esta situación más económica se instaura, el fenómeno de la infravaloración humana y de la asimetría que los conquistadores-colonizadores establecen sobre los indígenas, impiden hablar propiamente de "*disputa de fuerzas*" (BOURDIEU, 1995) en el campo económico, pese a la importante producción y comercio que establecen a costa de ellos.

No obstante, la dominación sobre el mapuche no fue total en esta época y a medida que aumenta su mortalidad crece la resistencia de sectores situados más al sur. Así en 1558-1559 se produce un importante alzamiento general al sur del río Bío-Bío destruyendo las ciudades, puentes y lavaderos, las grandes señales para ellos del dominio español. Esto determinará un nuevo marco de mucho mayor equilibrio entre ambos grupos. La reacción que los mapuches de las zonas del sur muestran tras cierto tiempo a la invasión hispana, parece referirse al no real arraigo en las personas de las nuevas instituciones que ellos pretendían instaurar. Dicho de otro modo, si Bourdieu habla del habitus como '*his-*

toría encarnada en los cuerpos', este parece ser un caso en que el tiempo no había supuesto un surgimiento de las disposiciones que garantizaran su implantación y es ello lo que explica la reacción a esas instituciones que pretendían someterlos. Efectivamente las instituciones se instalan, pero la resistencia y negación a su aceptación por parte de los mapuches por el sometimiento que implicaban, impidió conformar unas disposiciones y hábitos en torno a ellas; por el contrario se vuelven contra esas instituciones. El choque tan abrupto de tipos de instituciones hispanas y mapuches por un lado, así como de sus respectivos estilos de vida, impide un fácil arraigo de las prácticas que lo hubieran permitido.

En 1641 y como producto de que los conquistadores no habían logrado la situación de desigualdad respecto a los indígenas común en la conquista del resto del continente, se establece la paz que reconoce la independencia del pueblo mapuche en el sur del territorio. Ello supondrá una división fundamental para el mapuche por la recuperación de libertad y territorio, rompiendo parcialmente la situación de explotación que el español había instalado. Al norte de este río, establecido como frontera semi-legal, queda la población mapuche bajo dominio español sumida en una importante miseria y explotación por su condición de esclavos, encomendados o tributarios. Al sur en un vasto territorio, los mapuches libres que mantuvieron su autonomía económica, política y social, y con ello sus tradiciones. En ambos casos se dará transformación cultural aunque de carácter totalmente diferentes. Mientras los del norte viven principalmente situaciones de aculturación debido a la violenta imposición de instituciones y formas de vida en las que ellos pierden su capacidad de decisión, en la segunda los cambios tendrán que ver con una interinfluencia de mayor equilibrio con el español, y por tanto, fundamentada en una adaptación progresiva a nuevos estilos de vida.

Es el marco de equilibrio militar el que explica que la explotación del hombre por el hombre, es decir del blanco sobre el indígena, demorara al menos 260 años más para instituirse de una forma plena y definitiva sobre este pueblo en la zona sur. Ello constituye una situación extraordinaria respecto a la mayoría de América Latina, especialmente porque no responde al hecho de que se trataba de una zona periférica que no interesaba a los conquistadores sino, en mucho mayor medida, a la imposibilidad de someterlos plenamente, debido a la estructura social mapuche no jerarquizada muy difícil de dominar en un extenso territorio. De hecho esta situación supone un grave empobrecimiento de la Capitánía General de Chile por la importante pérdida de producción de oro y de dominio de tierras, que de hecho era lo que justificaba, junto a la importancia político-militar, la ocupación de esos territorios durante la colonia.

Constituye un caso en que la superioridad militar española queda amortiguada por la verdadera *guerra de guerrillas* que practican los mapuches, y donde la mayor superioridad tecnológica se hace insuficiente para su dominación. Se trata, sin duda, de un caso extraordinario donde pueblos de muy baja densidad y tecnología (no dominio significativo de la agricultura, de la arquitectura, etc.) oponen una resistencia suficiente a un pueblo imperial y con gran

experiencia expansiva-colonizadora como el español de esos siglos. Cabe destacar al respecto, que en este caso mapuche no favorecieron a los españoles factores externos como los políticos (enfrentamientos interétnicos) y hasta mitológicos (espera de la llegada de una manifestación sagrada) que habían intervenido en otros (caso azteca y otros).

Corresponde a un caso en que debido a la oposición indígena los españoles no alcanzan un conocimiento pleno de los mapuches que les permitiera esa utilización instrumental lograda en la conquista del resto del continente. De hecho, podemos afirmar que en todo caso el conocimiento que alcanzan los españoles sobre los mapuches no es superior al que logran los mapuches de ellos (el caballo, el trigo, estrategias militares, armas, etc.). Su principal elemento para la resistencia responde a una adaptación tecnológica de los elementos fundamentales que portaban los conquistadores; constituye un caso claro de lo que veíamos como una transformación adaptativa, y no como aculturación. Así lo explican análisis sobre este tema:

"... la sociedad mapuche tuvo la capacidad de modificarse, cambiar y de reestructurarse, adoptando una serie de elementos materiales y técnicos de los propios españoles para hacer frente a su dominación, pero sin perder sus elementos básicos de identidad. En otras palabras, los mapuches pudieron resistir debido a la modernización de muchas de sus prácticas y al mismo tiempo al mantenimiento de su tradición propia". (GRUPO INVESTIGACIONES AGRARIAS, 1983: 33-34)

Así, debido precisamente a la existencia de una resistencia muy significativa, en muchos casos incluso superior a la ofensiva hispana, no resulta tan evidente esa valoración de inferioridad sobre el indígena que realiza el español, tan habitual en los otros casos. Llega un momento en que debido a los éxitos de los mapuches, el hispano ha de aceptar la capacidad mapuche de presentarle resistencia e incluso superarlo. Por tanto, si en este marco de utilización instrumental el dominante (la Corona) le devuelve un gran territorio de gran interés para él, es sólo por salvaguardar una parte de lo conseguido ante la coyuntural superioridad militar mapuche. Esta resistencia constituye uno de los casos en que el indígena no es siempre definido negativamente, aunque tampoco como igual. Analicemos respecto a esto la explicación de T. Todorov:

"...en el mejor de los casos, los autores españoles hablan bien de los indios; pero, salvo en casos excepcionales, nunca hablan a los indios. Ahora bien, sólo cuando hablo con el otro (no dándole órdenes, sino emprendiendo un diálogo con él) le reconozco una calidad de sujeto, comparable con el sujeto que soy yo. (...) si el comprender no va acompañado de un reconocimiento pleno del otro como sujeto, entonces esa comprensión corre el riesgo de ser utilizada con fines de explotación, de "tomar". (TODOROV, 1987: 143)

Sin duda el mapuche no es prácticamente nunca tratado como un sujeto equivalente al español, mas en la medida en que oponen resistencia y se enfrentan a él, impiden una utilización instrumental plena de parte de los españoles que les evita ser explotados por ellos.

No obstante, ese equilibrio militar se mantuvo únicamente en la zona de autonomía mapuche, y además expuesta a una presión constante y creciente de

parte del ejército y colonos de la Capitanía General de Chile que le portará transformaciones. Las zonas externas al territorio mapuche fueron constantemente atacadas y usurpadas por los colonos pertenecientes a la corona, tal cual ocurrió con la propia población mapuche sometida a ataques destinados a capturarlos para su explotación. Corresponde a las denominadas *'malocas'* comunes de los siglos XVII y XVIII en que grupos de huincas¹ se introducían en el territorio mapuche para atacarles violentamente arrebatándoles su ganado y capturar a personas para esclavizarlas. Cabe aclarar que la esclavitud permaneció instituida respecto a los mapuches de forma prolongada por ser uno de los pueblos que presentaba resistencia, ya que se consideraban legales aquellos esclavos capturados en *"guerra justa"*. Sólo en 1683 la esclavitud es abolida aunque de facto los colonos (e incluso chilenos tras la Independencia), no dejan nunca de esclavizar mapuches. Convergían el enfrentamiento militar con ellos y la necesidad de mano de obra para la explotación en las minas y haciendas.

Durante el siglo XVIII mediante la práctica de la ganadería extensiva el pueblo mapuche realiza una importante expansión hacia las pampas argentinas controlando un territorio muy amplio, y que mediante el comercio les supone un fortalecimiento económico que determina una situación que podemos denominar como de pleno equilibrio respecto a los colonos. De hecho constituía uno de los territorios más grandes de toda América Latina, hecho que les dio una gran potencialidad económica, pese a que no adopta la moneda como uso interno, al igual que no se traduce en el establecimiento de centralización política. Se trataba de una situación cada vez más extraordinaria en que una etnia que no practicaba la propiedad privada de la tierra, lograba contener a colonos que avanzaban a gran ritmo hacia el modelo capitalista.

No obstante, y tal cual se puede deducir de fenómenos como esta expansión ganadera, el pueblo mapuche ya no era el mismo que el del siglo XVI. Corresponde a una muestra muy significativa de transformación sociocultural donde se aprecia como en tres siglos el mapuche se ha convertido en ganadero de acumulación de gran número de cabezas, con todas las transformaciones que un fenómeno como ese conlleva respecto a otros aspectos. La situación de competencia con el criollo, su defensa por mantener el equilibrio que le garantizaba su defensa respecto a ellos, son algunos de los factores que intervienen en este importante cambio hacia la complejización social y económica que vive el pueblo mapuche; evidentemente la sociedad mapuche había vivido y estaba viviendo importantes transformaciones:

"El comercio, el contacto y la guerra habían cambiado radicalmente a esta sociedad. Se trataba, por tanto, de una sociedad en transición, ni estancada en el tiempo remoto de la recolección y la caza, ni tampoco alcanzando una nueva situación de estabilidad y equilibrio". (BENGOA, 1985:68)

1. Denominación otorgada por los mapuches hacia los no mapuches de origen occidental.

En todo caso, respecto al tema de la explotación del hombre por el hombre que nos ocupa como problema integral, cabe señalar que aunque hacia esa época de expansión económica ya han aparecido mayores diferenciaciones sociales internas correspondientes a la complejización social, los mapuches por el momento la resolvían con una importante redistribución entre los caciques (cabezas de comunidades) y los que no eran propietarios de ganado. Ello, al margen de especulaciones sobre hacia qué tipo concreto de complejización social habría evolucionado la sociedad mapuche producto de esa transición, muestra una existencia todavía mínima de instrumentalización económica del hombre por el hombre al interior de la sociedad mapuche que impide todavía detectar explotación en su seno. Las estructuras acogen ya una diferenciación mayor en su interior en lo que serían los caciques como población con un mayor capital económico y simbólico sobre los demás (mocetones), pero evitando mediante redistribución una estratificación en su seno.

