

Identidad y campos culturales del Biobío maulino: una propuesta de interpretación desde el trabajo social

Identity and cultural fields of the Maulino Biobío:
a proposal of interpretation from social work

Alejandro Díaz¹

Resumen: Los territorios del río Biobío Maulino, a uno y otro lado de sus márgenes, se han constituido en la historiografía colonial en un lugar mítico y simbólico, que da cuenta de un imaginario, del cual es imposible desprenderse para el análisis de la historia de Chile. Y, sobre todo, es una referencia crucial para construir un relato histórico de aquellos grupos sociales originarios, que fundando territorios más allá, o más acá del colonialismo español, construyeron relaciones y prácticas sociales, que en forma de tradiciones y costumbres constituyen rastros e indicios que reverberan contemporáneamente como signos identitarios de la existencia de comunidades sociales ausentes o silenciadas de la historia. Tal es el caso, nos parece, de los mestizos del Biobío Maulino. Esta nombradía es también una construcción imaginaria que proponemos para recuperar la memoria de los sujetos populares penquistas y maulinos, a medio camino entre los campesinos solariegos españoles y el pueblo mapuche. El Trabajo Social como disciplina está mandatada a establecer vínculos con una nueva historia y proponer nuevos imaginarios para el desarrollo de explicaciones históricas y culturales de los sujetos insertos en los procesos de intervención y de sus procesos de emancipación social y política.

Palabras claves: trabajo social identidad, mestizajes.

Abstract: The territories of the Biobío Maulino river, on both sides of its banks, have become in colonial historiography a mythical and symbolic place, which accounts for an imaginary, from which it is impossible to detach for the analysis of the history of Chile. And, above all, it is a crucial reference to build a historical account of those original social groups that, founding territories beyond or beyond Spanish colonialism, built relationships and social practices, which in the form of traditions and customs constitute traces and indications that reverberate contemporarily as identity signs of the existence of social communities absent or silenced from history. Such is the case, it seems to us, of the mestizos of the Biobío Maulino. This nomination is also an imaginary construction that we propose to recover the memory of the popular subjects of

¹ Trabajador Social, UDEC, Magister en Asentamientos Humanos y Medio Ambiente, IEU, PUCCHILE, Doctor en Estudios Latinoamericanos, CECLA, UCHILE. alediazcl@gmail.com

the penquistas and maulinos, halfway between the Spanish peasants and the Mapuche people. Social Work as a discipline is mandated to establish links with a new history and to propose new imaginaries for the development of its historical and cultural situated explanations of the popular subjects and their emancipation processes.

Keywords: social work, identity, mestizaje.

Recibido: 2 diciembre 2022 Aceptado: 13 enero 2023

I. Introducción

Creo que la identidad cultural no es algo fijo, sino siempre híbrido. Pero precisamente porque surge de formaciones históricas y repertorios culturales de enunciación muy específicos, puede constituir una “posicionalidad” que, provisionalmente podríamos denominar identidad. Esta no es cualquier cosa. Así cada una de estas identidades-historias se inscribe en las posiciones que adoptamos y con las que nos identificamos y tenemos que vivir este conjunto de identidades posiciones en todas sus especificidades (Hall, 2000).

Cuando el Trabajo Social como disciplina acomete la necesaria tarea de mirar su historia, también, por ende, debe resignificar la historia tradicional, que ha alimentado sus procesos formativos. Ella le viene dada, por defecto al Trabajo Social y al conjunto de las ciencias sociales. La educación secundaria y de pregrado, uniforman un conocimiento general y normativo, que señala y reafirma las secuencias icónicas de los hechos históricos nacionales e internacionales. Y también, construyen un sentido común legitimador sobre los territorios históricos del país. Ese conocimiento dado, se transfiere y es usado para sustentar proyectos y políticas sociales, con el cual el Trabajo Social debe acometer sus procesos de intervención. La uniformidad de lo que debe decirse para sustentar la acción social ya ha sido establecido en los centrales libros de historia y en sus asignaturas transversales. Se ha completado y cerrado el proceso formativo. Y esclerotizado el sentido común legitimador, que explican de determinada forma, lo acontecido y lo existente, aquello que el curriculum prescribe y proscribire como de aquello hábil de ser nombrado y cognoscible (Hermida, 2014).

Sin embargo, cuando las intervenciones disciplinarias del Trabajo Social se despliegan en múltiples prácticas sociales para el desarrollo, la realidad de lo existente muestra crecientemente la diferenciación múltiple de las identidades culturales territoriales ignoradas o invisibilizadas de comunidades etnias y territorios (Grosfoguel, 2016). Se produce así un rebote de las políticas sociales que se muestran incapaces para la activación imprescindible del capital social (Salazar, 1998) para la gestión social de las políticas

publicas (Hermida, 2015). Y muy lejos queda también el logro de la construcción de autonomías emancipatorias, por cuanto las políticas sociales y sus diseños, han sido trazadas en la uniformidad de la explicación histórica dominante (Arriagada, 2017). Y sin el encuentro multicultural necesario y pertinente con las comunidades territoriales y sus historias. (Castro-Gómez, 2007). Así, los procesos participativos que se motivan y proponen, se realizan en la mera instrumentalidad del artefacto gubernamental de gestión. Y a muy corto andar, se revela la desarticulación Estado y comunidad, entre gobernabilidad y gobernanza, por desafección de esta última, al percibir códigos culturales contrapuestos e incompatibles culturalmente.

Y allí comienzan las preguntas por la historia y por la cultura, efectivamente presentes en la situación problematizada como componentes insustituibles de los diseños de intervención. Y la intervención es compelida a elaborar sobre la marcha, las explicaciones alternativas para adecuar los dispositivos de acción. Porque, cuando no hay comprensión compleja de las culturas territoriales y de sus historias, muchas veces silenciadas e ignoradas (Dussel, 2015), las políticas sociales gestionadas por el Trabajo Social corren el riesgo de rebotar en las estructuras sociales y culturales de las comunidades territoriales (Segato, 2021; Lorente-Molina, B., & Luxardo, N. 2018). La escasa pertinencia o debilidades de explicación situacional, necesaria para fundar los procesos de intervención social, se convertirán en un obstáculo creciente para el desarrollo y activación de ese capital social territorial, sin el cual, las políticas sociales están condenadas a girar en el vacío. Y ahí se encuentra la disyuntiva y la tensión diaria y cotidiana de la intervención social, para acoplar la gestión de la política social, a la trama de los patrones de interacción social de los territorios, y que es, en suma, la cuestión del diálogo didáctico tal como lo establece, si lo que se busca, es, de verdad, la autonomía y la emancipación Segato (2016). Pero, si los objetivos son asistenciales burocráticos, establecidos por la monopólica definición clasificatoria general centralizada homogeneizante de la política social, la pregunta por la pertinencia histórica y cultural de la intervención, resulta superflua.

