

EL ARAUCANO COMO “OTRO” EN EL PENSAMIENTO Y ENSEÑANZA HISTÓRICA EN CHILE. NOTAS SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE UN IMAGINARIO SOCIAL Y SU DIFUSIÓN ESCOLAR*

THE ARAUCANIAN AS “OTHER” IN THE HISTORICAL THOUGHT AND TEACHING IN CHILE. NOTES ON THE CONSTRUCTION OF A SOCIAL IMAGINARY AND ITS SCHOOL DISSEMINATION

Omar Turra-Díaz**

Resumen

El artículo presenta resultados de una investigación que tuvo como objetivo analizar obras historiográficas y etnológicas sobre la sociedad mapuche, en perspectiva de la construcción de un imaginario histórico-social que promovió la configuración del araucano como “otro” y en cuya difusión participó la enseñanza histórica, a través de la recreación en los discursos que propusieron los manuales escolares. El estudio se desarrolló en base a una metodología de carácter histórico-documental y su contribución al conocimiento social radica en la asociación que realiza entre el pensamiento y la enseñanza histórica. La investigación demuestra cómo se construye el imaginario del otro, en base a supuestos científicos e historiográficos positivistas/evolucionistas, relegando a “la raza araucana” a un estado inicial de la evolución humana. Queda expuesto, también, el rol de la enseñanza histórica en la recreación de los imaginarios dominantes.

Palabras claves: Araucano, mapuche, imaginario, enseñanza histórica.

Abstract

This paper presents the results of a research aimed to analyze historiographic and ethnological works on the Mapuche society, in perspective of the construction of a historical-social imaginary that promoted the configuration of the Araucanian as “other” and, in whose dissemination the historical teaching participated, through the recreation of the discourses proposed by the school manuals. The study was developed based on a methodology of historical-documentary nature and its contribution to social knowledge lies in the association between the historical thinking and teaching. The research shows how the imaginary of the other is constructed, based on positivist / evolutionary scientific and historiographic assumptions, relegating “the Araucanian race” to an initial state of human evolution. The role of historical teaching in the recreation of the dominant imaginary is also exposed.

Keywords: Araucanian, mapuche, imaginary, historical teaching.

Fecha de recepción: 02-09-2020 Fecha de aceptación: 16.02-2021

Se ha planteado que a la historia y a los historiadores concierne una responsabilidad fundamental en la representación que se tiene de sí mismo y del otro. Una representación de lo propio y de otros pueblos, construida desde el relato histórico y que se enseña, tempranamente, a las niñas y niños en las escuelas del mundo; imagen que, al decir de Marc Ferro (2007), perdura de por vida. También, la crítica histórica postula que la reconstrucción del pasado ha sido un instrumento de dominación ejercida por los sectores hegemónicos, cuya arbitrariedad conlleva que “en todo tiempo y lugar la recuperación del pasado, antes que científica, ha sido primordialmente política”, como expone Florescano en un clásico estudio de reflexión histórica de fines del siglo pasado (1985:91).

Por otra parte, desde las ciencias sociales existe consenso en que todos los grupos humanos construyen imágenes de los otros como una forma de autoidentificarse, en tanto grupo o comunidad. Se trata de construcciones sociales producidas en base a una selección arbitraria de rasgos o características específicas que se visualizan en otras personas o grupos, y en ello la discursividad y la imaginación desempeñan un rol clave en su elaboración y difusión (Cohen 2011, Izaola y Zuberó, 2015). En este sentido, las construcciones discursivas no deben ser visualizadas solo como representaciones del otro, pues en este ámbito, como plantea Todorov (2010:15), “los discursos son acontecimientos, motores de la historia”.

* Resultado Proyectos Fondecyt Regular N° 1191075 y N° 1191016.

** Facultad de Educación y Humanidades, Universidad del Bío-Bío. Chillán, Chile. Correo electrónico: oturra@ubiobio.cl

Estas ideas iniciales aportan a la propuesta o tesis central del estudio que presentamos, el que se vincula con una problemática histórica-cultural de larga data en la sociedad chilena, como es la conflictiva relación del Estado chileno con el pueblo mapuche. El objetivo de la investigación es analizar escritos históricos y etnológicos sobre la sociedad mapuche desde la categoría conceptual de imaginario social, en perspectiva de su construcción y posterior difusión por el sistema escolar, a través de la enseñanza histórica. Postulamos que un componente relevante en esta relación colonial, cruzada por capítulos de violencia material, está dada por la dimensión simbólica desplegada desde la cultura y sociedad hegemónica, como es la conformación discursiva de un verdadero imaginario sociohistórico, elaborado desde supuestos científicos e historiográficos positivistas-evolucionistas que relegó a "la raza araucana", en rigor el pueblo mapuche, a un estado inicial de la evolución humana. A partir de un conjunto de caracterizaciones e ideas producidas por intelectuales de la época, cuyas obras fueron publicadas a fines del siglo XIX e inicios del XX, se configuró una mirada y un imaginario de inferioridad del otro "araucano" que se proyectó durante buena parte del siglo XX. En el proceso de difusión de estas ideas participó activamente la enseñanza histórica escolar, pues lo fundamental de este ideario fue recogido y recreado por los manuales de historia mayormente difundidos y utilizados por las escuelas del país: he ahí la proyección del imaginario.

Hacemos uso de la noción de imaginario social, en tanto este constructo conceptual actúa como una matriz de sentido que comprende y realiza una lectura de la vida social a la base de una discursividad que se impone desde la hegemonía cultural (Cegarra, 2012). Además, posee una función primaria en el campo social como es la elaboración y difusión generalizada de mecanismos simbólicos de percepción de la realidad, que llegan a establecerse como lo propiamente real.

Desde la perspectiva historiográfica, rescatamos los aportes y comprensión de la categoría imaginario social que realizan Jacques Le Goff y Bronislaw Baczko. El primero, historiador de las ideas y mentalidades de origen francés, aboga por un reconocimiento de lo simbólico en el ámbito cotidiano de los grupos humanos, en las actitudes y sus creencias. En su propuesta, los imaginarios sociales son históricamente identificables y constituyen fuentes para la comprensión de los "esquemas interpretativos" de los diferentes grupos sociales, además de reconocer que estos imaginarios y sus componentes simbólicos cambian o se resignifican en el devenir de las diferentes épocas (Le Goff, 1995). En el caso de Baczko, el historiador polaco, comprende los imaginarios sociales como una representación colectiva configurada de forma arbitraria para orientar determinadas prácticas o formas de hacer las cosas; un sistema de creencias y prácticas

que se otorga una comunidad (Baczko, 1999). En su pensamiento, el hecho social es fundamentalmente simbólico y postula que con los imaginarios las colectividades definen su identidad, construyendo el sistema de referencia que se asocian como propio. Particularmente pertinente al estudio que presentamos, es la importancia que atribuye al rol de la alfabetización y medios de difusión de los imaginarios sociales, específicamente al control que se posee sobre estos mecanismos alfabetizadores. En este sentido, la escuela y sus dispositivos pedagógicos se presentan como un medio relevante para la distribución y recreación de los imaginarios dominantes, a través de la enseñanza de sus discursos legitimadores (Turra-Díaz *et al.*, 2018).

En términos metodológicos, el estudio se realizó en base a un diseño de carácter histórico-documental, con enfoque cualitativo, el que en su desarrollo se organizó en base a dos fases principales. En primer lugar, la heurística, por la cual se seleccionaron y agruparon las fuentes documentales que aportaron información a la tesis propuesta, en su versión construcción de un imaginario socio-histórico, como son las obras históricas y etnológicas de los autores Diego Barros Arana y Tomás Guevara Silva, para luego seleccionar aquellos manuales de historia que actuaron como difusores o alfabetizadores del imaginario. En un segundo momento, la hermenéutica, comprendida como la fase de construcción de sentido a partir de procesos interpretativos realizados en razón de los propósitos del estudio y con soporte en las fuentes consultadas. De esta fase surgieron las categorías de análisis, a partir de aquellas descripciones de rasgos o características configuradoras de sentidos de inferioridad del "araucano" que las fuentes contienen.