No obstante, en las primeras décadas del XIX ya se observa un cambio de esta situación de fortaleza y equilibrio respecto al colono, donde, pese a esa gran fortaleza económica, se detecta el inicio de un debilitamiento social y militar importante entre los mapuches. Las causas principales las encontramos en una disminución de la población llegando a su mínimo de los últimos cinco siglos (150.000), la mayor penetración de figuras institucionales españolas que van ejerciendo control (Capitanes de Amigos y Comisarios de Naciones), y finalmente la venta de tierras en la zona de la frontera de parte de caciques mapuches que van permitiendo la penetración criolla.

Por lo visto anteriormente se dibuja como evidente que la lucha mapuche fue básicamente una lucha contra la explotación. En la medida que, como en el caso de la esclavitud, la explotación puede llegar a constituir la disposición plena de la vida del explotado por parte del explotador, al mapuche, que en todo caso le significaba, como mínimo, arrebato de sus territorios y obligación al trabajo intensivo, se defendió siempre que pudo de esa amenaza. Aquí detectamos con mayor claridad la idea del habitus aplicado al proceso mapuche. Entre los del sur la disposición a la vida sin explotación marcada por sus estructuras objetivas se hace tan importante que sus habitantes se opondrán, incluso mediante la fuerza, a la amenaza de que fuera desmantelada. Constituye la expresión de una dualidad extrema donde a un lado de la frontera estaba la viva imagen de la explotación máxima de parte del dominio español con su esclavización, y en el otro se sitúa su libertad autónoma como pueblo que internamente desconocía cualquier grado de explotación.

Tal cual se esbozaba en la etapa de conquista aquí quedan claros dos planos polarmente diferenciados de posicionamientos frente a las estructuras objetivas que se instalan en territorios diferenciados. La zona norte constituye un espacio donde en el campo económico no se disputa el poder y la hegemonía, sino que la población mapuche es marginal e instrumentalizada por la abrumante dominación colonial española. Las instituciones impuestas por los con-

quistadores determinan estructuras de dominación que para los mapuches (y otros sectores) oscilan entre una importancia inexistente en la medida que son esclavos y aquella como tributarios que, aunque les signifique un capital económico mínimo, se puede afirmar que de alguna manera se les reconoce su aportación al campo económico, aunque no sean un sector de fuerza en él. En el segundo plano, constituido por la zona sur donde los pueblos mapuches mantienen su dominio, perduran básicamente las estructuras internas a su sociedad, aunque la conjunción de la transformación económica vivida junto con la presión externa de los colonos, comienza a suponer alteraciones de la estructura tradicional en base a una diferenciación del capital económico según grupos.

En todo caso, es significativo señalar que si por encima de esta división norte-sur se hace una mirada global del territorio, encontramos que conquistadores y colonos imponen sus estructuras de dominación sobre los mapuches allí donde logran conquistar, y que sólo aquella parte en que los mapuches consiguen mantener aislada esta presión, es donde mantienen las suyas. Ello refleja como las primeras constituyen modelos expansivos de dominación étnica de cara a la explotación física y económica de esta población indígena, mientras los segundos sólo pretendieron resistir a ser parte del primero.

Finalmente, se debe señalar como estas estructuras objetivas del modelo colonizador expansivo determinarán posicionamientos con gran afianzamiento, que ya habían comenzado a marcar de forma significativa una relación de profunda desigualdad entre mapuches y españoles. Tal cual lo veremos en el siguiente punto, se trata de un modelo de instituciones que tendrá, lógicamente, una correlación a nivel de las disposiciones duraderas en las formas de percibir, pensar y actuar de las personas; como dominantes para los blancos y como dominados para los mapuches.

El siglo XIX marca el cambio radical de esta situación de equilibrio con los colonos y criollos que los mapuches autónomos del sur habían tenido durante parte del XVII, XVIII y la mayor parte del siglo XIX. Progresivamente la presión sobre este grupo independiente con riquezas muy codiciadas por los colonos españoles primero y chilenos y argentinos después, va determinando un debilitamiento mapuche. La principal explicación la hallamos en que la independencia de Chile coincide con una inserción plena en el sistema capitalista (como muestra el ejemplo de que Chile ya inicia su existencia como nación independiente con una deuda externa significativa) que, junto a otras causas, se traducen en el aumento de la presión sobre los territorios mapuches. Pese a la declaración de buenas intenciones hacia los mapuches de parte del Estado chileno desde la independencia, la política de éste fue una sistemática agresión hacia ellos con el fin de apropiarse de su territorio. A mitad de siglo el empuje colonizador es muy fuerte ante el auge económico de Chile y también de Argentina. Se hace constante la expropiación de sus terrenos con formas absolutamente irregulares que constituyen constantes provocaciones a los mapuches sin justificación formal. Por ello se van produciendo repetidos levantamientos mapuches

(1859,1861,1868-71) que son sofocados por un ejército chileno ya muy superior tecnológicamente. Como menciona J. Bengoa, ya *las lanzas y flechas tan efectivas del pasado poco podían hacer frente a fusiles de repetición, artillería y telégrafo* (BENGOA, 1985:288). En 1881, en acción conjunta de los ejércitos chileno y argentino se les derrota de forma definitiva confinándolos a aproximadamente 3.000 reducciones de una media de 6,1 hectáreas por cacique. Los mapuches pasan a partir de ahí a vivir un importante proceso de campesinización forzada vinculada de forma muy precaria al sistema capitalista dominante. Pese a haberlos instalado en las reducciones, continúa un largo y significativo proceso de usurpaciones sobre estos territorios mediante múltiples irregularidades creadas en las oficinas de abogados y notarios, en que el mapuche vive constantemente el abuso del Estado y particulares interesados.

Como hemos señalado el inicio de la práctica del capitalismo resulta explicativo de diversos fenómenos en este proceso. La nación chilena, independiente desde 1810, había logrado fortalecerse como una de las más fuertes económicamente de la región sudamericana, debido principalmente a la explotación de minerales. Producto de ello es la práctica de subimperialismo subcontinental en el caso de expansión hacia el norte, donde a través de guerras arrebató importante territorio del desierto y de la costa a Bolivia y Perú. Algún paralelismo guarda esta situación con el caso mapuche en el sur del país, donde el marco capitalista supuso la preparación militar de cara al despojo de tierras que el modelo económico expansivo había convertido en más codiciadas incluso que en la etapa colonial. Y es que, además, el hecho de que pertenecieran a indígenas agravaba la situación, pues se suma la infravaloración con que básicamente el mapuche es considerado. Así se convierte en una ocupación que sacia la codicia material por poseer esas tierras, a la vez que permite de forma definitiva postergar a ese mapuche que siempre quiso someter por tratarse de un indígena que había resistido al modelo occidental, incluso como agente económico muy competitivo.

Respecto a la explotación, la sociedad mapuche conoce a partir de entonces, la consecuencia directa del modelo capitalista: ser asalariado. Pese a que como mencionábamos inicialmente se mantuvieron situaciones de esclavitud, progresivamente se fue imponiendo el trabajo asalariado como nueva institución que también afectó a la población mapuche. Es decir, en la medida que mediante el expolio del Estado chileno los mapuche se ven obligados a hacerse campesinos en sus terrenos, muy reducidos para el número de personas, se inicia para ellos un vertiginoso proceso de pauperización que expulsa de las reducciones a una importante proporción de miembros de las nuevas generaciones. Su incorporación al mundo asalariado como agente pobre, sin preparación y discriminado, le supone la ocupación desde entonces de los puestos más bajos de la escala laboral y socioeconómica chilena. No obstante, no siempre resulta correcto hablar de asalariados en esta etapa, pues en muchas ocasiones su incorporación es como parte de la mano de obra rural, que en gran medida viven situaciones de semi-

esclavitud por el estado caciquil que se instala sobre la tierra en Chile, que no daba garantía respecto a los salarios y las condiciones de sus trabajadores.

La situación económica en que queda tras esta grave expoliación el pueblo mapuche, podríamos decir que se traduce en una forma directa y otra indirecta de sufrir la explotación. La primera la del asalariado que en campos ajenos y ciudades trabajará bajo muy malas condiciones y por míseros sueldos o subsistencia, y al que se le extrae una plusvalía directa. La segunda la de la población que permanece en las reducciones en el medio rural trabajando la tierra para la obtención de una subsistencia cada vez más reducida. Las zonas rurales mapuches pasan desde entonces y hasta la actualidad a ser una zona de hambre y miseria que, junto a otras muchas de América Latina, son producto necesario del actual Sistema Capitalista Integrado. Así, desde esta expropiación y vinculado a los últimos procesos de modernización en América Latina, entre los que incluimos el de *"globalización a la neoliberal"*, los mapuches como colectivo humano pasan a constituir un sector marginal que habita en zonas de pobreza, tanto del campo como de la ciudad, en situaciones de precariedad y destrucción comunitaria.

Analizado todo lo que implica el proceso socioeconómico y ante esta población mapuche que desde su dominación militar pasó mayoritariamente a formar parte de la extrema pobreza, se puede considerar que, pese a la profunda conexión de los problemas integrales tratados, la explotación del hombre por el hombre (en este caso del mapuche por el huinca) se ha alzado como el principal problema de fondo para el pueblo mapuche, condicionando de forma severa su forma de existencia.