A contrario sensu, si lo que se desea es el desarrollo territorial y la construcción progresiva de capital social emancipatorio, la pregunta por la historia y las memorias de las territorialidades culturales, deviene urgente (Ríos, 2016). La comprensión territorial y cultural, con sujetos populares, individual, social y colectivamente diferenciados, se convierte en una interrogante disciplinaria fundamental. Mucho más, si estas historias y memorias están inconclusas para la construcción de las identidades regionales o están en disputa con los centros normativos disciplinarios (Illanes, 2003).

Por ello, este ensayo, pretende atender a la necesidad de identificar y construir comprensiones culturales densificadas, acerca de los territorios en donde el Trabajo Social se despliega como disciplina. Nos asiste el convencimiento de que Trabajo Social, está forzado y comprometido a desplegar una nueva capacidad de intelección histórica y antropológica de los territorios en donde actúa (Grosfoguel, 2016). Y que esa tarea debe realizarla con la disposición crítica de las ciencias sociales de su entorno, para producir esa deseada capacidad colectiva de inteligencia transdisciplinaria.

Nuestro propósito, en esta oportunidad, es proponer nuevas sugerencias explicativas para la cultura e historia de lo que denominamos el BioBio Maulino. La comprensión, desde el Trabajo Social, de este espacio convertido en territorio, por asentamientos humanos históricamente situados, es o debería ser, también una tarea disciplinaria. Ese es nuestro empeño con este breve ensayo.

II. El territorio del Biobío maulino, como espacio de comprensión transdisciplinaria.

Desde la historiografía tradicional, el espacio fronterizo del Biobío-Maulino fue el lugar al cual fueron expulsadas las primeras avanzadas españolas para constituir aquí una frontera desesperada, que duró 270 años, desde el 1598 de Pelantarus y la gran insurrección mapuche. Solo la posterior conquista de Cornelio Saavedra en 1862, denominada Pacificación de la Araucanía modificó esta situación.

El Biobío fue el lugar de los maloqueos mapuches, de la construcción de fuertes para contener a los “bárbaros”, pero también fue el lugar de las negociaciones, de los parlamentos y de la persistente transculturación, sincretismo, mestizaje, dominación y constitución de procesos hegemónicos de campos variables de fuerzas sociales, provenientes de la dominación española, en sus disparidades de fuerza militar y dominio ideológico por la fuerza de la religión. Fue un lugar más de la colonización en América Latina pero con características particulares.

También fue el lugar de la emergencia de una conciencia de sobrevivencia campesina, quizás la primera auto percepción de una identidad nacional campesina en la historia nacional y también fue el lugar de las derrotas de los realistas, en donde pencones y chilotes sucumbieron frente a las fuerzas patriotas de Santiago.

Este último lugar, se constituyó en una aldea-pueblo, con primacía republicana por acción de sus comerciantes y hacendados, emparentados con el centro dominante. Esta primacía en época colonial fue siempre un terreno en disputa con Concepción e incluso con Chillán. Y con los territorios de tierra adentro o tierra de indios, que sustentaban las redes comerciales de los penquistas. Y, por tanto, este territorio y su eventual autonomía política, era una amenaza a la hegemonía económica del eje Santiago-Valparaíso (Salazar, 2003). El lugar del Biobío Maulino se convierte, entonces, en un lugar en disputa, con imaginarios múltiples de las fuerzas que se confrontan y también es una trama de configuración múltiple de territorios que se encabalgan unos a otros y no son, no fueron, solo líneas fronteras impermeables funcionando como compartimentos estancos. La frontera del BioBio nunca fue frontera infranqueable, como ha sido demostrado por la nueva historia (Leon, 2005).

El análisis histórico nacional, salvo excepciones, ha sido singularmente esquemático para describir a este territorio complejo y lo ha caracterizado, por una parte, como un lugar de frontera y de relaciones fronterizas (Villalobos: 1982), o bien, por otra, se ha señalado que éste fue un espacio social degradado, por la presencia anárquica de la aparición de un ser extraño que era una mezcla indeseada: los mestizos. En principio rechazados por españoles e indígenas. Pablo Oyarzun (1998), al respecto, señala que:

En primer lugar, el mestizo es, creatura de fantasía. La mirada purista, catártica, no llega a reducir su doblez escandalosa: ya aparece como ser artificial, debido a un capricho combinatorio del hombre o la naturaleza, ya como secuela natural de una irrupción contra natura, de un erotismo exacerbado y violento. Mimesis perversa, la mezcla mestiza no tiene modelo: el mestizo supone como posibilidad un momento de extravío (de capricho) en que él se constituye como inanticipable. Se emparenta así, con los monstruos y los engendros (Los engendros son, por cierto, ante todo, los engendrados, y en eso, no difieren de las demás creaturas; pero ocurre que su extravagancia y vistosidad-su monstruosidad, en sentido estricto- nos hace reparar en el proceso de su generación como en clave de esa misma rareza). (p. 226).

Irrumpieron los mestizos del Biobío, como una presencia que desvía el camino colonial planificado y lo hace impredecible. En nuestro caso, esta condición estará constituida por los mestizos y mestizas del Biobío Maulino, que aparecerán como unos convidados de piedra para atravesar todas las líneas explicativas, que el colonialismo y sus republicas de indios quiso establecer para normar su presencia. Se asentarán como labradores campesinos. Aparecerá, también, el estereotipo simplificador para el territorio, como un lugar signado por el bandidaje, mal entretenidos y vagamundos. Desde que Mario Góngora (1966) construyera el canon-estereotipo sobre el origen de los inquilinos de Chile central, y se refiriera al sur del Maule como lugar inexistente para el inquilinaje y si para el vagabundaje y para el asentamiento de desplazados bandidos y malentrenidos, les ha sido difícil a los historiadores transitar por otras veredas epistémicas, que no sean aquellas que le signó este autor al territorio del Biobío. De esta forma, este territorio, fue o ha sido definido como un lugar de marginalidad, extraño en costumbres y por supuesto, situado en las antípodas de las normas de la civilización occidental, a la cual esperaba llegar la aldea de Santiago.