Los intelectuales constructores del imaginario

En la configuración del imaginario respecto del pueblo araucano y/o raza araucana participaron, principalmente -aunque no exclusivamente- dos pensadores que publicaron documentadas obras históricas y etnológicas a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX: Diego Barros Arana¹ y Tomás Guevara Silva². En sus textos, ambos autores realizan una minuciosa revisión de las fuentes coloniales derivadas de cronistas y misioneros, aunque también incorporan información etnológica obtenida de estudios de costumbres que se publicaban en la época, de relatos de viajeros y se inicia el uso de los informantes del propio pueblo indígena, como ocurre con la obra de Guevara.

1 Este historiador junto a Benjamín Vicuña Mackenna, Miguel Luis Amunátegui y Crescente Errázuriz, conforman el grupo de grandes historiadores liberales o clásicos del siglo XIX. La mayoría de ellos emitieron juicios lapidarios sobre los araucanos, pero no lo hicieron desde una obra historiográfica sistemática, sino desde discursos parlamentarios o columnas de debate.

2 En esta misma época otros autores tienen como propósito central el estudio de las costumbres socioculturales y religiosas del pueblo mapuche como Ricardo Latcham, pero que hemos dejado fuera de este trabajo sobre todo porque no tiene el carácter de una obra sistemática y no alcanza el nivel de repercusión y difusión de los dos autores estudiados en este trabajo.

La obra cúlmine de Barros Arana (1830-1907), *Historia Jeneral de Chile*, escrita en 16 volúmenes entre 1881 y 1902³, se instituyó como un referente historiográfico, cuyos tópicos y visiones son incorporados y reproducidos por sucesivas generaciones de intelectuales, pensadores y educadores chilenos. Para efectos de nuestro estudio, la información de mayor interés se encuentra principalmente en el Tomo I. Por su parte, Guevara Silva (1865-1935), considerado uno de los primeros estudiosos del pueblo mapuche en perspectiva etnográfica, publicó varias obras respecto del pueblo originario, siendo dos de ellas las más referenciadas y de reconocimiento científico en la institucionalidad universitaria de la época, *Historia de la Civilización de Araucanía* (1898) y *Psicología del pueblo Araucano* (1908). Ambos autores fueron reconocidos por la máxima institución educacional del país, la Universidad de Chile, siendo premiados por sus obras.

Otro aspecto que ayuda a comprender la profundidad y proyección de este imaginario histórico, es la gran influencia y protagonismo que ambos autores desarrollaron en el ámbito educacional. Barros Arana, ocupó cargos directivos como Rector del Instituto Nacional, Decano de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Chile para finalmente desempeñar el cargo de Rector en dicha casa de estudios, en el tiempo en que la primera obra de Guevara fue premiada. Su autoridad intelectual lo llevó a impulsar reformas en los planes de estudio de carácter laico en el Instituto Nacional y a organizar el programa de enseñanza de historia que se impartiría en este establecimiento educacional, y desde ahí influye en la instrucción escolar del país. También, produjo textos adecuados para la enseñanza como el Compendio de Historia de América y el Compendio de Historia Moderna.

En un nivel menor, pero de clara influencia regional, Guevara se desempeñó como profesor de castellano y francés en el Liceo de Curicó, en el Liceo de Angol y fue el primer Rector del Liceo de Temuco. En esta última ciudad y en sus alrededores es donde desarrolló su producción etnohistórica, recibiendo datos etnológicos de informantes mapuches, el más conocido Manuel Manquilef (Moreno Castilho, 2016), y de seguro influyó con sus ideas positivistas en la formación de los jóvenes que asistían al Liceo, como lo hacía anteriormente Barros Arana.

Pero más allá de la impronta pública, intelectual y educativa que caracteriza a estos dos autores, interesa en este artículo relevar los contenidos y supuestos científicos-sociales que organizan el conocimiento construido sobre lo que se denomina en el lenguaje de la época como la raza araucana, la teoría subyacente y las fuentes utilizadas para sustentar estos constructos que perduraron en el tiempo. Al tenor de sus planteamientos, procuramos demostrar aquí que sus ideas

contribuyeron a la conformación de un imaginario sociohistórico inferiorizador y excluyente respecto de los rasgos socioculturales del pueblo mapuche. Veamos en qué consisten.

La nominación del otro indígena como categoría colonial

Desde la década del sesenta del siglo pasado, intelectuales latinoamericanos expusieron el carácter colonial del conocimiento acerca de los pueblos indígenas, en tanto el concepto de indio existe desde la invasión europea como categoría colonial y "denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial" (Bonfil Batalla, 1972:110).

Como lo ha planteado Quijano (2007), la colonialidad es una de las dimensiones constitutivas y específicas del patrón mundial de poder capitalista, que se fundamenta en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población mundial. En el contexto de estos sistemas de imposición, el eurocentrismo adquiere una predominancia fundamental en las sociedades colonizadas, coartando el reconocimiento y desarrollo de otras formas de existencia social, situación ineludible en el análisis de las relaciones de poder en las sociedades colonizadas (Mendoza-Zapata *et al.*, 2020). En perspectiva de Walsh (2012), la colonialidad se estructura sobre la base de los siguientes pilares fundamentales: la colonialidad del poder, que refiere al establecimiento de un sistema clasificatorio en función de la raza, como criterio para la distribución, dominación y explotación dentro de la estructura capitalista; la colonialidad del saber, referida al posicionamiento del eurocentrismo como perspectiva única del conocimiento, desde donde se niega la existencia y viabilidad de otras racionalidades epistémicas y otros conocimientos presentes en pueblos no occidentales; la colonialidad del ser, que refiere a la inferiorización, subalternización y deshumanización del "otro", otorgando al individuo "civilizado" la capacidad de construcción estatal y como contrapartida ubica en lugares marginales a los grupos étnicos; la colonialidad de la naturaleza y de la vida misma, referida a la división binaria naturaleza/sociedad que descarta cualquier atisbo de lo mágico-espiritual-social de la existencia civilizada.

En este contexto, uno de los presupuestos involucrados en la relación colonial que pretende subordinar a una cultura, es la visión de la lengua del otro indígena como algo ininteligible, por ello su nominación requiere hacerse a partir de la cultura lingüística castellano-europea, considerada, por lo demás, superior, situación que marcó el inicio de la suplantación de los nombres originarios por otros construidos e impuestos por la cultura y lengua del colonizador.

Esta especie de gramática cultural, se inició en el Reino de Chile por los cronistas coloniales y especialmente por el

3 Esta versión fue reeditada íntegramente en 1999.

poeta Alonso de Ercilla, con la elaboración de su célebre poema épico *La Araucana*, obra que castellaniza nombres, lugares y objetos que no resuenan en la estructura sonora de la cultura del conquistador. También inicia el uso de la terminología araucano para nominar al otro cultural mapuche, como propiamente se autodenominaba este pueblo originario. Este modo de describir al otro fue continuado en los tiempos republicanos por Barros Arana y Guevara. Ambos autores utilizaron la nominación de araucano para referirse al pueblo originario mapuche, aunque con matices diferenciadores sobre todo en el segundo.

