



Trabajo Fin de Grado

Reflexiones acerca de la noción de la Intervención Social y el caso mapuche. Abriendo caminos hacia un “Trabajo Social Emancipador” decolonial e intercultural

Reflections about understanding Social Intervention and the "mapuche" situation. Paving the way for a decolonial and intercultural “Emancipatory Social Work”

Autor/es

Estefanía Gorría Solán

Director/es

Antonio Eito Mateo

Facultad de Ciencias Sociales y del Trabajo
2020

Resumen:

Los procesos devenidos del (neo)colonialismo y la matriz colonial han convertido al pueblo mapuche en Chile, como al resto de pueblos latinoamericanos, en una minoría étnica confinada en un modelo de exclusión radical en términos de democracia, derechos humanos, “civildad” legal-política y epistemología frente a Occidente. Y no solo eso, éste es doblemente vulnerado como sujeto de intervención social de Trabajo Social, demostrando la disciplina subyacer en la lógica (neo)colonial, desarrollando una praxis colonial que fomenta su subalternidad. Por ello es necesario cambiar la mirada hacia una intervención y una epistemología otras, a ese lugar donde aparece el reconocimiento y la co-presencia a través de la ecología de saberes y la intersección del “Trabajo Social Emancipador”, el pensamiento decolonial y el enfoque intercultural. Un camino que la experiencia de la Fundación “Tierra de Esperanza” parece haber trazado mediante un espacio de discreción profesional con el Equipo Intercultural.

Palabras clave: Trabajo Social, mapuche, indígena, decolonial, intercultural, co-presencia, reconocimiento

Summary:

The processes resulting from (neo)colonialism and the colonial matrix have turned Mapuche people in Chile, like the rest of Latin America, into an ethnic minority confined to a model of radical exclusion in terms of democracy, human rights, legal-politics “civility” and epistemology against the West. And not only that, it is two times oppressed as a subject of social intervention of Social Work, demonstrating the discipline underlying the (neo) colonialism logic, developing a colonial praxis that fosters its subordination. For this reason, it is necessary to change our perspective towards an intervention and another epistemology, to that place where recognition and co-presence show themselves through the ecology of knowledge and the intersection of the “Emancipatory Social Work”, decolonial thought and the intercultural approach. A path in which the experience of “Tierra de Esperanza” Foundation, alongside the Intercultural Team, seem to have drawn through a professional discreet space.

Key words: Social Work, mapuche, indigenous, decolonial, intercultural, co-presence, recognition

ÍNDICE

0. Introducción	4
1. Metodología.....	5
2. Contextualización.....	6
2.1. Contexto sociohistórico	7
2.1.1. Genealogía de la cuestión mapuche	7
2.1.2 Transformaciones de la estructura y organización social mapuche desde una mirada histórica	13
2.1.3. El rostro actual de “la gente de la tierra”	18
2.2. Contexto institucional	23
3. Marco teórico	26
3.1. Conceptos básicos	27
3.2. La colonialidad del saber: la epistemología hegemónica.....	31
3.3. La intervención social y la praxis colonial.....	32
4. Hacia una intervención social otra. La intersección del “Trabajo Social Emancipador”, el pensamiento decolonial y la interculturalidad.....	39
5. La experiencia de la Fundación “Tierra de Esperanza” como praxis decolonial de Trabajo Social.....	42
6. Conclusiones	49
7. Bibliografía	52

0. Introducción

La siguiente investigación pretende servir como marco de reflexión acerca de la noción de intervención social.

Se plantea con la hipótesis del lector/a de que la intervención del Trabajo Social en gran medida se expresa funcional al orden (neo)colonial, lo que puede observarse en la situación de los pueblos indígenas como el mapuche en Chile. Y que no solo otra intervención social es posible, sino que de hecho ya se están configurando otros caminos, en este caso, desde la ecología de saberes y el “Trabajo Social Emancipador” en intersección al paradigma decolonial e intercultural, donde es posible la promoción del reconocimiento y la co-presencia como máxima expresión de diversidad intercultural. Lo demuestran algunas praxis decoloniales de Trabajo Social como aquella desempeñada por el Equipo Intercultural de la Fundación “Tierra de Esperanza”.

Ilustración 1.



Fuente: Elaboración propia

Así extraemos los siguientes **objetivos de investigación**:

Objetivo general:

- Reflexionar acerca de la noción de la intervención del Trabajo Social.