En los últimos años han emergido nuevas valoraciones respecto del mestizaje que aquí se habría desarrollado y que comienza a mostrar la complejidad histórica y social del territorio con mayor presencia demográfica y densidad de interacciones sociales y culturales del siglo XVIII. Cuando se ha señalado reiterativamente a este lugar y espacio social como frontera y a las relaciones que allí se dieron como relaciones fronterizas, se está sosteniendo una valoración que ha tenido a nuestro juicio, connotaciones que acentúan la separación y el límite y que implican la presencia de dos mundos definidos desde el ámbito del dominador colonial.

Así, la relación constante de dos conjuntos destinados a constituirse en distintos, porque uno es superior y el otro inferior, ha dejado establecidas unas relaciones fronterizas como relaciones entre desiguales y en donde, incluso, las relaciones interétnicas tendrán que ser miradas desde la perspectiva de la inserción de las relaciones de poder político, en este caso del poder colonial y colonialista (Said, 1996). Esta situación ha derivado en análisis estigmatizantes respecto de los sujetos mestizos allí constituidos. En especial, la republica liberal desde 1810, fue meticulosa, primero en ocultar el conflicto social regional de la Guerra a Muerte en el Biobío y después, especialmente cuidadosa en elaborar el mito del lugar abominable de los bandidos fronterizos, en alianzas con los indios bárbaros en este territorio (Pinto y Valdivia, 2009).

Por el contrario, nuestra hipótesis es que en esta separación real entre dos configuraciones sociales, se creó un campo de configuración social compleja, como un campo de relaciones societales, que junto con establecer una conjunción cultural social, económica y religiosa, desarrolló, no una frontera, **sino un territorio social que se configuró como una cultura comunitaria, que finalmente se mostró culturalmente contra hegemónica en los territorios del Biobío y que en forma residual o en resistencia subalterna se expandió al sur y al norte de su espacio originario de constitución.**

Y estableció así, mediante este proceso, una diseminación cultural de pliegues sociales, que construye y reconstruye expresiones identitarias regionales y comunitarias de culturas populares en los siglos XVIII y XIX. Y que finalmente estuvieron disponibles para nuevas conjunciones mestizas en el norte salitrero, en el sur patagónico o en el territorio obrero-campesino de las minas de Lota.

En esta perspectiva, nos proponemos, argumentar una nueva mirada para ver un territorio de mezcla y mestizaje, colocando en suspenso el uso a veces literal de la noción de frontera, estableciendo una nueva cartografía conceptual, sostenida en las propuestas del materialismo cultural y proponiendo un marco interpretativo para el análisis de las fronteras del Biobío, que establezca una noción de campo cultural como campo de configuración de fuerzas, que construye sus polarizaciones a partir del poder y sus representaciones en un territorio temático y espacial determinado.

III. La frontera del Biobío maulino como campo problemático de análisis de la relación colonial.

En el año 1615, el padre Luís de Valdivia le señalaba al Rey que era mejor quedarse quietos en este lado de la raya y dejar de entradas y maloqueos al otro lado, por cuanto los mapuches se venían a recuperar las piezas y así no se tenía la paz. Por las piezas se refería, obviamente, a mujeres y niños secuestrados, para ser esclavizados en la ciudad de Santiago y haciendas nacientes del valle central:

Cada día veo más claramente el acierto que tuvo la resolución de poner Raya a esta guerra, y que solo sea defensiva. Porque el enemigo en una Junta gruesa que vino por Abril de este año, no se atrevió a enfrentar de la raya adentro viéndonos advertidos, y así se volvió sin hacer nada...ya era muy importante para lo que se pretende que el haya venido y que venga otras veces para que pruebe cuan sin provecho son sus venidas...y si a esto se añadiese lo que tiene ordenado el Marques de Montes Claros en nombre de V.M. que no se hagan entradas de gente española al enemigo (lo cual no se ha guardado estos dos años pasados) hubiera el enemigo experimentado juntamente cuan bien le va estándose quedo en su tierra, si en ella se quieta, pues allano le entra nadie a molestar (Valdivia: 1615).

Habían transcurridos ya 17 años desde que Pelantarus los dejará instalados en una raya defensiva, que se establecerá desde ese momento como una frontera que separaba dos mundos. Para el imaginario español, esta raya hacia sentido a otras rayas que se habían creado en la guerra contra moros, que era aún un recuerdo fresco en la memoria de los cristianos montañeses que habían surgido finalmente triunfadores en la guerra de siglos con los musulmanes. Al respecto, en otro lugar, señalábamos lo siguiente:

Por construcción cultural, los solariegos andaluces, trasladaron y reconfiguraron sus culturas en el proceso inmigratorio. No una, sino varias veces: la hispana andaluza, la árabe morisca y por supuesto la de los nativos pueblos iberos, que contenían a pueblos como indiketes, laietanos, ilergetes, edetanos, contestanos, bastetanos, turdetanos y otros con sus correspondientes influencias colonizadoras griegas, romanas y fenicias, que hicieron de la Alta y Baja Andalucía sus tierras de asentamiento, desde el siglo V, A.C. Es decir, en la larga cadena de mestizajes mediterráneos, un solo territorio de España condensaba expresiones culturales múltiples. En una larga cadena genética bio-sociocultural-histórica, el proceso de globalización temprana del siglo XVI, embarcaba condensaciones culturales múltiples al encuentro y confrontación con las culturas de Amerindia. (Díaz, 2007: pp. 100-101)

Aquí, por la fuerza de la expansión colonial, había surgido de nuevo una frontera y un lugar paradigmático de nuevos procesos de mestizajes. El imaginario español encontró rápidamente el sentido final de su presencia en este territorio y desde ese momento se estableció un campo de relaciones sociales mestizas, que combinaba todas las expresiones, con que el fenómeno del mestizaje ha podido explicarse: avance de una configuración social hegemónica, aculturación en una relación de dominación, desarrollo de primigenias formas coloniales hasta los procesos de transculturación y relaciones interétnicas. Sin embargo, la historiografía tradicional en Chile ha sido pertinaz para simplificar el relato mestizo en una sola explicación monotemática: relaciones fronterizas.