Barros Arana, preocupado por la conformación de un ideario nacional, denomina como "indios chilenos" a la variedad de pueblos del norte y centro-sur de Chile, distinguiéndolos de los "fueguinos" del sur austral, pero coinciden en su carácter "inferior", que se expresa en sus propias lenguas cuando plantea que "a pesar de estas formas sencillas y estrictamente rigurosas de la lengua chilena, no pudo sustraerse completamente a los accidentes comunes a los idiomas de las razas inferiores" (Barros Arana, 1999:51).

Siguiendo los estudios históricos de las lenguas de la época, se intentaba conocer el origen de esos pueblos refiriendo a una cierta etimología de las palabras por ellos utilizadas. En este sentido, cabe reconocer al autor el expreso reconocimiento de la arbitrariedad de la nominación de los pueblos originarios, desde las primeras fuentes:

Muchas de ellas, por otra parte, fueron establecidas antojadizamente por los primeros escritores españoles, que daban a los indios de toda una región el nombre que tenían los de una localidad reducida o el apodo que les daban las otras tribus en razón a sus costumbres o inclinaciones. Así, por ejemplo, el nombre de araucanos con que los españoles designaron a los habitantes de una gran porción de Chile, era del todo desconocido de los indígenas, y a no haber duda vino de la palabra *auca*, voz absolutamente peruana o quechua que quiere decir enemigos (Barros Arana, 1999:49).

Si bien el autor expone la extrañeza y desconocimiento de la nominación por parte de los pueblos originarios, seguirá utilizando el concepto araucano, aunque con un sentido distinto al que frecuentemente se le otorgaba desde la publicación de la obra *Historia General del Reino de Chile*. Flandes Indiano, del jesuita Diego de Rosales⁴. En efecto, en una nota al pie de página contraría las derivaciones etimológicas expuestas por el historiador jesuita, indicando que:

El padre Diego de Rosales, en su *Historia general del reino de Chile*, lib. I, cap. 27, da a la palabra *Arauco* otra etimología enteramente fantástica. La hace

derivar de *ragco*, que significa agua de greda, en el idioma chileno. No se comprende qué analogía puede descubrirse entre esta significación y el nombre de aquellas tribus (Barros Arana, 1999:49).

Por su parte, en Guevara la utilización de la nomenclatura araucano para la nominación del pueblo originario se puede leer profusamente desde el título de sus obras. Así, en las páginas iniciales de la premiada *Historia de la Civilización de la Araucanía* plantea que "los españoles, desde el mismo Valdivia, alteraron el nombre en *Rauco* i *Rouco* primero i después en *Arauco*" (Guevara, 1898:10), mostrando claramente que el sentido de su denominación adhería a la lectura etimológica que había realizado Rosales.

No obstante, es posible atribuir una especie de inercia colonial en la utilización de la noción araucano por este autor, pues una lectura detallada de su obra da cuenta de un reconocimiento a la autodenominación del pueblo originario mapuche, como se puede leer en varios párrafos: "entre los mapuches que hoy hablan mejor i escriben mejor su idioma", "para llegar a este resultado el mapuche intérprete ha construido frases", "para hacer comprensibles al lector algunos sonidos exclusivos del mapuche", etc. Por tanto, el autor tiene el mérito de incorporar por vez primera la nominación propia del pueblo originario a un estudio realizado desde la sociedad chilena y abre, aunque tímidamente, la cuestión del reconocimiento del otro desde su propio universo lingüístico-cultural.

Desde la óptica colonial, la nominación propia que tienen los pueblos originarios no es entonces relevante. Es solo un dato, de cierto modo anecdótico, que busca denotar al otro desde el prisma del dominador, ya que los autóctonos han sido descubiertos en su cultura y costumbres por el proyecto histórico-político de los conquistadores europeos y, de alguna manera encuentra sus continuadores, en los intelectuales constructores de los estados nacionales latinoamericanos. En otras palabras, el no usar la nomenclatura propia de los pueblos originarios se inscribe en una lógica neocolonial que busca controlar y someter la subjetividad y negar la posibilidad de la autoidentificación cultural. Como se ha planteado, a la base del proceso de enunciación del otro cultural opera una episteme que se autodisigna como superior y, por tanto, con capacidad de nominar e inaugurar de manera forzada al otro diferente (Kowii, 2005).

Un aspecto relevante que enmarca este proceso de nominación del otro es la discusión acerca de la validez de las fuentes históricas utilizada para atribuir la enunciación desde un conocimiento científico. Las fuentes válidas para el efecto fueron siempre las elaboradas por los propios conquistadores hispanos, en otras palabras, la discusión estaba dada por la rigurosidad en la descripción y calidad

4 Esta obra fue conocida y publicada entre 1877 – 1878.

de sus contenidos, como puede verse en la discusión que realiza Barros Arana de la interpretación de Rosales. Desde el canon historiográfico positivista, esta discusión era relevante, puesto que la atribución de validez y legitimidad a las fuentes permitía al historiador relatar los hechos tal como si ellos efectivamente ocurrieron, con declarada pretensión de neutralidad y objetividad, aunque para el caso quienes estaban siendo nominados no aportasen fuentes válidas para esta construcción (Salas, 2009). Es así como se discute la calidad como fuente histórica del poema épico *La Araucana* de Ercilla.

El problema historiográfico reside, como lo dirán Barros Arana y Guevara, en que los sucesos narrados en esta obra poética no pueden ser considerados como "hechos" propios de una verdadera fuente histórica, ya que se presenta a los araucanos como seres humanos heroicos que luchan por su territorio. En otras palabras, que son parte de la épica de un raza con cualidades y virtudes que les presentan en igualdad de condiciones o incluso con sentimientos, discursos y virtudes que en ocasiones pueden llegar a ser más nobles y mejores que los propios conquistadores. Aquello hace carecer a la obra de una descripción rigurosa y fidedigna, como es posible encontrar en los cronistas y otras fuentes coloniales a las que se dedicó Barros Arana a lo largo de su vida. Este cuestionamiento de los hechos que ella consigna se mantiene hasta inicios del siglo XX, y llegará hasta Guevara. Sin embargo, esta obra poética sigue siendo el paradigma de los sucesos militares que acaecieron luego de la muerte de Pedro de Valdivia, y donde se acude permanentemente para destacar la condición guerrera del pueblo araucano. Su sentido de formación cultural se la observa en los cuidadosos estudios y homenajes que se le ha hecho, y sigue siendo hasta hoy la obra que tiene más sucesivas reediciones. Además, muchas de las nomenclaturas y nominaciones presentadas por Ercilla son reproducidas por los historiadores sin mayor reparo en su fidedigna enunciación.

Para el caso del pueblo mapuche, este acto de colonialismo lingüístico se mantiene hasta el día de hoy, cuando los nombres de líderes araucanos castellanizados en poemas y crónicas, y que han pasado a la leyenda e idealización histórica por haber resistido a los conquistadores, se resguardan, hasta la actualidad, en las principales calles de la mayoría de las ciudades chilenas, las que tienen casi todas nombres de esos antiguos jefes guerreros, tales como Caupolicán, Colo-Colo, Galvarino, Lautaro, Tucapel, entre otros nombres indígenas. En síntesis, la nominación del otro como araucano es la primera base de la reducción e inferiorización cultural del pueblo mapuche, en perspectiva de la construcción cultural de la diferencia humana promovida desde una lógica colonial.

En este sentido, la sistemática obra de Guevara, a pesar de sus ambigüedades, se vuelve mucho más útil para avanzar en la deconstrucción de la nominación colonial, ya que él utiliza en casi todas sus obras la expresión araucano o mapuche, y se abre, aunque sea en ocasiones contradictorias, al uso y valor de la lengua originaria, aunque siempre bajo el prisma del necesario proceso de castellanización en la escuela primaria. Consideremos ahora los principales rasgos que dan cuenta de la inferioridad del araucano en ambos autores.