En este proceso progresivo de dominación e instauración de estructuras objetivas de cada vez mayor dominio de las élites no mapuches (españolas, chilenas) sobre ellos, se comienza a dar a principios del presente siglo un fenómeno muy significativo relacionado con el posicionamiento en que queda la población mapuche. Corresponde a la mencionada imposibilidad de subsistencia de toda la población en el territorio de las reducciones que le ha otorgado el Estado chileno, y que se traducirá en el inicio de éxodos cada vez más masivos hacia las ciudades a partir de los años 30. Así, lo explica D. Camacho desde la lógica económica capitalista:

"Para satisfacer esos requerimientos, aun cuando se mantenga la explotación mercantil de muchas comunidades indígenas, el capitalismo tiende a expulsar a los indios de las tierras comunales. Eso permite, por un lado, dejarlos libres para que puedan ser contratados como asalariados y pasen a engrosar la reserva de mano de obra y, por otro, dejar libres sus tierras a fin de que entren en el circuito capitalista" (CAMACHO, 1990:128)

Este proceso significará la institución de una nueva variante a nivel socioeconómico: la del mapuche asalariado, pero ya no en el sector rural sino en el medio urbano, o sea para la industria, servicios o el sector informal.

Por tanto, podríamos destacar dos procesos específicos de aculturación: campesinización y urbanización, por ser especialmente representativos de un alto grado de imposición tanto directa como indirecta. Ambos constituyen proce-

sos no voluntarios ni espontáneos (como otros de adaptación), sino por el contrario forzados con una alta dosis de violencia para con el pueblo mapuche. Sabemos, de hecho, que han traído graves consecuencias para este pueblo en términos de pauperización y gran disminución de su autovaloración como cultura y como personas.

En ese sentido, los mapuche se vieron forzados a ser fundamentalmente campesinos en base a una muy baja producción por la ausencia de herramientas y de ayudas estatales para enfrentar esta profunda transformación. Igualmente emigraron a la ciudad como producto de la imposición circunstancial de que las comunidades no podían abastecer a sus miembros ni vislumbrar ningún tipo de desarrollo local. Aunque hoy, tras varias décadas y en base al esfuerzo de los miembros mapuches, los encontremos fundamentalmente adaptados a esas situaciones de ser campesinos en minifundios y también urbanos, en ningún caso se ha producido propiamente una situación de integración ya que resulta determinante que ambos se originaron como procesos que perseguían la asimilación que, de hecho, también la encontramos como importante consecuencia en un sector mayoritario de la población afectada por estos fenómenos. Así, la transformación cultural general vivida por el mapuche en estos cuatro siglos respecto al ámbito económico, ha estado presidida en mayor medida por la aculturación y el sometimiento hacia prácticas como población dominada y pobre, más que por aquellos cambios en su época de independencia económica y política que, no obstante, también fueron significativos.

La instauración del Estado chileno como institución central introduce como uno de los cambios formales más significativos la anulación de la ordenación de su sociedad en estratos étnicos para pasar a una implícita ordenación por clases, o sea por la posición socioeconómica de sus habitantes en ella. Legalmente desde la independencia los chilenos habían pasado a ser todos iguales y en presunta igualdad de condiciones, debido a lo cual el elemento étnico formalmente dejaba de tenerse en cuenta. Por tanto, la valoración formal del mapuche pasará a ser estrictamente por sus bienes, de los cuales, como se deduce del último período rural, la mayor parte de la población mapuche era una absoluta desposeída. Por ello se observará una población indígena que a nivel nacional ya no cuenta con capital económico, así como tampoco con un capital cultural reconocido; por tanto su posición es de desposeídos que no cuentan como fuerzas significativas en el campo social nacional.

Esa presunta desaparición de la ordenación étnica como institución, la convertirá en una categoría de gran latencia en la sociedad chilena y latinoamericana si ampliamos la visión del fenómeno. Es decir, una sociedad joven como la chilena con una reciente relevancia de lo étnico la convierten en una categoría que, al margen de lo estrictamente cultural, todavía rige elementos fundamentales de su ordenación incluso socioeconómica (y no sólo simbólica como es más evidente). Por tanto, fenómenos como la presunta ignorancia, inferioridad, incapacidad laboral, etc., de los mapuches son elementos transmitidos y

reproducidos desde las propias instituciones de cara a mantener y reproducir su situación de marginalidad. Las instituciones que con sus acciones provocan la pauperización y explotación del mapuche en la nación de Chile, marcarán a su vez la introyección en los miembros de esta etnia de una disposición a estos fenómenos. Es decir, se va acostumbrando a ser pobre y postergado por su ausencia de capitales reconocidos (económicos, culturales y simbólicos) y se va situando cada vez con mayor '*naturalidad*' en una posición de marginalidad; las prácticas de la pobreza latinoamericana se convierten pues en la disposición habitual de la gran mayoría de los mapuches. Es decir, las nuevas instituciones que va instaurando el Estado chileno que imponen violentamente una posición de explotación y postergación para el mapuche, van conformando un habitus respecto a esta posición en lo que terminará siendo una importante asimilación interna de amplios sectores del pueblo mapuche traducida en disposiciones y prácticas hacia ser pobre e infravalorado. Evidentemente también existirá resistencia y organización frente a este fenómeno, pero ante el grave impacto del fenómeno de su sometimiento y arrebato de sus bienes ancestrales tendrán un carácter minoritario.

Análisis del proceso en torno al ámbito medioambiental. Problema integral de la explotación del medio natural original mapuche.

Situando el inicio de este análisis a principios del siglo XVI que es cuando se dará el contacto entre mapuches y españoles (1546 primer enfrentamiento mapuche – español), cabe insistir en el hecho de que se estaban encontrando dos pueblos diferenciados de forma fundamental. Los primeros, en este caso los mapuches del siglo XV y XVI, vivían en una lógica de integración en la naturaleza, mientras los segundos como los europeos, se oponen a ella, es decir, se mantienen de la explotación de ésta.

Los mapuches, tal cual lo señala en su lengua su propio nombre (gente de la tierra), mantenían un equilibrio fundamental con la naturaleza de la cual se sienten un integrante más; como decíamos, no se oponen a ella sino que eran parte de ella. Esta idea evidentemente no niega esa contraposición básica entre naturaleza y cultura que todo grupo humano desde sus orígenes ha tenido para ser tal, sino que recalca como precisamente su cultura guarda una gran integración con esa naturaleza de la que se diferencia.

En esa etapa los mapuches, según las diferentes zonas que ocupan, son cazadores, recolectores y pescadores, no practicando una economía de acumulación, tal cual no practican la propiedad privada. Correspondía a lo que se denomina como desarrollo proto-agrario, previo a lo que se entiende como sociedad agraria. Un dato muy significativo de la relación de los mapuches con la naturaleza como parte de ella, lo constituye el carácter sagrado que tiene para ellos. Así nos lo confirma R. Foerster:

"Posiblemente en Chile sean pocos los grupos o sectores que manifiesten con tanta claridad como los mapuches, que su identidad, su ser (inseparable de las condiciones de su vida: de la tierra (MAPU), los animales, la naturaleza), se liga, hasta confundirse con lo sagrado (las divinidades, los antepasados)" (FOERSTER, 1993:11).

Así, desde el momento en que no se sienten propietarios de la naturaleza su relación con ella no es de explotación, no existiendo, por tanto, en absoluto situaciones problemáticas en la relación mapuche-naturaleza.

Diferente resulta la actitud de los españoles ante la naturaleza pues en su calidad de conquistadores en el continente americano muestran prácticas de explotación, aunque en esta etapa inicial debido a las dimensiones del territorio, a la menor tecnología y al menor desarrollo del sistema capitalista no adquieren un volumen mayormente significativo en la zona mapuche. Aplicando el enunciado teórico de J. Ibáñez podemos afirmar que: mediante arrebatársela parcialmente a los mapuches se iniciaba el abuso de poder sobre la naturaleza transformando la diferencia respecto a ella en oposición, cerrando así la vía de comunicación con ella (IBÁÑEZ, 1992).

El afán posesivo, de someter, de ocupar el territorio americano practicado como modelo en la conquista hispano-lusa significará rápidamente (como en los demás pueblos originarios) el enfrentamiento con el pueblo mapuche que, como veíamos en el punto anterior, luchará por defender su medio. El choque bélico entre mapuches y españoles se *"resolverá"* tras casi un siglo de luchas mediante el establecimiento de acuerdos y con la designación del río Bío-Bío al sur del territorio como frontera entre ambos pueblos. En términos medioambientales estos espacios diferenciados de ambos pueblos serán también un importante reflejo de la relación de éstos con la naturaleza.

La zona conquistada perteneciente a la Capitanía General de Chile (que no incluía la zona mapuche del Bío-Bío hacia el sur que éstos ocupaban como independiente) será calificado externa e internamente como un territorio pobre y deficitario, constituyéndose como una zona periférica de la conquista y colonia. La tierra comienza a ser cultivada tal cual comienzan a ser practicadas en gran medida la minería, pesca y ganadería intentándose la comercialización colonial que se consigue a diferentes niveles (local, regional, intercolonial), aunque básicamente no llega a la metrópoli. Resulta importante señalar que las anteriores denominaciones (pobre y deficitario) no se explican por situaciones de un alza significativa de la densidad de población respecto al pasado, sino básicamente a la comparación con otros territorios coloniales que con productos como el oro, la plata, el azúcar o el café se hacen mucho más rentables para la metrópoli que esta Capitanía General de Chile.

Por el contrario los mapuches (al margen de fenómenos como esa gran mortalidad por pestes de viruela y tifus que ven reducido su territorio hacia el sur por el acuerdo señalado ('Paces de Quilín', 1641), pasarán a practicar una importante intensificación de la ganadería y el comercio con los españoles, que, al margen de otras transformaciones, les significará situaciones como una

expansión territorial hacia el este (ocupación de las pampas argentinas). Es significativo señalar como el desarrollo del comercio y la ganadería introduce importantes transformaciones económicas y también culturales en la sociedad mapuche. En términos medioambientales esto no se llega a traducir en fenómenos tan significativos como la aparición de la propiedad privada ni la explotación intensiva de la tierra, aunque sí se pasará a controlar en mucho mayor número el ganado salvaje de las pampas, así como el cultivo de cereales. Lo anterior corresponde a un elemento explicativo fundamental sobre una relación con la naturaleza que, como vemos, hacia finales del siglo XVIII no ha sufrido el cambio cualitativo de establecer un dominio individualizado sobre ella, pese a que esta comercialización ganadera a mucho mayor escala sí muestra algunas transformaciones en su relación con ella.