Objetivos específicos:

- Describir e identificar la genealogía del pueblo y la cuestión mapuche y las transformaciones de su estructura y organización social.
- Analizar la intervención del Trabajo Social con el pueblo mapuche en Chile como pueblo indígena de Latinoamérica.
- Analizar el orden (neo)colonial e identificar sus conceptos y procesos básicos.
- Identificar el Trabajo Social como una expresión del orden (neo)colonial mediante la praxis colonial.

- Promover la decolonización del saber y la emergencia de una epistemología otra a través de la ecología de saberes.
- Poner en valor la co-presencia, el reconocimiento y emancipación del pueblo mapuche a través del “Trabajo Social emancipador”, el pensamiento decolonial y el enfoque intercultural.
- Exponer e Impulsar el desarrollo de praxis decoloniales de Trabajo Social.
- Realizar un estudio de caso de la experiencia de praxis decolonial de Trabajo Social del Equipo Intercultural de la Fundación “Tierra de Esperanza”.

1. Metodología

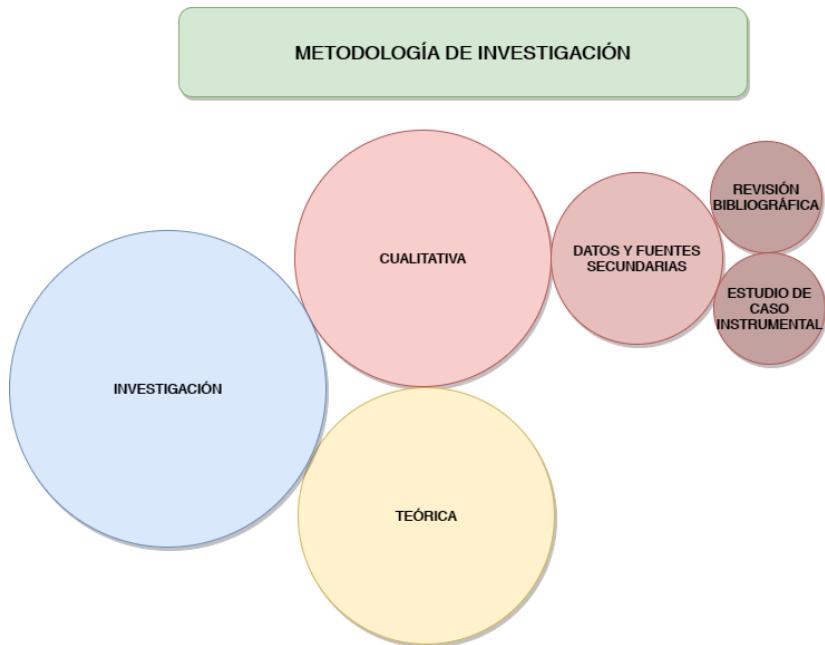
Este trabajo se presenta como una *investigación* en tanto que supone un proceso de obtener soluciones -innovadoras- de mayor o menor fiabilidad ante problemas que se han planteado con la obtención, análisis e interpretación planificadas y sistemáticas de los datos (Anguera, 1986). En vista de la estrategia utilizada para abordar dichos problemas y encontrar esas respuestas; y la naturaleza de los datos utilizados, analizados e interpretados, nos encontramos ante una investigación de *metodología cualitativa*. Porque produce e interpreta datos valiéndose de métodos de recolección no estandarizados ni predeterminados plenamente, en este caso datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas (Taylor y Bogdan, 2000:120) por medio de la *revisión bibliográfica o documental*. Esto es, la recopilación y análisis de *fuentes secundarias documentales*, que trabaja con el soporte material de hechos, fenómenos y manifestaciones de la realidad social que existen con independencia de la acción del investigador/a (Valles, 1997). Fuentes secundarias que de acuerdo a Expósito (2001), se presentan en forma de documento como documentos oficiales, fuentes de archivo de, entre otros, documentos gubernamentales, estadísticas oficiales o informes jurídicos como los datos aportados por la Biblioteca del Congreso Nacional de Chile (BCN), el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), el INE chileno (con el Censo y a encuesta CASEN) o los estudios el CIDSUR entre muchos otros; o como documentos personales o expresivos, de marcada subjetividad y supeditados por ello al criterio individual, referentes a tantas obras que han inspirado el desarrollo de la investigación como artículos de revista, libros o ensayos. A destacar la obra *Intervención social en contexto mapuche y descolonización del conocimiento* de Muñoz (2015a), de la que se ha inspirado mayormente este trabajo.