El araucano como raza inferior

A partir del siglo XVI se fue conformando una lectura cristiana de la imagen del indio bárbaro que alude a cuestiones como que no hablan la lengua de todos, la falta de cualidades racionales y morales, el vivir fuera de la ciudad (sin policía) y sin reconocimiento del verdadero Dios. En este sentido, el imaginario histórico-cultural nace a partir de la comprensión que hace la institución cristiana entre los indígenas pacíficos y los rebeldes, a los primeros se les civiliza evangelizándolos, mientras que a los segundos se le hace la guerra y pueden ser sometidos a esclavitud. Pero fue el racionalismo naturalista del siglo XVIII el que reelaboró la imagen inferiorizada del indio, ya que es el que primeramente planteó los conceptos de evolución y degeneración en la especie humana, particularmente Buffon y Robertson, pero es este último a quien cabe un especial rol en la propagación de la idea de la inferioridad natural de los indígenas americanos ante el civilizado europeo, a través de su libro *"Historia del descubrimiento y colonización de América"* (1777), divulgado profusamente en Europa (Solórzano 2000). Posteriormente, el evolucionismo social de Spencer que comprendía la diferencia y evolución humana por medio de la competencia y adaptación de los mejores; los planteamientos de Morgan acerca de la evolución de la humanidad a través de los estadios de salvajismo, barbarie y civilización, encontraron su síntesis en el reforzamiento de la superioridad europea por sobre los demás grupos humanos.

Por su parte, la ciencia social del siglo XIX, que se asocia a la física social al modo como lo entiende Auguste Comte, promueve la búsqueda de la explicación causal acerca de los estadios diferentes que han permitido llegar a una sociedad positiva. En este sentido, el positivismo es una ciencia que define el modelo de evolución de cómo se transita de una sociedad primitiva a otra de tipo moderna. Aunque existe una determinada dinámica que permite el paso de uno a otro estadio, existen prototipos diferenciados entre los pueblos. Aunque esto no se plantea de este modo en Comte, el positivismo publicitado llegó casi siempre a la conclusión de que se trataba del componente cognitivo racial que impedía el tránsito entre uno y otro estadio (Salas, 2009).

Así, quedaba instituido que la raza blanca europea era superior en sus conocimientos frente a aquellos otros pueblos definidos por conocimientos místicos, y que eran de piel más oscura. En otras palabras, la sociedad civilizada ha sido producto de ciertos pueblos con características diferenciadas de las poblaciones que habitaban latitudes donde los humanos se encontraban en los estados iniciales de la evolución social, en el salvajismo y la barbarie.

Por cierto, estas concepciones científicas que pueden representarse como una construcción cultural de la diferencia humana en razas superiores e inferiores, eran conocidas y compartidas por Barros Arana y Guevara, pues formaban parte de las teorías sociales en boga para el estudio de las sociedades humanas. También es importante destacar que el trabajo de ambos autores no es aislado, sino que forma parte del sentido común de la época. En la construcción/compreensión del imaginario social confluyen también la prensa, la crónica, el teatro, las artes plásticas entre otras. En este sentido, la especificidad del estudio de las sociedades humanas diferentes tiene que tomar en cuenta que todas estas perspectivas forman parte de un campo cultural más amplio, y que a través de diferentes prácticas y discursos se configura ese dispositivo de dominación cultural.

Como esta representación de la cultura de la dominación tenía su fuerza explicativa en la definición del otro -no europeo y colonizado- desde una diferencia absoluta de supuesta base biológica que lo convertía naturalmente en una raza inferior, los rasgos característicos de índole físico-anatómico y los de carácter psicológico adquirirían relevancia para constatar la inferioridad moral de los pueblos originarios de América.

De esta manera, los autores se empeñan en realizar una detallada descripción de las formas y aptitudes de la raza araucana para demostrar el estado de salvajismo que la caracterizaba. Consideraremos tres dimensiones que nos permiten comprender este modo de entender el imaginario del otro inferior: lo físico-anatómico, lo psíquico y lo moral. La descripción física alude a una imagen corpórea degenerada y poco elegante que se observa del araucano; lo psíquico al mecanismo mental que expresa su inferioridad intelectual; y lo moral que permite confirmar por sus acciones y prácticas la laxitud de sus costumbres bárbaras.

a. Descripción físico-anatómica: la falta de elegancia corpórea

Como la construcción del imaginario racializado requiere siempre de un orden visible, de un soporte corporal representativo de los rasgos que interesa denotar del otro, Barros Arana inicia el capítulo tercero de la obra en estudio con el apartado "La unidad de los indios chilenos está demostrada

por sus caracteres fisionómicos..." (1999:47), y expone la siguiente descripción detallada:

Todos ellos tenían los mismos caracteres fisionómicos, si bien el color de la piel, en general semejante al de los mulatos, presentaba diversos matices y se acercaba al blanco en algunas localidades o individuos. Cabeza grande en proporción del cuerpo, cara redonda, pomos salientes, boca ancha, labios gruesos, nariz corta y algo aplastada, con ventanillas abiertas, ojos negros, pequeños y horizontales, frente estrecha, tirada hacia atrás, barba corta, cabello negro, fuerte y lacio, pocos pelos en la barba, estatura mediana (1 metro 60), tales son los caracteres generales de su fisonomía, acompañada ordinariamente de un aire duro, frío, serio y sombrío. Su cuerpo, falto de elegancia, como el de casi todos los salvajes, deja ver el vigor, y parece presentar un tronco más largo en proporción con los otros miembros (Barros Arana 1999:47).

Esta perspectiva, de una visión racializada de la diferencia humana, cobra especial interés por ser concebida de un modo naturalizado, en el que la descripción del color de la piel y ciertos rasgos del cuerpo, se proponen como evidencias de la diferencia y ubicación en la escala jerárquica racial. Llama la atención que de las características fisionómicas descritas se derive a una calificación de frío, serio y sombrío, aspectos que por lo demás no profundiza, y que son constantemente repetidos por los manuales escolares utilizados en la enseñanza histórica en el siglo XX.

La lejanía con los parámetros de las razas superiores se puede visualizar en la siguiente afirmación de Barros Arana:

Sin embargo, si el indio chileno carecía de esa elegancia de formas que es el don de las razas superiores, no mostraba tampoco la irregularidad de cuerpo que se descubre en los fueguinos, y más aún en otras razas de bárbaros (Barros Arana, 1999:47).

Guevara, por su parte, dedica el capítulo cuarto de su Historia de la Civilización de Araucanía al estudio de lo que denomina Etnografía araucana, en donde describe aspectos como la estatura, coloración de la piel, los músculos, la cabeza y el pelo, el cráneo, entre otros. Se pueden leer en el capítulo descripciones como:

La coloración de la piel es de un moreno que tira a cobrizo, con matices que lo hacen más claro u oscuro, según las localidades i las tribus, pero que nunca alcanzan un blanco bien definido [...] El enérgico desarrollo del tronco guarda relación con el volumen de los músculos: las piernas y los brazos son rechonchos i cortos, i mucho menos delineados que los del blanco;

las manos y los piés, gruesos y con apariencias de redondos[...] El cabello tarda en encanecer i la calvicie rara vez aparece. Esto es lójico. La duración de la vida de los araucanos ha sido más larga que la de muchas razas inferiores (Guevara, 1898:115-116).