Los cambios más significativos respecto a la relación con el medioambiente comenzarán a principios del XIX con la llegada a América de expresiones de la intensificación de la modernización mostradas especialmente a través del capitalismo. Tanto los cambios productivos mediante nuevas tecnologías, como los demográficos con las migraciones masivas para una ocupación más intensiva del territorio, son las mayores muestras. Formalmente este fenómeno guarda una importante relación con la consecución de las independencias de las naciones latinoamericanas. Consumadas éstas y establecido el sistema político, países como Chile, ya totalmente integrados en el sistema capitalista mundial, iniciarán importantes políticas de dominación del territorio indígena para cuya ocupación se planifica el fomento de la inmigración europea. Esta política perseguía tanto la *"mejora de la raza"* como la ocupación del territorio como formas de aumentar su producción. Para el pueblo mapuche se traducirá en una gran intensificación del acoso sobre su territorio que progresivamente les va siendo arrebatado mediante pequeñas usurpaciones al sur del Bío-Bío.

En 1881 se consuma la derrota militar definitiva del pueblo mapuche a manos de los ejércitos chileno y argentino que le arrebatan más del 90% de su territorio (se pasa de 10 millones de hectáreas a 500.000). Esto constituía la realización del deseo de estos estados nacionales de ampliar su territorio nacional mediante su lógica de expansión. En una lógica capitalista de explotación de la tierra, ésta se convertía en un bien demasiado codiciado como para permitirse su mantenimiento en manos de sus beneficiarios originales; estos indígenas debían ser vencidos y sus tierras expoliadas para pasar a manos del fortalecido hombre blanco y su sistema capitalista. Con mayor razón si pensamos que el mapuche estaba resultando ser económicamente competitivo mediante las importantes exportaciones de la ganadería extensiva que ha puesto en práctica.

Como veíamos en el apartado anterior el pueblo mapuche es a partir de ese momento gravemente violentado mediante ser radicado en reducciones, espacios reducidos de unos pocos kilómetros cuadrados en el que se concentró a un pueblo acostumbrado a la ocupación extensiva del territorio mediante asentamientos familiares. Ello forzaría la práctica de la agricultura como principal forma

de subsistencia ante la imposibilidad de practicar como hasta entonces las prácticas ganaderas, y les supondría en breve una gravísima pauperización que se traduce (al igual que había ocurrido a la mayoría de los indígenas latinoamericanos en las respectivas naciones) en convertirlo socio-económicamente en el sector más deprimido a nivel nacional (BENGOA Y VALENZUELA, 1986).

Resulta significativo de la actitud de los chilenos comprobar como la usurpación no se detiene pese a ser fijados los mapuches en reducciones: las propias reducciones son progresivamente disminuidas mediante el arrebato de partes de ella perdiendo en las siguientes décadas aproximadamente el 50% del territorio en que se les había reducido. Esta ocupación de la tierra mapuche de forma masiva para incrementar la producción como país primario-exportador del Sistema Capitalista Integrado, denotaba, tal como se puede interpretar de lo señalado por F. Guattari, la imposición de la lógica de explotación en que *"el imperio del mercado mundial laminando los sistemas particulares de valor, situaba en el mismo plano de equivalencia a los bienes materiales con los espacios naturales y culturales"* (GUATTARI, 1990:11)

Así se institucionalizaba una nueva estructura objetiva en que el mapuche ya no era poseedor de sus antiguos territorios, y con ello se consolidará definitivamente la nueva posición del indígena en el sistema capitalista también en el plano medioambiental: apartado y sin la mayor parte de su territorio originario y místico, aparece ahora como marginal del modelo dominante blanco que se lo ha arrebatado para explotarlo y sobrexplotarlo. Desde ese momento se pasan a otorgar las parcelas del territorio mapuche expoliado a propietarios individuales para comenzar a ser explotado en grandes latifundios que resultan rentables a los sectores dominantes.

El sometimiento a reducciones del pueblo mapuche alterará gravemente su relación con la tierra y la naturaleza. Tampoco en el siglo XX (y a puertas del XXI) la propiedad privada de la tierra aparece propiamente entre ellos, aunque de parte del Estado se ha impuesto una parcelación que sí individualiza más este bien.² No obstante, la consecuencia fundamental se resume en que desde hace décadas que se trata de un territorio que expulsa de ella a una parte muy importante de su población. Dos grandes fenómenos interconectados se conjugan para ello y como reflejo del golpe letal asestado a los mapuches con la ocupación de sus tierras: incapacidad por la dimensión del territorio y su proceso de minifundización, de mantener a la totalidad de la ascendente población mapuche, y gravísima pauperización de su población en los distintos ámbitos (BENGOA, 1999: 61).

Son estas causas las que explican el fenómeno de migración urbana masiva iniciado ya en las décadas de los 30-40; es decir, ante una extensión de la miseria y arribo de los límites respecto al reparto de la tierra comunitaria las genera-

2. El más significativo de la historia nacional ha sido el decreto de ley 2568 de 1979 bajo mandato de Pinochet que forzó legalmente a la división de la tierra en las comunidades mapuches.

ciones jóvenes optan por la salida hacia las ciudades. Este último constituye otro fenómeno cualitativo fundamental de transformación socio-cultural de la etnia mapuche, y que en términos ecológicos significa una desvinculación muy importante de amplios sectores de la etnia de ese medio natural histórico constituido por la cordillera, los lagos, los bosques, la costa y sus zonas intermedias. A cambio se transforman progresivamente en habitantes (fundamentalmente de las zonas periféricas) de las ciudades en las que ese medio natural ha desaparecido de forma casi radical, y también gran parte de las formas de vida que practicaban. Es aquí donde se puede comprobar que problemas múltiples generados por la migración y los asentamientos urbanos de indígenas originariamente rurales, tienen su origen en problemas integrales como el de la explotación económico-laboral y la imposición simbólico-cultural, pero también y de forma especial en la explotación medioambiental que la lógica de la cultura occidental ha ido realizando del antiguo territorio mapuche.

Al margen de los reducidos territorios que le quedan al pueblo mapuche en sus zonas originales, hoy por hoy todo el restante, anteriormente de ellos, es explotado muy intensamente en lo que podemos denominar como una de las más graves expresiones del problema integral que constituye la explotación planetaria del medio ambiente. El carácter periférico de Chile en su vinculación con el Sistema Capitalista Integrado ha supuesto en la opción neoliberal de sus sectores de poder, la explotación de sus recursos naturales, en muchas ocasiones de forma irreversible. Junto a la extracción minera (muy contaminante en la mayoría de casos), encontramos una importante agroindustria frutícola, así como una intensiva explotación maderera y pesquera. Especialmente estas dos últimas corresponden a las zonas del sur del país y ambas se hacen de forma intensiva en lo que serían formas que cuestionan seriamente la posibilidad del medio de seguir siéndolo. Tanto el sistema de astillas en la que diariamente cientos de árboles de especies autóctonas y milenarias (araucarias, peumos, mañíos, etc.) son cortadas y transformadas en astillas en cuestión de unos pocos minutos, o el de grandes buques factoría de pesca que actúan sobre la fauna marina con una intensidad antiecológica que no se podrá mantener más de dos o tres lustros, constituyen ejemplos claros de una relación con la naturaleza bajo la única forma que constituye la lógica del predominio del mercado. Las mínimamente valoradas así como básicamente ocultadas consecuencias a medio y largo plazo de este tipo de prácticas, son portadoras de la reducción de la flora y la fauna terrestre y marina, la desertización del territorio, así como la contaminación a diferentes niveles (como ejemplo, señalar que el principal agujero de la capa de ozono se encuentra situado sobre territorio chileno y argentino).

En este sentido la agresión de los conquistadores, colonizadores, así como Estado y otros sectores chilenos de poder no ha sido sólo hacia los mapuches como personas sino, tal cual lo hemos comprobado, también hacia su ecosistema. Constituye una demostración de cómo el ecosistema es imprescindible en sí mismo para la pervivencia de los seres vivos, así como, en término de los

sujetos humanos, su destrucción constituye el genocidio de pueblos que por guardar una relación de equilibrio con él se ven muy seriamente cuestionados en la medida que a éste no se le permite ni siquiera su reproducción. Sin que se confunda con planteamientos regresivos ni de repliegue de la subjetividad colectiva sobre arcaísmos, se contempla, sin embargo, como la verdadera desaparición del pueblo mapuche guarda directa relación con los daños irreversibles que se cometen contra la naturaleza de los territorios en que ellos se desarrollaban cuando se inició su contacto con los colonizadores.

Así, en lo que al ámbito medioambiental se refiere se aprecia nuevamente el importante impacto de la dominación a la hora de comprender las transformaciones vividas respecto a su relación con su medioambiente. O sea, se hicieron fundamentales cambios relacionados con el expolio de su tierras: la campesinización masiva vivida en los siglos XIX-XX corresponden a este fenómeno de corte violento e impositivo. Sin embargo, y como también vamos comprobando, como parte habitual de este proceso hallamos productos no surgidos como resultado de imposiciones violentas. Ejemplos de ello son esa adopción de la ganadería extensiva o aquel proceso de agrarización iniciado en el siglo XVI. Por tanto, se deducen unas transformaciones culturales medioambientales no sólo explicadas por la dominación, sino también por la dinámica cultural que ha permitido al mapuche adoptarlas en procesos mucho más equilibrados de transformación cultural y que en la actualidad los hacen parte indiscutible de su cultura. Como conclusión se puede señalar que pese a las importantes 'pérdidas' que los mapuches han sufrido de la naturaleza en que vivían, su relación de respeto y armonía con ella se ha alterado mínimamente para quienes residen en ella, lo cual habla de transformación mucho más que de aculturación.

Análisis del proceso en el ámbito simbólico-cultural. La aculturación como problema integral.

Tras esa diferenciación del concepto de cultura en referencia a lo general o a lo específico, el presente apartado pretende profundizar sobre el componente cultural entendido como procesos relacionados con lo simbólico, que son los que en el mundo contemporáneo se identifican con lo cultural como un ámbito concreto del mundo social. Corresponde a aquellos procesos relacionados con lo artístico, lo ritual, lo religioso, lo lingüístico, etc., entendidos como ámbitos simbólicos específicos del campo cultural, que se diferencia de los campos económicos, sociales y políticos.