Además del estudio documental, transversal al desarrollo integral de la investigación, en el último apartado, podríamos decir parte del estado de la cuestión -epígrafe 5. La experiencia de la Fundación “Tierra de Esperanza” como praxis decolonial de Trabajo Social- se incluye otra técnica de investigación cualitativa para la recolección de datos secundarios. En este caso nos referimos al *estudio de caso*, que supone el abordaje intensivo de una persona, familia, grupo, organización o institución (Muñiz, 2010) o en este caso, la experiencia de una institución (la Fundación “Tierra de Esperanza”) para vincular los hallazgos del examen con una teoría. Un *estudio de caso instrumental*, considerando que esta experiencia se analiza para poner a prueba un supuesto teórico, metodológico en añadidura, y no para estudiar el caso en sí mismo.

Además, por su naturaleza se puede definir como una *investigación teórica*, frente a lo que sería una investigación científica empírica. Empírica, en sentido amplio, porque se analiza e interpreta la realidad social mediante materiales provenientes de la experiencia social como la entrevista, encuesta u observación directa, entre otros. Así se desarrolla como un texto teórico que se presenta como investigación por eso de que ofrece un planteamiento propio y original y aporta un conocimiento nuevo a través de un trabajo sistemático (Ramos-Zincke, Canales y Palestini, 2008) de recolección de datos secundarios. Con la particularidad de que a la revisión bibliográfica se le añade el estudio de caso.

Porque pretende apostar por la intersección de algunas propuestas teóricas como el “Trabajo Social Emancipador”, el pensamiento decolonial y el enfoque intercultural prestando especial atención a la praxis e intervención social en contexto indígena, mapuche concretamente. Y utiliza el estudio de la experiencia de la Fundación “Tierra de Esperanza” para poner a prueba algunos elementos que resultan de este diálogo teórico.

Ilustración 2.



Fuente: Elaboración propia

A esto, se añade que el objeto de estudio, la noción de intervención social en contexto mapuche, se ha abordado por medio del enfoque del Trabajo Social primordialmente, si bien la investigación se ha enriquecido del análisis bibliográfico de obras de otras ciencias sociales como la historia, la sociología, la política, la antropología o incluso la etnografía.

2. Contextualización

Comenzamos la investigación con este epígrafe reservado a caracterizar al pueblo mapuche, que primeramente desde la genealogía, trata de contextualizar de forma sociohistórica.

En primer lugar, analizamos los acontecimientos más relevantes respecto al colonialismo tanto internalizado como interno que ha vivido el pueblo mapuche en Chile y otras realidades como

la diáspora urbana mapuche o el conflicto con la gran dupla capital/Estado. Lo que nos permite acotar como la cuestión mapuche.

Reservamos otro apartado para describir su estructura social y algunos aspectos de la cosmovisión y las costumbres y tradiciones que la envuelven. De forma cronológica, en aras de generar una reflexión de cómo los procesos anteriores analizados previamente afectan a su comunidad, estructura y cultura.

En último término describimos cómo se desenvuelve hoy la “gente de la tierra”, remarcando la supervivencia de su cultura y su presencia en definitiva, así como la problemática que arrastran, también relacionando aquello con los episodios anteriores.

Para complementar el anterior y ofrecer una caracterización más integral tallamos otro epígrafe para contemplar esta vez el contexto institucional que enmarca al pueblo mapuche. De esta manera y en el caso concreto, podremos comprender los rasgos que adquieren hoy las estrategias implementadas por sus organizaciones, así como las características de las políticas públicas dirigidas hacia él en el seno de una (potencial) política indígena.

Para aquello, en tanto cree Ameghino (2013), es necesario considerar por un lado el proceso de emergencia indígena¹ y la transformación de las estrategias de las organizaciones indígenas en general y mapuche en particular y la evolución genealógica de las políticas públicas hacia los pueblos indígenas en Chile por otro. Por lo mismo partimos de una matriz cronológica que subyace en el movimiento indígena, donde se han concretado tres grandes etapas para el movimiento mapuche.

2.1. Contexto sociohistórico

2.1.1. Genealogía de la cuestión mapuche

En la primera mitad del siglo XVI, alrededor de 1546, a la llegada de los “huincas”² españoles por la conquista y saqueo del territorio, habitaban aproximadamente un millón de personas “reche”³ desde Aconcagua a la Isla Grande de Chiloé, lo que hoy se conoce como Chile. En ese momento el aparato de “dominación hispánica” en el hemisferio sudamericano se consolidaba en tres instituciones: el ejército, la iglesia y la encomienda⁴ en aras de convertir a los pueblos originarios en “indios” y lo que eso significaba.

¹ Esencialmente, por aquello de que el movimiento indígena latinoamericano es el actor colectivo, constituyéndose el movimiento mapuche como un submovimiento del mismo.