Desde estas descripciones fisonómicas los autores derivan sin más en una declaración de inferioridad racial que caracterizaría a los araucanos, considerando que sus rasgos estaban por lejos fuera de la norma definitoria propia del hombre blanco, europeo occidental. En otras palabras, las descripciones naturalistas conllevan varios de los sesgos propios del racismo que identifica lo blanco en el nivel cromático superior, y considerando lo oscuros y lo negro como su opuesto. Así era posible establecer una jerarquía de los diferentes colores de las razas. Todos los lenguajes racistas y xenofóbicos se siguen apoyando en tal jerarquización que estigmatiza algunos colores y valoriza unilateralmente otros.

Por otra parte, para la época, esta visión jerarquizadora de los grupos humanos resultaba funcional a los intereses colonizadores que buscaba expandir la presencia de población blanca en territorios históricamente indígenas, como ocurre con la llegada de colonos alemanes, franceses, suizos e italianos.

b. Dimensión psíquica-intelectual: la inferioridad intelectual

Una de las dimensiones humanas relevantes involucradas en el proceso de construcción del imaginario araucano es la descripción de sus características intelectuales, las que se describen como básicas y limitadas, condición que bien expresa Barros Arana:

Sus facultades intelectuales habían alcanzado tal vez menos desarrollo que sus facultades morales. Eran incapaces, como ya dijimos, de fijar su atención en ninguna idea superior a la satisfacción inmediata de sus necesidades materiales. Creían las más groseras patrañas, al mismo tiempo que habrían opuesto la más obstinada resistencia a aceptar la verdad más sencilla y evidente. En sus juntas se dejaban impresionar por la palabra arrogante de sus caudillos, pero solo en tanto que éstos estimulaban sus instintos y sus pasiones (Barros Arana, 1999:91).

Uno de los avances científicos de la época de Barros Arana y Guevara, que surgen en las investigaciones inglesas y francesas, se concentra en descubrir los mecanismos propios del psiquismo de los pueblos inferiores, que permite explicar el mundo cultural de los primitivos y por ende sus posibilidades de avanzar en su inferioridad intelectual (Salas, 2009). Los factores culturales de las sociedades primitivas son definidos en términos sociales pero anclados en sus aspectos

psicológicos íntimos, y como diría Guevara, hace necesario emprender un trabajo investigativo como "La psicología del Pueblo Araucano".

Barros Arana en su "*Historia Jeneral*" nos expresa de diferentes maneras y tonos esta visión racializada del psiquismo indígena en relación a diferentes tópicos: "El territorio conquistado debió ser sometido a la explotación industrial de una raza más inteligente y más civilizada (p. 57)"; "cuando se estudian las groseras costumbres de estos salvajes y el limitado desarrollo de sus facultades intelectuales, sorprende un hecho que casi no acertaríamos a creer si no estuviera corroborado por muchos observadores (p. 84)"; "pero fuera de estas prácticas rudimentarias de la medicina y de la cirugía, no se encontraban en aquellos salvajes más que los usos más bárbaros y groseros" (p. 85).

Nos parece que Guevara, es mucho más sutil en sus apreciaciones inferiorizadoras, puesto que utiliza el material sociohistórico pero en el marco de una incorporación de nuevos datos etnográficos y, sobretudo, disponiendo de informantes de la cultura mapuche para establecer sus propuestas comparativas acorde a los avances de las ciencias etnológicas. Es así como expone la condición del psiquismo mapuche como parte de una mentalidad pre-lógica, como decía Levy Bruhl, propia de un pueblo inferior. Esta tesis la plantea como idea principal con la que inicia el capítulo décimo sexto, titulado "*La inteligencia en Psicología Araucana*":

Constituye una lei conocida que los rasgos psíquicos de las razas inferiores i semi civilizadas, difieren por completo de los que caracterizan a las superiores: miéntras que en éstas se han fijado definitivamente esos caractéres mentales, en las otras se hallan en un estado de incompleto desarrollo (Guevara, 1908:364).

Al sostener Guevara que los indígenas tienen una mentalidad "pre-lógica", refiere a que ellos no usan la causalidad científica para concatenar los hechos, sino que establecen relaciones a partir de datos supersticiosos, donde antes que la razón positiva se reconoce el predominio de la imaginación y de la fantasía.

Posteriormente, en párrafos siguientes relaciona las ideas del psiquismo europeo con la realidad que el autor visualiza para el caso del araucano:

De aquí la deficiencia de las funciones intelectuales de los pueblos indígenas. La vida mental araucana, presenta, pues, los vacíos comunes a las razas similares.

Así, la atención que se dirige a fenómenos internos se manifiesta débil en el araucano. Cuando se activa con él una conversación que exige cierto grado de

concentración intelectual, se nota bien pronto que su cerebro se fatiga: la mirada vacila i las respuestas son difusas (Guevara, 1908:364-365).

Luego de estas descripciones, amparadas en los avances científicos de la época, queda fijada una representación devaluada de los aspectos intelectuales del pueblo originario mapuche, discurso que viene a reforzar la construcción cultural de la principal diferencia humana. En otras palabras, para el cientificismo positivista en el que se impregnan Barros Arana y Guevara la única posibilidad de avanzar de un estadio primitivo a uno positivo radica en que la inteligencia se encuentre debidamente orientada hacia el conocimiento superior. El problema es que, desde esta perspectiva de pensamiento social, está predefinida como una carencia de las sociedades primitivas y por ello la dificultad de que estos pueblos avancen hacia la civilización científica y técnica.

c. *Ámbito de la moralidad: el dominio de la moral primitiva*

Otro de los ámbitos que componen el esquema fundante del imaginario araucano es el referido a las costumbres y acciones humanas orientadas por valores, es decir, se trata del orden de la moralidad. En ella se sintetiza el estado de naturaleza en que se encontraba el araucano y por lo mismo la laxitud de sus costumbres o la moral negativa como plantea Guevara, en el Capítulo XI, dedicado a este ámbito:

La moral araucana difiere sustancialmente de la que practican los pueblos adelantados. Actos que se reputan criminales para el criterio civilizado, para la sociedad indígena son lejítimos o por lo menos tolerados.

Nuestros aborígenes no poseen, pues, una noción clara de las ideas del bien, de la justicia i la verdad, principios fundamentales que rijen la conciencia culta (Guevara 1908:225).

En su descripción, el autor expone que solo las prescripciones que provienen de los antepasados acerca de lo que no debe hacerse o lo no permitido constituyen límites para las pasiones y desenfrenos propios de la raza inferior.

Por su parte, Barros Arana hace una larga descripción que considera científicamente acorde a los datos históricos referidos a las bárbaras costumbres de los indios araucanos:

Después de reunir en las páginas anteriores los principales rasgos de las costumbres de los indios chilenos, podemos formarnos una idea acerca de su carácter nacional. Si este estudio nos conduce a creer que el hombre en ese estado de barbarie es en todas partes el mismo, con igual resistencia a aceptar las ideas extrañas y a abandonar sus hábitos inveterados, puede reconocerse que los salvajes de Chile, ofrecían ciertos accidentes subalternos que les eran peculiares...

Todas las relaciones que tenemos nos pintan a esos indios como perezosos e imprevisores...sus amistades eran de poca duración, se rompían con gran facilidad y con frecuencia se cambiaban en arranques de rabia y de odio...Nadie podía estar seguro de la consistencia en los propósitos de los otros hombres; así como nadie podía fiar en la amistad ni en la palabra de otro, porque el indio, naturalmente caviloso, era disimulado en sus sentimientos y falaz en sus promesas. Podía recibir cualquier beneficio, pero no creía empeñada jamás su gratitud (Barros Arana, 1999:91).