En cuanto a este aspecto podemos afirmar que, a diferencia de otros casos de dominación económico-social como el inca en el norte, la conquista española estuvo también secundada por un componente de dominación estrictamente cultural, o sea de los ámbitos simbólicos. Tanto por la centralidad religiosa de la época donde su institución asumió un poder fundamental de la conquista y colonia, como porque se planteó como una conquista extendida en el tiempo por el

hecho de que también se necesitaba la mano de obra de los conquistados, se hizo fundamental el control cultural sobre ellos. Así, la intervención de la Iglesia Católica en su esfuerzo de cristianización de la población indoamericana fue a su vez un elemento de justificación al proceso de explotación física y económica al que se les sometió desde los primeros momentos del contacto.

El hecho de la religión como fenómeno de concepción de la vida da especial importancia a su presencia en la conquista-colonización americana. Por ella pasaba en esos momentos la decisión respecto a temas fundamentales como fueron la concepción sobre qué se debía hacer de los indígenas, que debatiera si eran o no humanos, si se les podía esclavizar, etc., etc. Es en este aspecto donde un proceso como cristianizar a los indígenas americanos se hizo fundamental, pues acompañaba en términos morales de la época a aquel de someterlos físicamente. Implicaba la imposición de la religión católica para que abandonaran la propia asociada a la tradición que portaba. Esto significaba la destrucción de los modos particulares de pensar y concebir de esas culturas. Así, se puede señalar a la cristianización como el primer gran proceso que en términos simbólico-culturales inician los españoles como dominación o aculturación. A éste se suma el de la imposición de la lengua española o portuguesa a cambio de un abandono de la propia, que también significaba otra pérdida fundamental de la particularidad de los distintos pueblos americanos como formas específicas de comprender el mundo.

La particularidad del caso mapuche, por su resistencia militar a ser dominados, se aprecia también en el proceso de evangelización sobre este pueblo. Corresponde a un proceso iniciado a principios del contacto en el siglo XVI y que de hecho prosigue hasta nuestros días. En toda la conquista americana y desde un principio junto a la conquista bélica aparecía aquella "*conquista espiritual*" consistente en la evangelización de los indígenas. Así, durante el siglo XVI los mapuches vivieron la denominada primera evangelización en lo que fue la instalación de las instituciones del poder colonial en su territorio. Consistió en una evangelización fundada en obligar a los mapuches al bautismo, que no tomó en cuenta la cultura religiosa de los mapuches y qué significaba:

"... el abandono de sus divinidades, repulsa de sus hechiceros y fuentes de poder, así como la adaptación a una normativa y ética de las "buenas costumbres" relativas a sus relaciones con la autoridad (española), familia y consigo mismo" (FOERSTER, 1992:34).

Este modelo sucumbió a finales de siglo con la rebelión mapuche, habiendo afectado a una proporción relativamente baja de la población mapuche (no más del 50% sin que tampoco ello garantizara una evangelización de todos ellos). Sin embargo, con el establecimiento de la independencia mapuche reconocida por la corona, se estableció en los pactos la autorización a la presencia de misioneros españoles en el territorio liberado. Por tanto, aunque se declara una autonomía política y económica, ésta no implicaba propiamente la religiosa porque los mensajeros de la iglesia podían actuar como evangelizadores en el territorio

mapuche. Durante casi dos siglos esa labor fue entregada a los jesuitas que, según señalan algunos analistas (FOERSTER,1996), habrían conseguido el mayor logro evangelizador en base a que los mapuches aceptaran el rito y no tanto las formas y la palabra cristiana, todo ello mediante buscar y conseguir en gran medida el encuentro con la cultura y religión mapuche. Según insisten la mayoría de analistas no hubo así de parte de los jesuitas, mayor desprecio y oposición por sus creencias y prácticas, las cuales pudieron seguir practicando, sino básicamente la aplicación de una lógica de pertenencia de todos a un universo común. Es ello lo que explica que el bautismo pasara con el tiempo a ser considerado por los mapuches como un *admapu* (creencia trascendental mapuche). Esta forma en que los misioneros jesuitas practican la evangelización, con cierta búsqueda de encuentro con la cultura mapuche, constituyó un método mucho menos aculturador que el anterior y los posteriores de franciscanos y anglicanos, e introduce un debate sobre si la evangelización podría, según la forma en que se aplique, llegar a no significar aculturación. En este sentido, la actitud jesuita parece denotar un trato a los mapuches como sujetos, así como evocar su igualdad, aunque en definitiva el motivo no era para respetar su diferencia cultural sino para incorporarlos a la religión dominante.

Este tema del bautismo o el hecho de hacerse monoteístas en torno a la figura de Nguenechen, nos remiten con claridad al concepto de tradición. Es decir, podemos seguir hablando en una etapa como ésta del mantenimiento de la religión mapuche como un elemento tradicional, y sin embargo ya ha sufrido transformaciones tan significativas como estas incorporaciones producto de la influencia del cristianismo occidental. Además, el dinamismo de ese concepto adoptado de tradición, nos permite observar la presencia de la mezcla, resimbolización y resignificación que se adquiere en estos procesos. Por ejemplo, aunque observemos el paso de una religión animista a una monoteísta, no podemos asegurar ni que el animismo hubiera desaparecido (que de hecho no fue así) ni que esa figura de Nguenechén fuese absolutamente similar a la del Dios cristiano. Los elementos tradicionales en la cultura mapuche se siguen detectando con claridad, pero ello no significa que permanezcan intactos y no impactados por la modernización, que con la conquista comienza a llegar a América. De hecho pasan a conformar parte de esa heterogeneidad que hemos señalado como el elemento característico a nivel cultural que marcaría a América Latina.

En 1767 por orden de la Corona española los jesuitas son expulsados del territorio de la Capitanía General de Chile como de toda América Latina, dentro de lo que fue el proyecto de las reformas ilustradas. Respecto al caso mapuche las críticas que se hicieron a su modelo de evangelizarlos constituyeron una más de las muchas razones que la nueva tendencia de la Corona argumentó para justificar su expulsión. A partir de entonces la responsabilidad de evangelizarlos pasa a los franciscanos. Desde la independencia de la nueva nación chilena, franciscanos y capuchinos son los que continúan esta labor con la idea de for-

mar una nueva comunidad con tres actividades básicas cuales son: sacramentalización, educación y servicio (médicos y otros).

Tras la "*Pacificación de la Araucanía*" (que es como de forma eufemística se denominó desde el Estado, al proceso de sometimiento mapuche) que constituye a todo nivel un cambio cualitativo en el trato de los chilenos hacia los mapuches, la situación de subordinación también se refleja en la actitud de los misioneros. Aparece de parte de éstos un desprecio mucho más ostensible por la cultura y religiosidad mapuche, aunque también será finalmente el sector que en mayor medida "defienda" (ante agresiones muy flagrantes) a los mapuches ante la intensificación de los abusos y expoliaciones de parte de propietarios, y especialmente de los poderes locales, correspondientes a esa época de importante ímpetu expoliador. Escuela e intolerancia a su cultura aparecen como los elementos determinantes ya desde el siglo anterior de cara a una aculturación religiosa y cultural. Asimismo básicamente en la segunda mitad del siglo XX comienzan a arraigar otro tipo de iglesias no católicas en las reducciones como son las Evangélicas, Mormonas, Testigos de Jehová, etc.

Tratándose de un proceso largo e intenso, en el presente siglo hallamos ya a la gran mayoría de los mapuches como cristianos, aunque en sectores de la población mapuche se detecten importantes manifestaciones de sincretismo o simultaneidad entre la creencia cristiana y la práctica de ritos mapuches y conservación de su cosmovisión. Este proceso de cristianización es uno de los casos más complejos estudiados, donde los cambios religiosos señalan la convivencia de situaciones de aculturación junto a otras de transformación cultural como sincretismo o hibridación y por tanto donde los procesos de cristianización se han dado con mayores márgenes de adaptación. No obstante, teniendo en cuenta que la religión engloba elementos fundamentales de la concepción cultural propia, el gran debilitamiento de su práctica (ya que hoy en día es sólo una minoría del pueblo mapuche la que practica su religión) se inscribe como pérdida de autonomía cultural a cambio de la práctica de la religión de la cultura dominante.

Si miramos en perspectiva este proceso de cristianización que desde hace cinco siglos vive el pueblo mapuche, se observa una progresiva instauración de estructuras objetivas que en forma de diversas instituciones han pasado a regir el ámbito religioso mapuche. Como hemos señalado no se trata únicamente de estructuras externas (que es lo que correspondería estrictamente a aculturación), sino que en algunos casos se han constituido como producto del cruce con otras de origen directamente mapuche; finalmente hay otras concepciones mapuches que permanecen con pocos cambios. Junto a esto se aprecia el proceso casi paralelo de una materialización, en las personas mapuches, de estas estructuras en lo que serían los *habitus* relacionados con este campo religioso. El mapuche en términos genéricos se va acercando a modelos como cristiano en la medida que sus prácticas son básicamente las de esta religión (ritos cristianos múltiples). Ambos procesos son los que después de cinco siglos explican

tanto la práctica '*natural*' de la religión cristiana de parte de la población mapuche, como que a su vez la religión mapuche haya vivido una transformación significativa respecto a la que practicaban en el siglo XVI.

Bastante similar al proceso religioso es el acontecido en el campo lingüístico-idiomático denominado como proceso de '*castellanización*'. En ese papel de conquistador amenazante que tuvo el español, el mapuche desde un principio necesitó comprender el idioma castellano y fue incorporándolo a su habla, fenómeno que podemos señalar claramente como de adaptación. Otro agente fundamental es el señalado de las misiones donde, al margen de los ritos que se entregaban en latín, se iban familiarizando con el castellano, apareciendo desde el siglo XIX la tendencia en una porción de población no sólo a incorporarlo, sino a sustituirlo por el mapudungún. Evidentemente una gran intensificación de este fenómeno se da a medida que se va institucionalizando la educación formal occidental para el niño mapuche tras la implantación de escuelas por las misiones.