Sin embargo, de manera paulatina, voces distintas comienzan a emerger posiciones alternativas. Una perspectiva de transición es la que establece León, (1990) el cual desarrolla una nueva conceptualización para caracterizar las relaciones fronterizas. Señala

que, en esta región, y sobre todo durante el siglo XVIII, los mapuches desarrollaron un doble rol de maloqueros y conchavadores. Y que establecieron relaciones funcionales con hispanos criollos, mestizos y otros indígenas, en ambos lados de la cordillera. En otro sentido, Boccara, (2002) será incisivo en fundamentar una oposición a esta concepción fronteriza y planteará que:

En ruptura con esta aproximación, el objeto de la perspectiva constructivista que hemos adoptado consiste en pensar la frontera como un espacio transicional ...por un lado, el conquistado, poblado de personas civilizadas o en vías de civilización, y por otro, el no sometido que representa el caos, la no-socialización de pueblos «sin fe, sin rey y sin ley». Y así, al concebir los márgenes del Imperio como fronteras construidas que tienden a no tener límites, o como dispositivos de civilización reales y simbólicos de reificación, creo que se podrá evitar la ficción de un principio único de bipartición del continente precolonial entre civilizados y salvaje. (p. 34)

En definitiva, desde el Padre Luís de Valdivia hasta Villalobos, el análisis epistémico de la noción de frontera habría encapsulado y ocultado no pocos problemas teóricos de cómo se constituyen los sistemas sociales en situación de conquista y dominación, sino que además el propio análisis historiográfico habría pecado de reduccionismo al analizar un espacio territorial, repitiendo el esquema analítico impuesto por el dominio español, so pretexto de atenerse a las fuentes escritas y de dar fe de las crónicas y de sus particulares posiciones. Que son, en definitiva, las visiones de quienes han visto frustrado o resistido su dominio territorial colonial.

IV. Una nueva mirada para ver...desde el trabajo social y los estudios culturales.

Es por lo tanto es necesario... hablar de "culturas" en plural: las culturas específicas y variables de diferentes naciones y períodos, pero también las culturas específicas y variables de grupos sociales y económicos dentro de una nación. Este sentido, que se ha convertido en común en la antropología y la sociología del siglo XX, y por extensión en uso general, sin embargo, permaneció comparativamente aislado en todos los idiomas europeos hasta mediados del siglo XIX y no fue completamente establecido hasta el siglo XX. (Williams, 1976, pp.76-82)

En esta perspectiva, se hace necesario establecer una nueva mirada para observar el fenómeno de la frontera en el Biobío Maulino y en cualquier territorio en donde éste concepto sea requerido para observar el fenómeno cultural y social que transcurre en su interioridad. Creemos que los estudios culturales pueden contribuir a este objetivo, con

interpretaciones que permitan enfocar los rincones oscuros, no develados y muchas veces deliberadamente ocultos en la gran madeja de relaciones de dominación en el cual se inscriben. Parece ser que cualquier sociología de la cultura debe ser una sociología histórica. Para Raymond Williams: “se debe estar en condiciones de reelaborar y reconsiderar todo el material y los conceptos heredados, y presentar sus propias contribuciones dentro de la interacción abierta entre la evidencia y la interpretación que es la verdadera condición de su adecuación...” (Williams, 1994, p. 33). Para ello es imprescindible una sociología histórica. O una historia sociológica. Boccara (2002), puntualizará esta perspectiva, diciendo que:

En resumen, los límites y las fronteras constituyen espacios que permitían que los conquistadores y los colonizadores pensarán, controlaran y sujetaran al Otro. Se cometería un grave error al considerarlos como la materialización colonial de un espacio precolombino segmentado y rígido. Como también sería una equivocación considerar estos espacios fronterizos como los últimos bastiones de una América indígena pura e inmemorial, ya que al examinar el lado inverso del límite o el otro lado de la frontera, se observa que es a menudo en estas zonas donde se operan los cambios más radicales. Y, por último, es conveniente volver a situar estos espacios en sus dimensiones regionales y continentales. Se trata pues de reconectar las sociedades y las historias que el prisma ideológico colonial por un lado y las historiografías nacionales por el otro contribuyeron a des-conectar... Los indígenas evolucionaban en diversos espacios fronterizos y sacaban un feliz provecho de los antagonismos que se producían entre potencias europeas, al igual que de las tensiones que existían incluso dentro de los espacios coloniales hispano-criollos (Boccara, 2002, p. 40).

Cuando E.P. Thompson (1989) plantea la necesidad de valorizar el sustrato cultural de las comunidades inglesas a fines del siglo XVIII, catalogadas aquí y allá como pre modernas, que en épocas tempranas de la irrupción del capitalismo desarrollaron acciones colectivas contestatarias, estaba inaugurando como principal hipótesis, el que esas comunidades eran capaces de instaurar, desde esa época, una relación política con el poder en constitución. Y que conforme se establecían líneas de beligerancia, aunque fuera sin objetivos políticos de diseñar utopías o nuevas sociedades o siendo incapaces de perseverar en tales propósitos, si eran aptos para establecer un nosotros diferenciador del Estado central y del poder. En la generalidad de los casos, eran masas campesinas que intentaban preservar sus derechos comunales de agua o precios razonables del trigo y que la historiografía tradicional había menoscabado como simples motines de hambre. Thompson (1989) en su obra *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, describe con minuciosidad que allí se había establecido un fenómeno de formación de una germinal conciencia social que hacía pie en las costumbres en común.

Para los efectos de este ensayo, dicha noción y preocupación de Thompson nos provee de un sustento clave para argumentar que en el territorio del Biobío Maulino germinó una sociedad campesina de mestizajes múltiples, que se objetivó en relaciones sociales

singulares, que se adaptaron a un contexto ecológico para la reproducción social y la sobrevivencia y que en el transcurso de un centenar de años fueron capaces de construir una cultura distintiva, en una especie de lugar entremedio, y que posteriormente emigró en olas sucesivas hacia el norte, sur y oeste, en la medida que la ciudad de Santiago y su clase hacendal dominante le cerraba el paso a la propiedad campesina autónoma de la tierra. Solo se podría tener acceso a la tierra mediante el préstamo, el arrendamiento o la subordinación ascética al patrón y al sometimiento por medio de la relación del inquilinaje. La diáspora emigratoria de este bajo pueblo mestizo había comenzado.