Es evidente que la dimensión moral viene justamente a demostrar el estado "inveterado" de las costumbres y en donde predominan aquellas prácticas perversas como principal rasgo en que viven los naturales. El conjunto de referencias, en ambos autores, ligados a diferentes tópicos morales deja en evidencia que el araucano tiene costumbres propias de las sociedades primitivas que no se ajusta a lo que una sociedad positiva exige de sus ciudadanos. Se trata de una óptica donde el parámetro civilizatorio utilizado, propio del ideario positivista y liberal predominante en las sociedades industriales modernas, barbariza todo aquello que no se ajusta al canon moral y sociocultural característico de las sociedades europeas. Por lo mismo, en Barros Arana todo el peso argumentativo de su obra respecto de los pueblos indígenas se funda en ideas acerca de las cualidades inferiores, porque no han logrado desarrollar las conductas y prácticas cualitativamente superiores que son las que detenta el europeo civilizado, y que por ello muestran las dificultades para lograr su plena incorporación a una sociedad chilena progresista. Se agrega en Guevara la diferencia en el desarrollo de la espiritualidad, la que es casi inexistente en la raza araucana.

Como se viene planteando, desde la óptica racializadora lo psíquico y lo moral no se pueden separar, ya que a los pueblos bárbaros no se les puede pedir un comportamiento de un pueblo civilizado, pues que esto exige facultades intelectuales superiores. Por ello, la única alternativa es lograr que ambas razas puedan convivir para que los últimos aprendan de los primeros. Por lo mismo, ambos autores consideran positiva la mezcla de las razas y valoran la búsqueda de colonos que emigren desde Europa y entreguen el aporte de una raza blanca, de un psiquismo netamente superior, a fin de superar las costumbres de la raza araucana y, por ende, permitir que la civilización logre penetrar en los territorios que ellos habitaban.

Carencia de mancomunidad y proyecto nacional

La dimensión moral de la raza araucana es la que permite comprender la ausencia de una visión de mancomunidad nacional entre ellos, lo que sin duda se representa como una demostración de su inferioridad política. Barros Arana expone esta situación en diversos párrafos de su obra:

Los indios chilenos no formaban un cuerpo de nación que hubiese tomado un nombre general. Se designaban entre sí por la denominación que daban a las parcialidades territoriales o por la situación respectiva que ocupaban. Huichilles eran los del sur; picunches eran los del norte, puelches los del éste; pero estas denominaciones, en que se ha insistido más tarde, como medio de clasificar a la tribus, eran vagas e indeterminadas, y relativas al lugar en que se hallaban (Barros Arana, 1999:49).

Es, sin embargo, fuera de duda que las tribus chilenas no tenían vínculo de unión y no formaban un cuerpo social, con los caracteres de una nacionalidad de alguna cohesión. Audaces y belicosos, vivían, por el contrario, en frecuentes guerras, sin más guía que sus inclinaciones naturales, sin sujeción a freno alguno, y sin más vínculo que los de la familia, muy débiles, como se sabe, en esas condiciones de barbarie (Barros Arana, 1999:53).

Lo que resulta relevante en la construcción de este imaginario histórico, no es que los grupos indígenas que habitaban el Reino de Chile tuvieran denominaciones específicas limitadas al territorio que efectivamente ocupaban, sino que en ellos no existiera la voluntad política o las posibilidades de pensar en un proyecto político definido por la construcción de una nación en conjunto.

El mismo sentido de incapacidad para vincularse políticamente puede leerse en el siguiente texto de Guevara:

Las grandes familias patriarcales, fuése que residieran más o menos próximas en una misma zona territorial o distanciadas en rejiones o uútranmapu diversos, vivían aisladas, teniendo cada una sus tierras, sin conocer lazos políticos i declarándose frecuentemente la guerra hasta el punto de crearse un rencor perpetuo. Bien se comprende que esta organización de sociedades autónomas i antagónicas no favorecía la formación estable de estas federaciones (Guevara, 1908:27).

En estas descripciones subyace la influencia que tiene en los autores el ideario del proyecto sociopolítico de los estados modernos europeos. Lo civilizado se autorepresenta no solo desde la superioridad racial, sino también desde una superioridad ético-política expresada en el proyecto de un Estado-Nación que busca superar las condiciones de la barbarie indígena, por esto mismo los araucanos a pesar de tener algunos aspectos culturales comunes no poseen la voluntad de construcción de sus relaciones políticas bajo una sola autoridad que permitan la prosperidad del conjunto social, caracterizándolos más bien por la permanente división y la discordia.

En este sentido, terminar con el belicismo de los bárbaros que definió las relaciones a lo largo de los siglos no es un asunto menor, y por ello cabe ponderar lo que se indica acerca del carácter libertario de dichas tribus que defendían sus territorios con ferocidad. Para los autores, la defensa de sus tierras sin tener proyectos colectivos que los lleven a superar ese estado material rústico, no es sino seguir en ese estado de naturaleza, y por ello que la insistencia en la libertad requiere ir de la mano de un orden político que organice el conjunto social en un destino común. En esta perspectiva, si bien el positivismo y el liberalismo poseen características diferentes, actúan como aliados en este contexto, ya que en un cierto momento es necesario superar las ambiciones individuales y de pequeñas colectividades étnicas para asumir la creación de un Estado-Nación. Por ello una de las grandes dificultades para generar procesos civilizatorios, piensan ambos autores, es romper con la inercia que lleva a esos pueblos a mantenerse en la ignorancia, en la superstición y en la inactividad.

En suma, conforme a la concepción europea de la época se trata de difundir el imaginario histórico de lo que se conoce como la civilización de todo el planeta. Las ideas centrales de ese imaginario es oponer la civilización a ese salvajismo propio de los pueblos bárbaros, lo que ya había sido propuesto por Sarmiento (en su *Facundo* o civilización o barbarie en las pampas argentinas), con su oposición fuerte entre la civilización y la barbarie, lo que implicaba la conformación de un Estado nacional que asegure el orden y el progreso, es decir, un disciplinamiento de la libertad para que pueda darse el progreso social e industrial.

Difusión del imaginario por los manuales de historia

La investigación social ha argumentado sobre el rol clave que adquiere la escuela en los procesos de socialización secundaria (Berger y Luckmann, 1993) y, particularmente, sobre el control que ella posee en la circulación de ciertos símbolos, discursos dominantes y esquemas interpretativos. También, se sabe que los discursos que se difunden en esta institución educativa participan del proceso configurador de modelos de identificación y producción de sentidos que otorgan contenido a las identidades sociales, por lo que la conformación de identidades se encuentra en estrecha vinculación con los discursos oficiales que el sistema educativo propone. Al respecto, los manuales escolares son expresiones concretas de un material educativo que porta discursos relacionados con significaciones culturales e identitarias (Turra-Díaz *et al.*, 2019).

Para el caso del sistema educativo chileno, los manuales escolares se hicieron masivos en las aulas desde fines del siglo XIX y, con ello, los contenidos que portaban se convirtieron en verdaderas doctrinas para la sociedad escolarizada. Sus relatos y representaciones, producidas desde

la mirada de la élite, vinieron a establecerse como normas y aportaron a la concreción de un imaginario colectivo de sociedad (Frias, 2010).

Por su parte, los manuales de historia fueron los encargados de generar las lealtades hacia el estado republicano y conformar la identidad nacional, entendida como la formación de una conciencia de pertenencia común, a través de la enseñanza de los próceres y proezas patrias, así como de los símbolos y virtudes que caracterizaban a la chilenidad. No obstante, con el avance en la profesionalización de la enseñanza de la historia⁵, desde los inicios del siglo XX, los autores de los manuales que en su mayoría se habían formado en el Instituto Pedagógico se preocuparon de incorporar el conocimiento actualizado que sobre el mundo social se producía a la época, por cierto, de acuerdo con sus visiones y selecciones.