Cada idioma implica la expresión de la cosmovisión de cada pueblo y en ese sentido la adopción del castellano significó una mayor incorporación a la lógica hispano-occidental. Por su parte el abandono del mapudungún como idioma propio les ha significado pérdida de una parte de la visión ética y de mundo particular del mapuche. Se podría decir que aunque no de forma exclusiva, el abandono de la lengua propia constituye el caso más claro de aculturación, que en el caso mapuche ha sido un fenómeno mayoritario. No obstante también podemos detectar situaciones más de transformación de otras de aculturación. Cuando la situación ha sido la incorporación del castellano sumado al mapudungún, podemos decir que la situación ha correspondido más a transformación cultural en base a adaptación, diferenciado de los casos correspondientes a aculturación-asimilación cuando han pasado a hablar sólo la lengua dominante perdiendo la original. Procesos más o menos conscientes de los mapuches de olvidar, abandonar o no transmitir el mapudungún (por hallarse en un medio adverso para su habla por cómo ésta es negativamente valorada por la cultura dominante), constituyen muestra contundentes de que la relación con el occidental ha sido aculturadora para ellos. Nuevamente nos hallamos predominantemente ante un proceso que evoca la pérdida de la particularidad cultural a manos de la homogeneización cultural dominante.

Conviene profundizar también en un elemento muy significativo en este ámbito simbólico-cultural cual es la dualidad que se establece entre rito y logos como representantes fundamentales de la cultura indígena y de la castellana respectivamente. Es decir, esa razón transmitida a través de la palabra con la que actúan progresivamente el conquistador, colonizador, evangelizador y criollo se ha impuesto mediante la dominación sobre el rito, entendible como la lógica fundamental de las diferentes etnias americanas. Esta diferenciación se ha constituido como clave de la comprensión de la dinámica simbólico-cultural establecida entre dominantes y dominados. El indígena, y en este caso el mapuche, ha podido mantener sus propias manifestaciones en un marco local (orga-

nización comunitaria, sistemas de supervivencia, saberes autóctonos, arte propio, etc.),³ en los ámbitos en que éstas no hayan estorbado al dominio racional hispano-criollo que se ha impuesto como lo universal y legítimo. Cuando ello no ha sido así, cuando no se han adaptado a los requerimientos de la cultura y el sistema dominante, han sucumbido ante el poder de la razón occidental en gran medida instrumentalizada desde el poder en la relación con los indígenas. Esto implica procesos aculturadores fuertes, presionando hacia un abandono de marcos rituales significativos en la cultura mapuche.

Señalados estos procesos centrales de la etapa colonial respecto a la institucionalización de estructuras en distintos campos relacionados con el ámbito simbólico, consideramos que el elemento fundamental para comprender el proceso desde la independencia pasa por repasar la instauración del Estado chileno como evidente institución central, y el papel que toma en el ámbito simbólico respecto al caso concreto mapuche, teniendo en cuenta la idea que destaca P. Bourdieu de que el dominio del Estado se aprecia especialmente en el ámbito de la producción simbólica (BOURDIEU, 1997:95).

En primer lugar podemos señalar que, pese a esa particularidad que añade el tratarse de la conformación de un estado en América Latina, el caso chileno igualmente respondió a un proceso de concentración de diferentes tipos de capital como fueron el de la fuerza física (conformación del ejército criollo de resistencia a los españoles y posterior acción hegemónica), económico (conformación progresiva del mercado nacional), informacional y simbólico. Junto a todo ello la conformación de un territorio unitario y compacto, la antigua Capitanía General de Chile, que le permitió la expansión y concentración de su poder. Otros fenómenos del siglo XIX como la ausencia de fuerzas regionales, una iglesia relativamente débil y especialmente una población muy sumisa en las haciendas rurales ante el orden señorial y jerárquico que presidía el país, son explicativos del siglo en que Chile conforma su Estado. En todo caso, hasta la actualidad existe un importante debate en la historiografía chilena acerca del significativo peso y poder que desde el origen de la nación habría adquirido el Estado chileno, incluso de forma más importante que en el resto de naciones latinoamericanas (JOCELYN-HOLT, 1997).

En el sentido simbólico el Estado en Chile fue elaborando una intensa labor de conformación de identidad nacional. Nos referimos al nuevo estado liberal-republicano surgido a raíz de la independencia y que promovió un nuevo concepto de nación. Para ello el Estado recurrió a todo el instrumental simbólico disponible: educación cívica, retórica, historiografía, y especialmente al lenguaje simbólico mediante una exaltación de diversos elementos como bandera, himno, escudos, fiestas cívicas, etc. Así, tanto las importantes estructuras escolares que se expanden desde la independencia, como los procedimientos burocráti-

3. Esto lo analiza a nivel de las culturas populares en general en el marco del capitalismo en América Latina, GARCIA CANCLINI, Néstor: *Las culturas populares en el capitalismo*. Ediciones Casa de las Américas. Cuba, 1981.

cos o el papel unificador del derecho fueron moldeando unas estructuras mentales que han otorgado principios comunes de visión y división de su nación para la población chilena. De ahí mismo han surgido los intentos de unificación cultural y lingüística mediante la imposición del castellano como lengua legítima. En este sentido, el hecho de instaurar la cultura criolla como la estatal significó claramente la forma de remitir las otras, —especialmente las indígenas— a la indig-nidad. Por tanto, este proceso de construcción estatal fue el principal gestor de una sociedad que se ordenaba en base a la dominación de los sectores criollos blancos sobre los demás sectores y donde las culturas indígenas fueron situa-das como “ilegítimas”. La siguiente cita de Bourdieu explica en términos gene-rales procesos de este tipo:

“... el Estado contribuye en una parte determinante a la producción y a la reproducción de los ins-trumentos de construcción de la realidad social. En tanto que estructura organizativa e instancia reguladora de las prácticas, ejerce permanentemente una acción formadora de disposiciones dura-deras, a través de todas las coerciones y de las disciplinas corporales y mentales que impone uni-formemente al conjunto de los agentes. Además impone e inculca todos los principios de clasifica-ción fundamentales, según el sexo, según la edad, según la “competencia”, y asimismo es el fundamento de la eficacia simbólica de todos los ritos de institución, de todos los que fundamentan la familia por ejemplo, y también de todos los que se ejercen a través del funcionamiento del sistema escolar, lugar de consagración donde se instituyen, entre los elegidos y los eliminados, unas dife-rencias duraderas, a menudo definitivas...” (BOURDIEU,1997:117)

Refiriéndonos a las instituciones escolares a las que Bourdieu, como otros, otorga tanta significación, se puede señalar como en el caso chileno también jugaron un papel central en la inculcación de esa “ordenación duradera”, en que los mapuches (junto a demás indígenas) fueron los grandes “eliminados”. Esto se inicia a través de los franciscanos que plantean la conversión y civilización de la sociedad indígena mediante la escuela que progresivamente va incluyendo niños mapuches. Se practica una desvalorización de la cultura mapuche a estos niños intentando escindirlos de sus padres. Este objetivo no es mayormente conseguido en sus inicios, pero inaugura la intensificación de un nuevo intento de desvalorizar la cultura mapuche entre los propios mapuches, que en el siglo XX se convertirá en una herramienta fundamental de disociación para el niño mapuche entre su cultura familiar y la estatal transmitida en las escuelas. En la construcción de la realidad social chilena la escuela y sus textos escolares han emitido una interpretación manipulada, a partir de las cuales se han ido cons-truyendo imágenes irreales de ellos. Esto se ha traducido en la ordenación real donde su infravaloración simbólica guarda relación con la precariedad de sus vidas en el plano socioeconómico. A nadie se le escapa la centralidad de la escuela como institución transmisora de habitus fundamentales a sus niños y futuros miembros de esa nación. En este caso, las diferentes escuelas respecto a posibilidades sociales y tipo de educación, fueron determinantes en el caso mapuche respecto a niños a los que como objetivo se pretendía “chilenizar”, pero nunca hacer parte de la élite nacional.

Habiendo puesto énfasis en el papel del Estado en todo el proceso de inserción de los mapuches en la sociedad chilena, resulta importante a estas alturas insistir en la profunda imbricación existente entre todos los procesos de aculturación que señalamos. Jamás se pueden dar de forma aislada y asimismo no podemos hablar de una asimilación alta de un pueblo, sin que nos estemos refiriendo a prácticamente todos sus ámbitos culturales. Aun así, todos los procesos de aculturación que hemos señalado, inciden de una forma particular en el que hemos denominado como proceso de infravaloración indígena, que de hecho muestra una de las caras más significativas del problema integral que denominamos como explotación o dominación simbólico-cultural. En sentido inverso, podemos afirmar que los restantes fenómenos aculturativos no se explican sin éste de la desvalorización de la imagen mapuche.

Como lo hemos ido viendo, podríamos afirmar que con el contacto entre españoles y mapuches se inicia una relación de dominación de los primeros hacia los segundos a la cual estos últimos oponen una resistencia. En este sentido y pese a esa resistencia parcial y temporal, no queda duda de que son los conquistadores y colonos españoles quienes en términos globales adquieren el papel de dominadores tanto por el elemento militar como tecnológico. Como toda dominación en base a asimetrías culturales, ésta no se ejercerá tanto en términos de fuerza, aunque en el caso indígena americano en general y mapuche en particular ésta tuvo un papel muy significativo para imponer y mantener el control, como en base al control de los canales de información. Este fenómeno se traduce en que:

"... los subsistemas no hacen (o al menos no de forma completa) una lectura directa de su propia experiencia, tanto en lo relativo a sus relaciones con el medio como a sus vínculos sociales horizontales y verticales, sino que interpretan estos fenómenos en términos de una decodificación propuesta por el centro jerárquico, y los valoran de acuerdo con una escala de valores también elaborado en los centros de poder" (JULIANO,1986:24).

Aplicado al caso mapuche podríamos señalar que este proceso se inicia desde el principio de la conquista en base a la construcción que el conquistador va realizando sobre la imagen del indígena ya caracterizada por esa primera infravaloración de si son hombres o animales, a las que se irán sumando otras posteriores como si son bárbaros, etc. Esta primera imagen que el sector blanco emite desde los centros de poder de sus estructuras objetivas con el objetivo de debilitar al mapuche para justificar su actitud genocida hacia éste, se mantendrá y reajustará constantemente durante los siglos de dominación.