Pero antes de aquello, en el Biobío-Maulino, se constituye el campo y el campesinado popular. Es el campo en movimiento, pero es un campo mezclado. Son casi dos campos los que emergen con el desarrollo de una territorialidad, que se asienta en una actividad económica ganadera, que comienza utilizando activamente el circuito arriero de Cuyo y Neuquén, para establecer una exportación de sebo y cueros. O bien, más tarde, para desarrollar una producción triguera, que consolidará la producción de un excedente que permite el desarrollo de asentamientos urbanos como Chillán y Concepción. Uno, es el campo de los mestizajes al norte de Biobío, en esa tierra de transición que se hace posible por la negociación dominada del colonialismo español en el siglo XVIII y el otro, es el campo mapuche-pehuenche, que desarrolla una rica economía ganadera y artesanal con recursos propios, como los que se traen de allende los Andes, producto de los maloqueos trasandinos, de los cuales algunas veces participa, y otras veces, es conchavador intermediario.

Con Stuart Hall (2000), es posible plantear la hipótesis de que esta conjunción de actividades de reproducción social, resueltas en medio de un espacio de hibridación constante, producen el desarrollo de un campo cultural identitario en reformulación sinérgica con otras identidades, que llegan a sumarse a un proceso de centrifugación de imaginarios y resolución de prácticas sociales para la subsistencia. No solo las históricas, que se contactan en tensión permanente: la mapuche y española. Sino que también, las de las otras parcialidades indígenas, que confluyen y colisionan en este territorio y que operan como un foco de atraktividad económica. Así lo harán, también, las crecientes migraciones de franceses, alemanes y otros europeos que se suman a las oportunidades que se leen como consustanciales al nuevo mundo que emerge.

En esta perspectiva de valoración de nuevas perspectivas para ampliar el campo de análisis, nos pareció relevante agregar una nueva mirada. Al incorporar las propuestas de Pierre Bourdieu, pensamos que era posible construir una línea argumental que estableciera una congruencia con nuestro planteamiento epistémico. Sobre todo, si el tópico central de análisis se desplazaba de la territorialidad a la noción de identidad, como eje estructurador de los mestizajes culturales, que, en la frontera, se comenzaban a advertir como las fuerzas principales de una nueva trama cultural mestiza y naciente. En tal sentido, nos parecía lícito recuperar a Bourdieu para este propósito y utilizar su, a estas alturas, clásica invitación de entender los sistemas sociales por medio de la triada habitus-capital y campo. Entendemos que estos tópicos, podían ser plataformas útiles de análisis para la comprensión de la

frontera del Biobío Maulino, como un sistema social emergente, heterogéneo y con identidades complejas.

De esta forma, nuestra propuesta identitaria, podríamos resumirla diciendo que la entendemos como aquellos procesos, mediante los cuales, los grupos se autoconstruyen en campos de fuerzas sociales, que actúan como núcleos gravitacionales de energía social, que se ordenan en torno al particular juego de poder, que desde prácticas tribales, comunitarias o de ordenación urbana en ciudades, establecen un sistema de relaciones sociales, que construyen capitales culturales complejos y diferenciados para los grupos e individuos, en medio de los cuales se producen habitus singulares y particulares, que a su vez constituyen la trama de los campos, que en definitiva orientan al sistema social para el desarrollo de sus prácticas sociales de conservación y equilibrio.

Para entender, entonces la especial configuración social de las fronteras del Biobío Maulino, nuestra tesis argumentaba, que este es un campo en disputa, que primero es territorial, para asegurar la dominación de un territorio, y que luego se convierte, a pesar de los españoles, en un campo de construcción identitaria, que hace visibles y analizables los componentes simbólicos culturales que juegan en este proceso.

Es decir, dos configuraciones de campos culturales se encuentran, colisionan y se friccionan por siglos, estableciendo en ese proceso una configuración social emergente, la del mestizaje, que, siendo ya un fenómeno generalizado para toda la colonia, en este territorio se revestirá de características específicas por especial concentración espacial y demográfica. Y sobre todo, se definirá por el establecimiento de especiales relaciones de gobernabilidad, para asegurar una legitimidad básica de permanencia de los españoles en el territorio y que, por parte de las parcialidades y lof mapuches, generará formas también especiales y a veces de singular sofisticación política, que podemos asociar hoy día a prácticas culturales contra hegemónicas, de gobernabilidad y gobernanza, expresadas por ejemplo en la practica institucionalizada de “parlamentos”, “parlas” y gestión conjunta de las formas de gobernabilidad territorial

Se ha planteado con frecuencia que Bourdieu aporta un método para pensar, según el cual, desde fenómenos aparentemente diversos, se presentan estructuras y funcionamientos similares, colaborando y construyendo conocimientos distintivos, que pueden ser transferidos de un área de indagación a otra. Por ello, nuestra confianza en no estar cometiendo un desatino al construir un objeto de investigación, en torno a la emergencia de un campo identitario, proveniente de la relación interétnica de campos culturales en el territorio del finis terrae, y en particular, en un territorio físico que se constituyó en el llamado territorio de la frontera.

Según Bourdieu, la tarea de la reflexión social (Bourdieu habla de la Sociología como expresión genérica para referirse a las diversas especialidades de la ciencia social y no tan solo para referirse a un corral disciplinario en específico), es develar las estructuras de los diversos mundos sociales, que constituyen el universo del mundo social, así como los

mecanismos que tienden a asegurar su reproducción o su transformación. Este universo lleva una doble vida, que se expresa en una objetividad de primer orden, constituido por la distribución de recursos materiales y medios de apropiación de bienes y valores socialmente escasos, especies del capital, como también se expresan en una objetividad de segundo orden.

Esta última, bajo la forma de sistemas de clasificación, esquemas mentales y corporales que funcionan a manera de patrones simbólicos para las actividades de prácticas, conductas, pensamientos, sentimientos y juicio- de los agentes sociales según nos refiere Lóïc Wacquant (2005). Así estaríamos en presencia de una reflexión sobre el sistema social, como un sistema bidimensional de relaciones de poder y de relaciones de significado entre grupos y clases. Relaciones objetivas a ser descritas, sí, pero incorporando la experiencia de los significados, como parte total e integrante del significado total de la experiencia. Estaríamos en presencia de una praxeología social que entrelaza un abordaje estructuralista y otro constructivista.