² “Huinca” es la forma de referirse al no-mapuche en mapudungun (Bengoa, 1987).

³ El término “reche” significa en mapudungun (lengua mapuche), “gente auténtica”, “la gente por excelencia”. En este caso, nos referimos a los y las mapuche, que significa en esta lengua “gente de la tierra” (Foerster, 2002).

⁴ La encomienda fue una institución a través de la cual la Corona española podía transferir a particulares su derecho a tributar por servicios (es decir, a apropiarse de la fuerza de trabajo) de la población aborigen sometida. Existió hasta 1791 (Foerster, 2002).

Sin embargo, los esfuerzos del reino español fueron en vano en esta parte de la población, ya que la rebelión “reche” que se inició en 1598 en Curalaba⁵ acabó por, entre otras cosas, desarmar este aparato en la región (Foerster, 2002)⁶.

Imagen 1: Batalla entre mapuche y españoles durante la Guerra de Arauco.



Fuente: Alonso de Ovalle

Para poner solución a sus fracasos, la Corona española decidió crear una política de Parlamentos⁷ y tratados con los “reche”, lo que permitió empezar a hablar de dos naciones en el mismo territorio y del nacimiento del “mapuche” y “mapuche-huilliche, como grupo “reche” distinguido (Foerster, 2002).

Durante el siglo XVIII, según Foerster (2002), la sociedad mapuche experimentó importantes cambios en el campo de la economía y la política. La ganadería mayor, destinada a comerciar con las y los hispanos-criollos, se convirtió en la principal actividad económica, impulsando su expansión territorial hacia las pampas “argentinas”. Además, las tareas de conducción y

⁵ En esa batalla los grupos mapuches, liderados por el “cacique”, expulsaron a los ocupantes, destruyeron todos los fuertes y ciudades e incluso dieron muerte al gobernador de la época (Gleisner y Montt, 2014).

⁶ Dicen Gleisner y Montt (2014) que, luego de esta victoria “reche”, se configuró un nuevo sistema de ocupación liderado por los misioneros que buscaba dar término al anterior sistema de encomiendas, dando lugar al periodo que la historiografía denomina “Guerra Defensiva”. Concretamente consistía en el envío de misioneros católicos -esencialmente jesuitas- para evangelizar a los mapuches y hacerlos súbditos del rey español. Un plan que en definitiva fracasó puesto que los encomenderos seguían requiriendo de mano de obra “esclava” -que obtenían de los mapuches- así como por la incapacidad de los jesuitas en su tarea conversora.

⁷ Reuniones solemnes que durante casi doscientos años reunieron a autoridades hispanas y “reche”, con objeto de ratificar la paz, adoptar acuerdos y solucionar conflictos de distinta índole. De facto, los y las historiadoras denominan a estos años de parlamentos como periodo de “Relaciones Fronterizas” en las cuales se forjó un modo de vida determinado por el constante contacto entre mapuches y españoles en un contexto de frontera donde hubo momentos de paz, comercio e intercambio, además de guerra y violencia (Gleisner y Montt, 2014).

representación encabezadas por los “lonkos” fueron reforzando el liderazgo y la posición social de éstos al interior del mundo mapuche, así como de los caciques.

A finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, organizada en identidades territoriales vivió un momento de auge económico y plena autonomía política, bajo la dirección de grandes “lonkos” ligados entre sí por relaciones de cooperación o conflicto.

Así, estas transformaciones entre el siglo XVIII y principios del XIX se realizaron en un contexto de independencia política y expansión territorial (Foerster, 2002).

Es entonces en el siglo XIX, con la instauración de la República, que comenzó el 9 de julio 1826, cuando los mapuche dejaron de servir como un pueblo o nación -con su correspondiente independencia política- y comenzaron a ser tratados como chilenos/as (o más bien ciudadanos/as, aunque con una limitada ciudadanía)⁸. Con ésta, se puso fin a la política colonial de los Parlamentos, comenzando a tallarse el proyecto republicano, cuyos primeros esfuerzos culminaron en la conquista efectiva del que era el territorio mapuche por excelencia, la Araucanía, bajo el programa “Pacificación de la Araucanía” entre 1862 y 1883.⁹ Bajo sus lineamientos *“el Estado desplegó una ofensiva de internación a través de la ocupación y expropiación de tierras, la burocracia estatal, el ejército, la fundación de ciudades, la construcción de caminos y el ferrocarril, la inmigración de colonos, la alianza con Argentina y la propagación del sistema educativo estatal”* (Gleisner y Montt, 2014:21). Significó a grosso modo, relata Mariman (1992), el saqueo de su ganado -base de la economía Mapuche hasta la fecha- y la expoliación de las mejores y mayor parte de sus terrenos-proceso que prosigue hasta hoy, como veremos-.