En el transcurso del siglo XX, se editaron varios manuales de historia en el país, aunque algunos de ellos alcanzaron mayor notoriedad por su conocimiento público, dada su intensiva difusión y uso en el sistema escolar, particularmente, los de la segunda mitad del siglo. Es así como, para el propósito del estudio hemos seleccionado tres manuales de historia utilizando como criterio la extensión temporal, que cubran buena parte del siglo, y su alta difusión escolar, determinándose los siguientes manuales a examinar: *Estudio de la Historia de Chile* de Luis Galdames (primera publicación en 1907)⁶, *Manual de Historia de Chile* de Francisco Frías Valenzuela (primera publicación en 1950)⁷ y la *Historia de Chile* de Waltherio Millar (primera publicación en 1955)⁸. Todos estos manuales fueron aprobados por el Ministerio de Educación y en sus distintas reediciones fueron ampliando y actualizando su cobertura de contenidos.

En el manual de Galdames, como plantea Riedemann (2012), la figura de los araucanos es representada como la "raza indígena nacional" por su capacidad de simbolizar lo propio y autóctono del país. En sus páginas se entrega una detallada descripción de las características fisonómicas de la raza araucana, tales como estatura, pigmentación y otras proporciones físicas. También, se describen las formas de vestir, de convivencia y de proveerse de alimentos y bebidas por parte de la sociedad araucana, desde una mirada más contemporánea a la época de su publicación. Este ámbito de descripción, resulta novedoso para la época por lo que

Riedemann postula que las descripciones del autor "usando subtítulos como "Sociedad y costumbres araucanas" y "Estado intelectual de los araucanos" [] probablemente se vieron influidos por los tempranos trabajos de Tomás Guevara (Riedemann, 2012:129). Posteriormente, en el apartado que hace referencia al estado intelectual de los araucanos, el manual expone que: "el desarrollo intelectual del araucano era muy deficiente [...] no puede decirse que tuviera literatura [...] menos hay que decir de sus producciones artísticas" (Galdames, 1911:22). Como contrapartida, expone que el componente característico de este pueblo era su belicosidad o capacidad guerrera, por eso que en ocasiones los denomina bárbaros o tribus semi-bárbaras.

El manual de Frías Valenzuela, ha sido un material pedagógico de larga vigencia en el sistema escolar chileno, pues con sus sucesivas reimpressiones y actualizaciones se mantuvo en las aulas hasta inicios del siglo XXI⁹. En sus páginas, utiliza la denominación de "araucanos" y de mapuche para referirse al pueblo originario, cuestión que constituye un mérito, pues recién en el año 1975 el programa de estudio reemplazó el vocablo araucano por el de mapuche en la enseñanza histórica. También, dedica un apartado a la descripción de los rasgos sociales, como la organización familiar, la educación y la vida religiosa, entre otras, para luego proseguir con la caracterización de los aspectos físicos:

Son de estatura mediana (1,61-1,63 H; 1,43-1,44 M), tronco largo y bien desarrollado, espaldas anchas, cuello corto y grueso, cara redonda, y de frente estrecha, pómulos salientes y barba escasa, boca grande y labios gruesos, pelo negro y liso. Los brazos, aunque gruesos, son menos musculosos que los del europeo (Frias Valenzuela, 1987:65).

Realizada la descripción, concluye que estos rasgos físicos "dan al mapuche un aire de determinación y de virilidad, un aspecto grave y sombrío", condición, esta última, que ya había enunciado Barros Arana en la descripción fisonómica citada más arriba.

Respecto de las prácticas sociales y culturales recogidas en el apartado sobre las "creencias y la magia", el autor señala que el pueblo mapuche al habitar "una región primitiva, carente de principios morales y de ideas abstractas hallaba ancho campo la superstición y la magia" (p. 74). Luego de otras descripciones culturales de carácter barbarizante, expone en párrafos posteriores las habilidades araucanas como pueblo guerrero y la importancia que atribuyeron a la educación militar.

Por su parte, la Historia de Chile, de Millar, es otro caso emblemático de un manual escolar de extensivo uso en la

5 El Instituto Pedagógico tituló a los primeros profesores de la especialidad el año 1894 y la asignatura de Historia de Chile alcanzó su autonomía en el currículum de educación secundaria en el año 1914.

6 Para el examen de este manual utilizamos el estudio de Riedemann, quien extrae información de la segunda edición de esta obra, publicada el año 1911.

7 En el estudio de este manual se utilizó la edición 23, publicada por la Editorial Zig-Zag, el año 2005.

8 En el estudio de este manual se utilizó la edición 44, publicada por la editorial Zig-Zag, el año 1987.

9 De acuerdo con la información que proporciona Riedemann, al año 2011 se habían publicado 28 ediciones de este manual escolar.

enseñanza histórica en el país, reeditándose en numerosas ocasiones desde su primera publicación¹⁰. Respecto de los "araucanos" o mapuche, el manual comienza denotando su carácter belicoso y el espíritu guerrero de este pueblo, para enseguida detenerse en los rasgos físicos que expresaban su carácter primitivo: "de tez morena, de estatura mediana y miembros bien formados, espaldas anchas, el cuello corto y grueso..." para terminar enfatizando en su "aire grave, sombrío, como desconfiado, pero que mostraba resolución e imponía respeto" (p. 49). Nuevamente, aparece aquí la idea planteada por Barros Arana en su obra decimonónica. Aunque no se detiene en el carácter intelectual del pueblo mapuche, expone que en el ámbito cultural poseían una civilización rudimentaria y eran muy proclives a la hechicería.

Un aspecto que llama la atención en su relato es aquel vinculado a su organización política: "nunca lograron formar una nación, en el sentido de tener un gobierno regido por un jefe o caudillo" (p. 48), sino más bien vivieron en la dispersión sin conformar una comunidad nacional.

En definitiva, una revisión general respecto de la representación del pueblo mapuche en los manuales de historia permite visualizar la vinculación y/o proyección de las ideas elaboradas por Barros Arana y Guevara en los discursos de estos materiales pedagógicos. La difusión de un ideario organizado en base a conceptos como, unas características físicas vinculadas a un perfil "grave y sombrío", un desarrollo intelectual deficiente pero con un gran espíritu guerrero y belicoso, la carencia de unos principios morales y la falta de una mancomunidad nacional, promovieron la generación de un imaginario de inferioridad del otro "araucano" cuyo objetivo fue la legitimación de las relaciones de dominación impuesta por el Estado chileno y cuyas consecuencias se proyectan hasta la actualidad.

Asimismo, y en concordancia con los planteamientos de Baczo (1999), es de pertinencia destacar la importancia que adquiere en la alfabetización/difusión del imaginario, la escuela y sus dispositivos pedagógicos. Al respecto, la enseñanza histórica ha jugado un relevante rol en la difusión de un imaginario teñido de prejuicios y estereotipos, en función de configurar un "otro" semisalvaje o bárbaro, para de esa manera establecer discursos y prácticas legitimadoras de dominación y exclusión social. En tal sentido, estudios recientes sobre representaciones de la sociedad mapuche en los textos escolares exponen la continuidad discursiva de componentes excluyentes y discriminadores en la enseñanza histórica de este pueblo originario (Turra-Díaz *et al*, 2019; Villalón y Pagés, 2015).

Conclusiones

El imaginario histórico configurado acerca del pueblo y/o raza araucana, a partir de los autores estudiados, ha dejado profundas huellas en la definición de una imagen de la identidad nacional chilena y como contrapartida en los significados asociados a los pueblos indígenas. En sus contenidos fundamentales, pueden rastrearse los aspectos estigmatizadores que existen en la cultura nacional y en el pensamiento sociohistórico chileno respecto del pueblo mapuche, ello en consideración a que sus planteamientos se han reproducido a través del sistema educativo y de manera particular en lo que han enseñado los manuales escolares de historia durante buena parte del siglo XX.