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

En resumen, la propuesta de Bourdieu, denominada por el mismo, como constructivista estructuralista o estructuralismo constructivista, para designar su articulación dialéctica, nos parece una mirada pertinente para nuestro objeto de estudio, articulando fenómenos, que siendo históricos, aceptan el relato praxeológico (Wacquant, 2005, p. 37). Y sobre todo, aceptan ser interrogados por una hipótesis bourdesiana, según la cual existiría “una correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras mentales, entre las divisiones objetivas del mundo social-particularmente en dominantes y dominados en los diversos campos- y los principios de visión y división que los agentes les aplican”(Bourdieu, 2013, p. 14).

Así, ésta relación dialéctica se presenta sugerente para entender territorios en conflicto, como el que se configura con la conquista de los españoles en el territorio de la frontera. Y desde allí, procesar esas estructuras mentales que singular y particularmente, desarrollan los agentes inmersos en el conflicto y que, a la larga, terminan por reconfigurar creativamente sus ancestrales disposiciones y habitus. Tanto españoles como mapuches, salen reconfigurados de la colisión cultural traumática, por fricción desestabilizante y desestructurante de ambos campos culturales que entran en conflicto. Cuando eso sucede,

estamos en medio de un parteaguas, como muchos otros en la historia de la humanidad y como similares acontecidos en el mismo periodo en la historia de América Latina.

Cuando un campo cultural sale derrotado de la confrontación, la necesaria correspondencia entre estructuras sociales y estructuras mentales deviene en consecuencias políticas determinantes para sus protagonistas. La integración subsecuente se produce mediante la coerción autoritaria, con operadores de integración cognitiva, que, en nuestro caso, encuentra en los campos culturales de dominación, obsecuentes operadores. Los primeros, los jesuitas y posteriormente, los franciscanos, se encargaron de establecer esta integración cognitiva sobre cánones autoritarios y repulsas eclesiásticas al desorden y el canto bárbaro, que pugnaba por posesionarse de territorios libres del alcance del Estado colonial español, que en Chile era bastante precario. Maximiliano Salinas (2000) describe esta situación para Chile en un recomendable artículo sobre la religiosidad popular y la música en el territorio de Frontera.

Un último elemento, que no podemos dejar de mencionar, es el relacionismo metodológico que adopta la propuesta Bourdesiana, en tanto ésta afirma una primacía de las relaciones entre sistema, estructura, actor, agente o lo individual singular o particular. En todos ellos opera un tejido social, que se procesa dialécticamente como una energía social, que alimenta nodos, que son inflexiones o cimas de condensación cultural temática, que cuando se nombran conceptualmente contribuyen a delimitar los corrales disciplinarios o esclerotizar los análisis. Al contrario, Bourdieu, propone relaciones, porque la sustancia de la realidad social es la acción y la estructura y en las intersecciones de las dos, aquello que denominamos historia. Así podemos llegar de nuevo a los términos del instrumental que utilizaremos en adelante. El campo y el habitus como haces de relaciones. Wacquant (2005) en su reflexión sobre la teoría de los campos de Pierre Bourdieu, reitera este hecho diciendo:

Un campo es un conjunto de relaciones objetivas e históricas entre posiciones ancladas en ciertas formas de poder (o capital), mientras que el habitus consiste en el conjunto de relaciones históricas “depositadas” dentro de los cuerpos de los individuos bajo la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción (p. 44)

Por ello, la discusión sobre la identidad o como quiera que se le llame, es un campo cultural en disputa, de cuya confrontación saldrán ganadores y vencidos. De esta forma, para nosotros, la frontera del Biobío, contiene en su interioridad una discusión pendiente sobre el encuentro y confrontación de identidades y de la formación de otras identidades, a partir de la imposición de la relación colonial. Estos campos problemáticos están hasta ahora invisibilizados o tratados sinópticamente o reducidos a concepciones estereotipadas de uno u otro signo. Creemos que esta temática puede desarrollar nuevas perspectivas heurísticas para entender las fronteras del presente, si contribuimos a desentrañar las del pasado.

Y por ello, señalamos, que la complejidad de estos campos culturales en sucesivos bucles de reconfiguración social e histórica, son, en definitiva, un conocimiento ancestral a ser tenido en consideración en el diseño de las intervenciones sociales del presente sea estas provenientes de las políticas sociales, como del diseño de los procesos de gobernanza de la gestión pública.

V. Conclusión o nuestra opción: una mirada materialista cultural para ver y una conceptualización para enfrentar los procesos identitarios en las fronteras del Biobío.

Williams es, antes que un marxista, un materialista cultural. Lo que esto quiere decir podría parecer o demasiado sencillo o enigmático si no se lo sitúa en el marco de las décadas discursivistas y estructuralistas de los sesenta y setenta, años de crítica del sujeto y de devaluación teórica de las experiencias. Una y otra vez, durante esos años, Williams insistió en el componente material de la dimensión simbólica, en la base material, física y corporal de la experiencia. Dio vueltas alrededor de una idea, la de la “conciencia práctica”, que le permitió superar el dualismo entre la praxis material social, los sistemas de ideas y significaciones y la construcción de sentidos en (y de) la experiencia. (Beatriz Sarlo, 2001, p.13)

Una Mirada para ver...

En la frontera, la palabra clave es sobrevivencia. Tanto de los soldados que se aprestan a defender un límite más ficticio que real, por cuanto los desplazamientos obturarán y permearán en cientos de puntos esa divisoria que es el cuerpo de agua del río Biobío, como de los mapuches, que estarán obligados a defender sus territorios siempre amenazados de entradas españolas. El ejército de la frontera y sus esquilmadas defensas, aun cuando sean sustentadas por un real situado, será el destacamento de defensa de un campamento esmirriado como Concepción y de una aldea precaria como Santiago. La marcha de los conquistadores fue interrumpida a medio camino en su objetivo de la conquista del Sur de la Tierra de indios y la estupezación desató la crisis del 1598, con el desastre de Curalaba. La gobernabilidad se hacía urgente y se emitieron las primeras mercedes para asentar a los soldados, los leales y los otros, los díscolos o insurrectos, en una frontera de sujeción y contención del bárbaro. Y frente al otro, al mapuche, que resultaba vencedor y exhibía aldeas y fuertes quemados como trofeo, se requeriría la negociación urgente y de allí la lógica política de los parlamentos. Y ahí está la frontera como gran teatro de una confrontación que tarda en ser asumida como contención definitiva. Esta conciencia de la necesidad de una frontera estable solo será reconocida tardíamente por las reformas borbónicas y su estrategia de pacificación, sin guerra ofensiva. En el intertanto, en el hinterland del río Biobío, se arman y desarman asentamientos y la vida se organiza con la precariedad-estabilidad de la ruralidad campesina mestiza española-mapuche y con las prácticas de adaptabilidad a los ecosistemas ambientales de los grupos territoriales abajinos, huenteches, pehuenches y lafkenches. Esa estabilidad creará comunidades de pueblas

campesinas y construirá culturas comunitarias. En este sentido hablamos de la emergencia de un patrón de interacción social, con co-presencia de los “otros”, (Sottolongo y Delgado, 2007) en cercanía física, que no solo es soportada, sino que también es buscada en varias ocasiones. Son varios los documentos de los parlamentos que dan cuenta de solicitudes de excepción por parte de mapuche, para el regreso de españoles a tierras mapuche, a cosechar las chacaras que han quedado solitarias después de algún conflicto reciente.