Al mismo tiempo, son múltiples y con variados objetivos las imágenes que se construyen del mapuche a lo largo de la colonia y también desde la independencia (BENGOA,1992). Por tanto, para todos los habitantes de la Capitanía de Chile, incluido el sector mapuche del norte ya dominado, se comienza a asociar al mapuche con esa inferioridad que se le atribuye desde el poder blanco. Esto se evita temporalmente en la zona independiente del sur donde el hecho de mantener sus estructuras objetivas con sus propios sistemas político, econó-

mico, social y cultural evita la asimetría de la dominación y permite que sean ellos quienes hacen el control pleno de la información.

No obstante, la *"Pacificación de la Araucanía"* significa un auténtico derrumbe también de ese elemento fundamental que constituye la autopercepción del mapuche. La pérdida del territorio, de la libertad, la pauperización, etc., significarán para el mapuche del sur una profunda depresión como etnia que junto con portarle la aceleración de los más graves procesos de aculturación (es a partir de este momento cuando se masifica el efecto de la castellanización o cristianización mencionados) le significan perder el control de la información sobre la sociedad que los ha absorbido y sobre ellos mismos. Su dominación física abre el proceso de ir dejando de participar de sus propios sistemas de valores a cambio de la progresiva sustitución por los dominantes que impone la sociedad chilena de la que violentamente han pasado a formar parte sin tener ningún poder en ella. Así, explica D. Juliano de forma teórica este tipo de procesos:

"Los integrantes de un subsistema carente de poder forman parte, de todas maneras, del sistema global y participan en gran medida de su sistema de valores. Este sistema de valores les asigna "ignorancia"(...) o inmadurez (...) o falta de refinamiento (...), y los subgrupos decodifican sus propias experiencias de acuerdo con estos parámetros y se esfuerzan por superar sus presuntas limitaciones, incorporando de una manera más perfecta o completa la escala de valores que los margina" (JULIANO,1986:25).

En la medida que los mapuches debido a la situación de asimetría han ido incorporando la escala de valores dominante de la sociedad chilena, observamos la alteración en su cultura de aquel elemento que señalábamos como su visión ética y que, en la medida que se ha transformado mediante el mecanismo anterior, corresponde identificar fundamentalmente con asimilación. De hecho es el proceso que desde el siglo pasado explica el alto grado de negación que el mapuche comenzó a hacer de su identidad étnica. Desde el momento que ser mapuche ha constituido el escalafón más bajo en la valoración realizada desde la cultura chilena (absolutamente introducida en forma de imaginario colectivo en la mentalidad de los chilenos), los mapuches se han convencido de esa condición de inferioridad (en base a los grados de cultura, de refinamiento, de belleza, etc., impuestos por la élite blanca dominante). Por ello, así como mediante los canales de la cultura dominante dejan de autoidentificarse positivamente, aspiran a que no se les relacione con su propio componente étnico. La presión y violencia ejercida desde las instituciones o estructuras objetivas de la colonia y nación chilena (estas últimas básicamente pertenecientes al Estado) han ido determinando la conformación de habitus y disposiciones que confirmaban esa aceptación de criterios pertenecientes a la cultura chileno-española dominante. Así, disposiciones del mapuche como no sentirse con status, o prácticas como negarse la identidad étnica, responden a las características impositivas de las relaciones interétnicas en estas sociedades.

Precisamente este elemento de la negación de la propia identidad nos acerca a aquel otro factor explicativo fundamental de este fenómeno de la infravalora-

ción del indígena. Corresponde a lo que podríamos denominar como el marco histórico de las relaciones entre los colectivos étnicos y de clase en América Latina desde la conquista: *la negación del otro*. Tiene su base histórica en la etapa de la conquista con el fenómeno de la exclusión que establece el conquistador como trato de inferioridad sobre el indígena y que evolucionará en los siguientes siglos hasta la actualidad. Ello deriva también para el caso que afecta a los mapuches en una sociedad plagada de colectivos excluidos y negados desde el sector dominante, en que además "*se impone una negación del vínculo social de reciprocidad*" (CALDERÓN, HOPENHAYN, OTTONE, 1993:28) entre los propios grupos. Emanada desde las élites dominantes de la Capitanía de Chile y en el siglo XIX de la nueva nación de Chile, se construyó una estructura social muy vertical que no reconocía al colectivo diferente y, por tanto, lo negaba y excluía. Así, como otras sociedades latinoamericanas, la chilena ha reproducido modelos sociales con importantes carencias de inclusión y democratización referidas a que unos colectivos socio-étnicos reconozcan a los otros, y no lo hagan únicamente para discriminarlos e infravalorarlos. Estos procesos de exclusión social y discriminación cultural se han reforzado mutuamente también en Chile, impidiendo que la importante diversidad cultural de esa zona (ocho etnias diferenciadas, colectivos africanos, colectivos europeos, sector mestizo, etc.) hayan permitido una cultura de la tolerancia y del otro distinto.

Estas diferencias entre colectivos atiende especialmente a que las distancias socio-económicas en Chile siguen perfectamente acompañadas por el color de la piel, es decir por el componente étnico. Este elemento "*racial*" que presidió su estratificación social desde la conquista, aún tiene una permanencia clara determinada por su profundo arraigo en sus más de 300 años de vigencia formal. Es la verticalidad del modelo lo que sitúa a las etnias indoamericanas, en este caso la mapuche, como los principales colectivos negados y excluidos (en Chile por no ser zona de plantaciones los colectivos afroamericanos fueron menores en número, llegando sólo para el servicio doméstico esclavo). En la actualidad sus identidades están absolutamente marcadas por ser proyectos truncados, lo que se traduce en sus inconscientes como aceptación de esa presunta inferioridad que se les atribuye. Tal cual lo hemos analizado, el colectivo mapuche sufre desde inicios del contacto con el conquistador su condición de ser un colectivo negado. En la estructura chilena ser mapuche ha estado cargado de negatividad e inferioridad y, por tanto, ha significado pertenecer a una etnia que los demás, se trate de colectivos mestizos o blancos, han discriminado e infravalorado. Así estos fenómenos de negación del otro y de exclusión, sin duda, han marcado en la historia de Chile una imposibilidad de vías de una auténtica integración mapuche, dejando abierta únicamente las posibilidades de asimilación.

Desde su derrota definitiva en 1881, el pueblo mapuche comienza a vivir ese mencionado proceso de empobrecimiento económico. El no reconocimiento formal desde el Estado de los pueblos originarios le privará de una herramienta, aunque fuera formal, de defender su diferencia y particularidad. En la medida

que la diferenciación étnica ya no existía más que a nivel implícito en la diferenciación social de su sociedad, el mapuche (o cualquier miembro de las etnias originarias del territorio de Chile) era directamente introducido a su ordenación social clasista, lo que debido al expolio sufrido, lo situaba en los estratos más bajos de su estructura. Culturalmente se va dando un fenómeno con ciertos paralelismos. Hemos destacado que desde que se inician los contactos se comienza a dar esa *"mezcla cultural"* en el territorio, y que derivará en Chile en una cultura básicamente mestiza con presencia de heterogeneidad, así como de esas matrices genéricas expresadas en el idioma y la religión. En el caso mapuche de la zona que fue autónoma, ello fue menor aunque estuvo presente, y por tanto es con la etapa de dominio definitivo cuando se inaugura la mayor presión aculturativa. Ello explicaría la situación cultural mapuche del siglo XX en el sentido de que por una parte, en ciertos rasgos aumenta su acercamiento y aportación a lo que sería la cultura popular chilena correspondiente a sus clases subalternas, a la vez que, por otra, era expresión de esa heterogeneidad en la medida que, especialmente en las comunidades rurales, se mantendrán claras prácticas que nos hablan, aunque se pueda ver como fragmentado, de un reflejo del mantenimiento de un estilo de vida específico mapuche, relativamente diferenciado de esa cultura popular. En ese sentido, referirse al mapuche de principios del siglo XX en cuanto a su transformación simbólico-cultural, se remite a un pueblo cuya cultura está vinculada a la chilena en la mayoría de sus habitus, por haber existido un paralelismo importante de los procesos de ambos especialmente desde que comparten un mismo marco nacional, aunque es diferente a ella.

El carácter procesual que todo fenómeno de influencia cultural tiene respecto al arraigo en quienes lo reciben (por muy violento que sea), determina que por mucho que haya existido un objetivo aculturativo en esa dominación, encontremos mezclas producto de las dos culturas puestas en contacto, además de las nuevas creaciones fruto de esa propia mezcla. Por tanto, podemos afirmar que a principios del siglo XX el mapuche habría vivido una muy importante transformación cultural no relacionada tanto con abandono de su cultura, como con cambios con márgenes importantes de adaptación. En este sentido, se trata, junto a otras muchas transformaciones como las que hemos visto, por ejemplo, de un pueblo mapuche mayoritariamente cristiano, que habla el castellano, además de participar en importante medida de la lógica de lo que sería la cultura popular chilena fundamentalmente mestiza.

No obstante, elementos claves de su cultura se mantienen parcialmente en sectores importantes de población, como son la religión mapuche y lengua (ambas con los cambios propios del proceso de transformación vivido), como parte de mantener la visión ética y concepción de mundo propio mapuche, que en definitiva son los elementos que en mayor medida marcan su diferencia y particularidad. Esta situación de transición, es la que nos permite afirmar que el pueblo mapuche, pese a que ha vivido muy importantes transformaciones culturales, mantiene en sectores significativos de su población, un grado importante

de especificidad simbólico-cultural que, aunque diferente a la de siglos antes, lo sigue identificando con una cultura específica. Chilenos y mapuches en este momento histórico ya comparten significativos contextos socioculturales (especialmente a nivel macro) en la medida que pertenecen a una misma nación regida por un Estado con instituciones homogeneizantes, cual es especialmente, la escuela.

Se ha pasado de una etapa de autonomía a otra de interinfluencia entre culturas y por tanto, se debe considerar la imposibilidad de una plena coherencia intracultural que también afecta, en este caso a la cultura mapuche. Estamos hablando de sociedades complejas e intercomunicadas y donde además, el pueblo mapuche ha perdido su autonomía y pasado a formar parte de la nación chilena en un contexto crecientemente globalizado.