Sus ideas han contribuido a configurar una concepción sociohistórica que de algún modo ha estado también presente en los estados de América del Sur donde, a través de la iniciativa estatal y de grupos de interés, se busca consolidar un modo homogéneo de entender cada sociedad nacional, a la base de una autoidentificación con la tradición cultural europeo occidental y la definición de un "nosotros" y los "otros" que explican la relación de inclusión/exclusión establecida con las sociedades originarias (Fonseca, 2020).

Este imaginario social, elaborado desde los supuestos científicos e historiográficos positivistas/evolucionistas expuestos, puede representarse como una construcción sociocultural definida por la diferencia humana en razas superiores e inferiores, y en donde los componentes caracterizadores de la raza araucana; su imagen corpórea degenerada y carente de elegancia, su inferioridad intelectual y moral, así como la falta de mancomunidad nacional, no hacían más que confirmar su situación de barbarie o el estado de naturaleza en que se encontraba. Sin duda que Barros Arana y Guevara son sujetos de su tiempo y como tal son influidos por las corrientes de pensamiento y científicas de la época, pero no podemos obviar el componente político que moviliza la construcción del pasado, la arbitrariedad y afán de dominación que conlleva la reconstrucción histórica, como plantea lúcidamente Florescano. En efecto, el conocimiento construido por ambos autores desde presupuestos científicos racializadores se configuró como información relevante que justificó la dominación de la raza blanca-europea (la élite gobernante en el país) y la necesaria incorporación de los indígenas araucanos a la tutela de las instituciones de la cultura superior (escuela, hospital, iglesias, cuarteles, etc.), que expresan el proyecto civilizatorio que el estado chileno les proponía.

Finalmente, el propósito de sistematizar y discutir los sentidos y componentes del imaginario histórico araucano, permite generar comprensión acerca de la actual dinámica conflictiva/excluyente que caracteriza la relación de la sociedad chilena con la sociedad mapuche y, también, tiene la

¹⁰ Según el estudio de Godoy, Hoces y Roa (2006), hacia fines de la década de los noventa de la centuria pasada, poseía 44 reediciones.

pretensión de generar un conocimiento descolonizador que cuestiona las lógicas del saber histórico eurocentrado, con fines de dominación y control, propios de una lógica colonial de saber y de poder.

Agradecimientos: A FONDECYT-ANID por el financiamiento del Proyecto Regular N° 1191075 y N° 1191016.

Referencias citadas

- Baczko, B.
1999. *Los imaginarios sociales*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Berger, P.; Luckmann, T.
1993. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Bonfil Batalla, G.
1972. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*. (IX):105-124.
- Cegarra, J.
2012. Fundamentos Teórico Epistemológicos de los Imaginarios Sociales. *Cinta de Moebius*, 43:1-13.
- Cohen, T.
2011. *Pensar en los otros: Sobre el talento para la metáfora*. Alpha Decay, Barcelona.
- Ferro, M.
2007. *Cómo se cuenta la historia a los niños en el mundo entero*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Florescano, E.
1985. "De la memoria del poder a la historia como explicación". En *Historia ¿para qué?*, editado por C. Pereyra, L. Villoro, L. González, J. J. Blanco, E. Florescano, A. Córdova, H. Aguilar Camín, C. Monsiváis, A. Gilly y G. Bonfil Batalla, pp. 91-127. Siglo XXI, México.
- Fonseca, J.
2020. Las representaciones sobre los indígenas en las crónicas de los misioneros protestantes en el Perú a inicios del siglo XX. *Diálogo Andino*, 63: 79-89.
- Frías, D.
2010. La representación del pueblo mapuche en los textos escolares 1880-1930. Serie Artículos para el Bicentenario, Memoria Chilena. Disponible en: http://www.memoriachilena.cl/602/articles-123094_recurso_2.pdf (27 junio 2020).
- Godoy, E.; Hoces, K. y Roa, C.
2006. *Desmitificando la Historia Mapuche: Contribuciones para la enseñanza de una Nueva Historia de Chile*. Seminario de Licenciatura en Educación con mención en Historia y Ciencias Sociales, Universidad de Santiago de Chile, Santiago.
- Izaola, A. y Zubero, I.
2015. La cuestión del otro: forasteros, extranjeros, extraños y monstruos. *Papers*, 1(100):105-129.
- Kowii, A.
2005. "Barbarie, civilizaciones e interculturalidad". En *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial, Reflexiones latinoamericanas*, editado por C. Walsh, pp. 77-96. Universidad Andina Simón Bolívar, AbyaYala, Quito.
- Le Goff, J.
1995. *Pensar la historia*. Altaya, Barcelona.
- Mendoza, R; Alvarado, S. y Arroyo, A. 2020. Jóvenes Quechuas del sur andino de Perú desde una mirada decolonial. *Diálogo Andino*, 61:141-151.
- Moreno Castilho, M.
2016. Tomás Guevara: trayectoria e (des)encuentros con Manuel Mañkelef. *Diálogo Andino*, 49:499-509.
- Quijano, A.
2007. "Colonialidad del poder y clasificación social". En Castro-Gómez, S y Grosfoguel, R. (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 93-126. IESCO-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Riedemann, A.
2012. *Representaciones cambiantes e historia fragmentada: Los mapuche en los textos escolares de Historia de Chile, 1846-2000*. Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencias Históricas y Culturales, Universidad Libre de Berlín, Berlín.
- Salas, R.
2009. Civilización e Historia. En *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia*, editado por A. Comte y T. Guevara, compiladores M. Muñoz y P. Vermeren, pp. 205-216. Colihue, Buenos Aires.
- Solórzano, J.
2000. *Civilización y Salvajismo: la interpretación del indígena por el pensamiento europeo occidental*. Disponible en: <http://americaprecolombina.com/articulo3-civilizacion.html> (23 junio 2020).
- Todorov, T.
2008. *El miedo a los bárbaros*. Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona.

- Turra-Díaz, O.; Mente, A. y Lagos, M.
2019. El texto escolar de historia: categorías exclusoras y recepción pedagógica en contexto interétnico mapuche-chileno. *Praxis Educativa*, 2(23):1-14.
- Turra-Díaz, O.; Lagos-Pando, M. y Valdés-Vera, M.
2019. Identidad cultural indígena en el discurso pedagógico de la historia. Una mirada al currículum latinoamericano. *Diálogo Andino*, 57:49-60.
- Villalón, G. y Pagés, J.
2015. La representación de los y las indígenas en la enseñanza de la historia en la educación básica chilena. El caso de los textos de estudio de Historia de Chile. *Diálogo Andino*, 47:27-36.
- Walsh, C.
2012. "Interculturalidad, plurinacionalidad y razón decolonial: refundares político-epistémicos en marcha". En Grosfoguel R. & Hernández R. (Eds.), *Lugares descoloniales: Espacios de intervención en las Américas*, pp. 95-118. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Fuentes primarias

- Barros Arana, D.
1999. *Historia General de Chile*. Tomo I. Editorial Universitaria, Santiago.
- Frías Valenzuela, F.
2005. *Manual de Historia de Chile*. 23° edición, Editorial Zig-Zag, Santiago,
- Galdames, L.
1911. *Estudio de la Historia de Chile*. 2° edición, Imprenta Universitaria, Santiago.
- Guevara, T.
1890. *Historia de la Civilización de la Araucanía*. Imprenta Cervantes, Santiago.
- Guevara, T.
1908. *Psicología Araucana*. Imprenta Cervantes, Santiago.
- Millar, W.
1987. *Historia de Chile*. 44° edición, Editorial Zig-Zag, Santiago.