Puestos los españoles en situación de sobrevivencia, con reales situados atrasados o inexistentes, en medio de la masa boscosa de las tierras, solo cabía realizar las actividades de una cotidianeidad, que debía ser aprendida de aquellos mapuches que se relacionaban con el ambiente de manera coordinada, armoniosa y ancestral. Así, comida, ocio y juegos se entrelazaron en una urdimbre de construcción cotidiana de los patrones de interacción que resultarán más sustentables para la sobrevivencia. Ahí estaba la huerta, la chacara y la quinta con las manzanas del rancho campesino. De arriba de la cordillera, podían venir los piñones y prontamente las viñas hicieron madurar los vinos para iniciar largas procesiones de comercio, de ida y vuelta Tierra Adentro de indios, que los historiadores reiterativamente denominan los conchavos. No, no había suficiente oro o éste era muy escaso. No daba para exportarlo a Lima o a Portobelo. Solo tierra y árboles que cubrían el suelo y que había que desmontar para hacer un claro por donde penetrara la luz para la germinación del poroto pallar, de las lentejas, que hasta el día de hoy crecen en los pueblos del Biobío Maulino: Coelemu, San Rafael, Quirihue, San Carlos-Perquilauquen o San Nicolás y Portezuelo, Chillán, Santa Juana, etc... Solo tierra y después ganado, y muchos caballos, que se transaban en los portillos de la Montaña con las tribus pehuenches Y operando como sedimento de esas mutuas relaciones, ¿la presencia de cosmovisiones cristianas con ocultas tradiciones musulmanas de los andaluces? ¿Cotidianeidad comunera de Castilla? ¿Altevez de mestizos díscolos de Lima?

Con todo, el espacio se fue convirtiendo en territorio y con ello, la irrupción de una sociedad campesina de propietarios autónomos. Una sociedad de colonos mestizos, que quería morir en su tierra, la única que conocían. Desarrollando entonces una gran área que denominaremos de “deseos”, construirán el imaginario de sus relaciones sociales. Con ellas organizarán su vida comunitaria campesina. Y con ellas se obligarán a realizar las cosechas y se convocarán a los mingacos comunitarios. Ese poder estuvo negociado con los curas de campo, que desarrollaron también una vida campesina en torno a las germinales misiones jesuitas. Alrededor de una cruz de mayo o de las procesiones de Corpus Cristo, las familias esparcidas y las pequeñas pueblas y pueblos de estos campos se llenaban de religiosidad popular. Pero todo ello, estaba unido por los días campesinos de una cotidianeidad, que obraba según los designios de la fe, en lo que podríamos denominar la gestación de un complejo de religiosidad familiar campesina, como campo cultural de larga duración. Con reverberaciones hasta el presente.

Desde otra perspectiva, en estos meandros territoriales se asientan productores directos, que establecen, no solo una economía de subsistencia en la primeras etapas del siglo XVII, sino que a corto andar, se integran a circuitos económicos de comercialización de productos

ganaderos, hortofrutícolas y vinos, que les permiten satisfacer las necesidades de abasto de los Fuertes de la frontera y el desarrollo de los conchabamientos, lo cual les permitirá acumular algún tipo de excedente, que a su vez servirá para proveerse de los consumos “internacionales” por medio del contrabando presente en el puerto de Talcahuano y las costas desde Arauco a Nueva Bilbao. O bien, de aquel comercio libre con los indios pampas o pehuenches, que en su transitar histórico hacia las Salinas Grandes, acceden a la sal, que opera como moneda para intercambiarla por cueros, cordobanes y sebo. Habrán emergido nacientes especializaciones productivas, que constituirán un soporte estructural para la sociedad del Biobío Maulino y sus sistemas sociales.

Es decir, la frontera del Biobío Maulino es un pequeño territorio que se integra, desde una economía campesina, a las formas pre capitalistas de producción y desde este punto de vista, se inicia una germinal integración a las redes de comercialización del sistema capitalista mundial. Sobre todo, a partir de las primeras expansiones trigueras del siglo XVII y XVIII. De allí, que también serán sus campesinos originarios del Biobío Maulino, también llamados cosecheros, los activos protagonistas de esta primera economía, dada su alta y directa especialización en una economía triguera doméstica. De la cual también eran participantes, a menor escala, los jefes mapuches con los cuales comercializaban.

Mas al norte, los campesinos asentados ya no tenían tierras en propiedad y debieron arrendar y someterse a un proceso ascendente de obligaciones de servidumbre que derivó con mayor o menor fuerza, en un inquilinaje de prestación de fuerza de trabajo a una hacienda con relaciones privilegiadas con los mercados expansivos del trigo del siglo XVIII y XIX. Es decir, en estos territorios con densa acumulación disponibles en manos de obra, se experimentará el reforzamiento de las relaciones serviles, por aumento de la presión sobre el uso de la tierra. Ello, indudablemente, actúa sobre los sistemas de significación y la conciencia de estos grupos de arrendatarios, que transitan al inquilinaje, quedando aprisionados bajo la institucionalidad oligárquica del orden de las haciendas del valle central.

Una conceptualización posible: de la frontera al territorio popular originario y la construcción de una identidad popular mestiza.

Con todo lo dicho, la cuestión identitaria en este territorio se ha constituido como un campo cultural de representaciones múltiples y heterogéneas, que, desde el mismo momento de la emergencia de la mezcla, se constituye en objeto de disputa. La integración cognitiva que desarrolla o trata de desarrollar la cultura dominante, para introyectar habitus de representación identitaria normalizadores, se constituye en una tarea a la cual el campo cultural dominante le ha dedicado mucho tiempo, directa o indirectamente. La estructura social le ha permitido aplanar las oposiciones. Desde luego la estructura hacendal, como matriz mayor de estructuración de habitus, se constituyó desde la primera hora, en el primer domesticador de las relaciones sociales y sus agentes.