Síntesis del proceso histórico XVI - XIX

A modo de síntesis de lo que ha sido el proceso histórico vivido por los mapuches hasta el siglo XX se puede destacar el hecho de que se da una compleja combinación entre el surgimiento de problemas integrales asociados a explotación y aculturación, y situaciones de transformación sociocultural producto de la dinámica de interrelación e influencias.

En cuanto a las primeras tienen un origen en la situación de asimetría y dominación iniciada ya en el siglo XVI con la conquista y con la evolución de la colonización y posterior independencia y que tienen un fortísimo impacto que ha determinado sobremanera a la etnia mapuche. Esto tiene como consecuencia encontrarse en el siglo XX:

- Despojados en muy alta proporción de un medioambiente y territorio natural en el que históricamente se desenvolvía en una relación de equilibrio, y que además se encuentra cada vez más explotado.
- Bajo una creciente explotación físico-laboral, en la medida que prácticamente no deciden sobre su economía y recursos materiales sino que debe aceptar condiciones de explotación directas e indirectas debido a su pauperización y dependencia económica.
- Con un bajo grado de integración a la nación chilena, así como con crecientes señales de aculturación de la población originalmente mapuche, lo que explican actitudes progresivas de negación y abandono de la tradición e identidad mapuches.

Junto a estas graves problemáticas de fondo se aprecian los que denominamos como procesos y situaciones de transformación cultural (en términos generales) y que apuntan a toda una serie de cambios que de forma procesual el pueblo mapuche ha ido viviendo en este mismo período de tiempo. Corresponde a cambios, que venidos principalmente de la mano de la nueva situación y como producto de la presencia de los conquistadores (desarrollo ganadero, complejización social, cristianización, militarización, etc.) marcan una significativa evolución

y transformación con respecto a sus antepasados de principios del siglo XVI. En ellas se detecta el elemento externo, aunque su importancia está en que el pueblo mapuche las adapta a sus condiciones (*habitus*) y ejerce un control (estructuras objetivas) adecuado a sus necesidades dotándolas de sus propios sentidos.

La complejidad de estos fenómenos reside fundamentalmente en su carácter entrelazado, que no permite siempre una diferenciación clara entre unos y otros a la hora de manifestarse. Lo habitual es la aparición de nuevas expresiones culturales que aunque se señale que habrían perdido particularidad respecto a lo mapuche tradicional, sin embargo también se deben entender como producto de la propia transformación entendida como proceso lógico de influencias y adaptación a los cambios. No obstante, la desigualdad y dominación marcan en muchos casos que se trata de una aculturación en la que los mapuches estarían perdiendo particularidad.

En este marco el pueblo mapuche vive el proceso fundamental de verse inmerso en una sociedad adversa cual es la chilena. En ella tienen escasa posibilidad de integración, en la medida que desde sus élites y su Estado se crea un imaginario colectivo que no respeta su particularidad cultural y la infravalora. En el siglo XX fenómenos como el migratorio -al que el mapuche se ve obligado por el problema de fondo de la insuficiencia de tierra y empobrecimiento- derivará en su urbanización, entendible como un nuevo proceso particular donde evolucionará esa combinación entre problemas de explotación-aculturación y los de transformación en medio de los cuales mantiene su núcleo de visión particular de la vida y sus valores.

Bibliografía

- ARIÑO, Antonio: *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*. Ed. Ariel, Ariel Sociología. Barcelona, 1997.
- BENGOA, José: *Conquista y barbarie. Ensayo crítico de la Conquista de Chile*. Ediciones Sur, Colección Estudios Históricos. Santiago de Chile, 1992.
- BENGOA, José: *Historia del pueblo mapuche*. Ediciones Sur. Colección Estudios Históricos. Santiago de Chile, 1985.
- BENGOA, José; VALENZUELA, Eduardo: *Economía mapuche. Pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea*. Ed. PAS. Santiago de Chile. 1986.
- BOURDIEU, Pierre: *Cosas dichas*. Taurus Ediciones; Humanidades/ Ciencias Sociales. Madrid, 1991
- BOURDIEU, Pierre: *El sentido práctico*. Taurus Ediciones; Humanidades/ Ciencias Sociales. Madrid, 1991.
- BOURDIEU, Pierre: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Ed. Anagrama, Colección Argumentos. Barcelona, 1997.
- BOURDIEU, Pierre: *Sociología y cultura..* Ed. Grijalbo. México, 1990.
- CALDERÓN, Fernando; HOPENHAYN, Martín; OTTONE, Ernesto: *Hacia una perspectiva crítica de la modernidad: las dimensiones culturales de la transformación productiva con equidad*. Documento de trabajo N° 21, CEPAL. Chile, 1993.
- COÑA, Pascual: *Testimonio de un cacique mapuche*. Pehuén. Editores; Colección Testimonio. Santiago, 1984.

- CURIVIL, Ramón: *"Religión mapuche y cristianismo"* en *Modernización o sabiduría en tierra mapuche*. Editorial San Pablo, Santiago de Chile, 1996.
- DURSTON, Jhon: *"Los pueblos indígenas y la modernidad"*. Revista de la CEPAL, nº 51. Santiago de Chile; Diciembre 1993.
- FOERSTER, Rolf: *"Historia de la evangelización de los mapuche"*. Instituto Nacional de Pastoral Rural. Santiago, 1992.
- FOERSTER, Rolf: *Introducción a la religiosidad mapuche*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 1993.
- FOERSTER, Rolf: *Jesuitas y mapuches. 1593 - 1767*. Editorial Universitaria. Santiago, 1996.
- FOERSTER, Rolf; MONTECINO, Sonia: *"Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900 - 1970)"*. Ediciones Centro de Estudios de la Mujer, CEM. Santiago, 1988.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor: *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ed. Grijalbo. México, 1990.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor: *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Ed. Grijalbo. México, 1995.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor: *Las culturas populares en el capitalismo*. Ediciones Casa de las Américas. Cuba, 1981.
- GEERTZ, Clifford: *La interpretación de las culturas*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1990.
- GRUPO DE INVESTIGACIONES AGRARIAS: *"El pueblo mapuche: historia antigua y reciente"*. ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO. 12 Cuadernillo de Información Agraria. Santiago, Chile. 1983.
- GUATTARI, Félix: *Las tres ecologías*. Ed. Pre-textos. España, 1990.
- HABERMAS, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad*. Ed. Taurus; Madrid, 1989.
- HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*. Ed. Taurus. Madrid, 1984.
- IBÁÑEZ, Jesús: *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Ed. Amerinda. Santiago de Chile, 1992.
- JOCELYN-HOLT, Alfredo: *El peso de la noche. Nuestra frágil fortaleza histórica*. Ed. Ariel. Santiago, 1997.
- JULIANO, M^a Dolores: *"Cultura Popular"*. Cuadernos de Antropología nº 6. Ed. Anthropos. Barcelona, 1986.
- LARRAIN, Jorge: *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Ed. Andrés Bello. Santiago de Chile, 1996.
- MATUS, Teresa; PRESSACO, Fabián: *"¿Modernización es la clave?"*. Revista "Persona y Sociedad", Vol VIII, Nº 1-2; ILADES; Santiago de Chile, 1994.
- MIRES, Fernando: *La rebelión permanente. Las revoluciones sociales en América Latina*. Historia. Siglo Veintiuno Editores. México, 1988.
- MONTECINO, Sonia: *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. Ed. Cuarto Propio. Santiago de Chile, 1991.
- MONTECINO, Sonia: *"La invisibilidad de la mapuche urbana"*. Cuaderno Mujer y Límites; Serie Espacio y Territorio. Editorial Cuarto Propio. Santiago de Chile, 1990.
- NAGUIL, Víctor: *"Desarrollo Mapuche y Derecho de Autodeterminación"*. Revista Liwen, nº 4. Anuario del Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen. Temuko, Chile; Junio, 1997.
- MORANDÉ, Pedro: *Cultura y modernización en América Latina*. Cuadernos del Instituto de Sociología de la Universidad Católica de Chile. Santiago, 1984.
- OLIVE, León: *Ética y diversidad cultural*. Universidad Nacional Autónoma de México. Fondo de Cultura Económica. México, 1993.
- PAÑO, Pablo: *Mapuches urbanos de Santiago de Chile. Sus procesos de transformación cultural y construcción de identidad*. Universitat de Barcelona. Inédita. Departamento d'Antropología social i Historia d'América i Africa. Barcelona, 2001.

- PAÑO, Pablo: "Ser pobres por ser indígenas. El caso coya de la IIIª Región" en *Pobreza: diagnóstico e intervenciones en América Latina*. Ciencias Sociales, Revista Escuela de Trabajo Social. Universidad Católica del Maule. Año I, nº 2. Curicó, octubre 1997.
- PAÑO, Pablo: "Corina Antiao: Historia de una mapuche pentecostal de Santiago". en *Relatos, testimonios, historias de vida*; Cuaderno de Terreno nº1. Programa Interdisciplinario de Estudios de Género. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile. Santiago, 1994.
- PARKER, Cristián: *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Fondo de Cultura Económica. Santiago de Chile, 1993.
- PARKER, Cristián: "Modernización y cultura indígena mapuche" en *Modernización o sabiduría en tierra mapuche*. Editorial San Pablo, Santiago de Chile, 1996.
- RUIZ-ESQUIDE, Andrea: "Los indios amigos en la frontera araucana". Centro de Investigaciones Diego Barros Arana. Santiago, 1993.
- SALAS, Ricardo: "Hermenéutica, campo religioso mapuche y modernidad". ILADES-CERC; V Jornadas sobre alternativas religiosas en Latinoamérica "Sociedad y diversidad religiosa"; Santiago de Chile, abril 1995.
- SALAS, Ricardo: "Sabiduría mapuche, modernización e identidad cultural" en *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*. Ed. San Pablo. Santiago, 1995.
- SALAS, Ricardo: "Lo sagrado y lo humano. Para una hermenéutica de los símbolos religiosos". Editorial San Pablo. Santiago, 1996.
- TODOROV, Tzvetan: "La Conquista de América. La cuestión del otro". Ed. Siglo XXI. México, 1987.