Sin lugar a duda que la principal cuestión a responder, cuando se pregunta por la eventual

emergencia de un campo cultural popular, es a que componentes estamos designando con esta apelación. Para nosotros, el campo cultural popular, en este caso, expresa un pliegue, que no es síntesis, de dos culturas confrontadas, la española y la mapuche. Su relacionamiento biológico y social, desarrolla la aparición de una identidad popular mestiza, expresiva de la relación de habitus y campo, primero separadamente al interior de su campo respectivo y después, en fricción constante y conflictiva, de confrontación cultural, de constitución de un cuerpo social y de la emergencia e irrupción de una condición identitaria, que se instala en la interioridad de la cuestión popular en Chile.

Ese campo popular, después de múltiples diásporas hacia todos los puntos cardinales, y por efectos de la descampesinización del siglo XIX y sus guerras civiles, todas desarrolladas en el Biobío Maulino, es el campo humano transgeneracional, que actúa como interlocutor de la intervención del Trabajo Social en el presente. Al indagar en este pasado ancestral, es posible una comprensión situacional de su presencia en la periferia de las ciudades primadas de Chile, únicos lugares que estuvieron disponibles como lugar de asentamiento migratorio interno, después de su paso por las salitreras del norte o de sus andanzas en la pampa argentina.

Referencias.

- Boccaro, G. (2002). Colonización, resistencia y etnogenesis en las fronteras americanas en G. Boccaro (Comp.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)* (47-82). Editorial Abya Yala.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Editorial Siglo Veintiuno.
- Bourdieu, P. (2013). *La nobleza de Estado, educación de elite y espíritu de cuerpo*. Editorial Siglo Veintiuno.
- Dussel, E. L. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. Ediciones Akal.
- Díaz, A. (2009). Los otros españoles de la frontera: La construcción histórica del país de abajo y la constitución mestiza de los asentamientos de la frontera. *Revista Central De Sociología*, 4 (4), 89-112.
<https://www.centraledesociologia.cl/index.php/rscs/article/view/49>
- Góngora, M. (1966). Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile: siglos 17-19. *Cuadernos del Centro de Estudios Socioeconómicos*. 3(2), 1-41.
- Grosfoguel, R. (2016). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global. El Trabajo Social desde miradas transnacionales—Experiencias empíricas y conceptuales. *Tabula Rasa*, 2(91), 17-48.
- Hall, S. (2000). Un intelectual de la diáspora. Entrevista de Kuan–Hsing Chen. *Revista de Occidente*. 234, 95-119.
- Hermida, M. (2014) El curriculum que prescribe y que proscribire. Por una didáctica de las ausencias en Trabajo Social. *Revista de Educación*, 1(7), 327-346.
- Hermida, M. (2015). Colonialismo y producción de ausencias: Una crítica desde el

- Trabajo Social para visibilizar los presentes subalternos. *Debate Público*, 10, 67-87.
- Illanes, M.A. (2003). *Chile Des-centrado. Formación socio-cultural republicana y transición capitalista (1810-1910)*. Lom Ediciones.
- León, L. (1990). *Maloqueros y Conchabadores*. Ed. Universidad de la Frontera.
- Lorente-Molina, B., & Luxardo, N. (2018). Hacia una ciencia del trabajo social. Epistemologías, subalternidad y feminización. *Cinta de moebio*, (61), 95-109.
- Pinto, J. y Valdivia, V. (2009). *¿Chilenos todos? La construcción social de la nación (1810-1840)*. Lom Ediciones.
- Oyarzun, P. (1998). *Identidad, diferencia, mezcla: ¿pensar Latinoamérica?* Apuntes de clase, Doctorado en el Estudio de las Sociedades Latinoamericanas, Universidad Arcis. recuperado de https://www.academia.edu/1593276/Identidad_diferencia_mezcla
- Ríos, G. R. (2016). Mestizaje. In *Decolonizing rhetoric and composition studies* (pp. 109-124). Palgrave Macmillan, New York.
- Salazar, G. (1998). De la participación ciudadana: capital social constante y capital social variable (Explorando senderos trans-liberales). *Proposiciones*, 28.
- Salazar, G. (2003). La larga y angosta historia de la solidaridad social bajo el régimen liberal (Chile, siglos XIX y XX). *Cuadernos De Historia*, (23), 91–121.
- Salinas, M. (2000). ¡Toquen flautas y tambores!: Una historia social de la música desde las culturas populares en Chile, siglos XVI-XX. *Revista Musical Chilena*, 54 (193), 45-82.
<http://dx.doi.org/10.4067/S0716-27902000019300003>
- Sarlo, B. (2001). “Prologo a la edición en español”, en Raymond Williams, *Del campo a la ciudad*. Editorial Paidós.
- Segato, R. (2021). Crueldad: pedagogías y contra-pedagogías. *Lobo suelto*, 4.
- Segato, R. L. (2016). May every people weave the threads of their own history: juridical pluralism in didactical dialogue with legislators. *University of Brasilia Law Journal (Direito. UnB)*, 1(1), 62-88.
- Sottolongo, P. y Delgado, C. (2007). *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social*. FLACSO.
- Thompson, E. P. (1989). *La Formación de la Clase Obrera en Inglaterra*. Ed. Crítica.
- Valdivia, Luis. (1615). *Carta, 1615 Set. 7, Concepción a su Magestad*. Manuscrito Recuperado de http://www.memoriachilena.cl/temas/documento_detalle.asp?id=MC000885.
- Villalobos, S. (1982). *Relaciones Fronterizas en la Araucanía*. Ed. Universidad Católica.
- Vivero, L. A. (2017). Influencia del neoliberalismo en el Trabajo Social chileno: discursos de profesionales y usuarios. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 8(1), 125-148.
- Wacquant, L. (2005) Hacia una praxeología social: la estructura y la lógica de la sociología de Bourdieu. En Bourdieu, P., Wacquant, L. en *Una invitación a la sociología reflexiva* (21-99), Editorial Siglo Veintiuno.
- Williams, R. (1976), *Palabras Marcadas*. Editorial Fontana.
- Williams, R. (1994). *Sociología de la Cultura*. Editorial Paidós.