Ante esto, el pueblo mapuche no consiguió formar un frente común para afrontar la situación histórica incipiente. De esta forma, frente al progreso de la frontera y de sus líneas, tanto en Chile como en lo que hoy se denomina Argentina, los y las mapuche se diversificaron (buscando la paz o la guerra y huyendo a las pampas o a la cordillera) y con ello el pueblo, viviendo bajo la dominación de dos repúblicas: la chilena y la argentina. Y como resultado, en el caso que nos interesa, se convirtió en una minoría étnica al interior de la formación social chilena (Foerster, 2002).

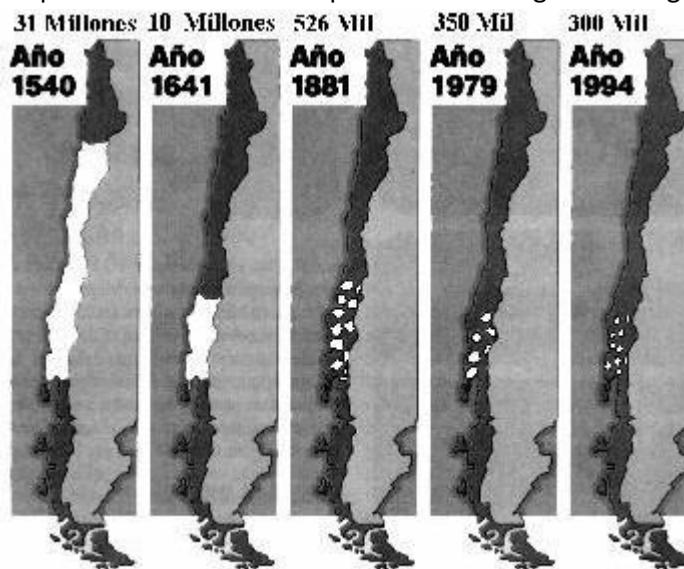
Ocupado el total del territorio y fijados los límites con Argentina, el Estado chileno implantó, para avanzar jurídicamente en su proyecto de “colonialismo interno”, la ley de 1866 y con ello la política reduccional. Además de reforzar la política de ocupación del territorio mapuche, prohibiendo a los y las particulares la relación contractual con los naturales, esta ley puso en actividad la Comisión Radicadora de Indígenas. Según Cano (2019) el objetivo de esta era

⁸ La cultura chilena, como dice Martínez (1991:80-81) desde el comienzo se configuró como una cultura autoritaria y jerárquica (católica y hacendal) sobre las “culturas originarias”. Esto se expresa muy tempranamente en el reglamento-ley de 1813 sobre radicación de los “indios”: “Una de las primeras inquietudes del joven gobierno era de reorganizar la propiedad rural de acuerdo con los patrones de organización citadinos de las élites de la zona central -claro que esta reorganización de la propiedad rural no implicaba los propios terrenos pertenecientes a la aristocracia de la época. Las finalidades manifiestas que argumentaba el gobierno se podrían clasificar en dos tipos: a) las de “solidaridad” con su situación económica-social y, b) las de orden “cultural” y “moral”.

⁹ Foerster, R. (2002). Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica. *Polis. Revista Latinoamericana*, (2).

establecer a los mapuches en reducciones o reservaciones delimitadas por medio del otorgamiento de Títulos de Merced¹⁰, dejando así libre el territorio para consolidar la pérdida de tierras indígenas. Se entregaron entre 1884 y 1929 un total de 2.918 Títulos de Merced, lo que abarcó una superficie de 510.386 hectáreas, incluyendo a 82.629 mapuches (un promedio de 6,18 hectáreas por persona). El 69,8 % del número de reservas (es decir un total de 2.038) quedó en la actual región de la Araucanía.

Imagen 2: Proceso de pérdida de territorio mapuche desde el siglo XVI al siglo XX



Fuente: Atina Chile. Recuperado de: <http://www.atinachile.cl/content/view/103158/Proceso-de-Perdida-del-Territorio-Mapuche.htm>

Por otro lado, como parte de los hitos históricos de este siglo, formó parte del proyecto republicano del Estado chileno la promoción de la colonización extranjera (esta vez desde una dinámica neocolonialista e imperialista) en territorios indígenas como el mapuche, que permitió la proliferación de monopolios extranjeros de algunos de sus recursos naturales¹¹ así como la propia ocupación de sus tierras¹² (Harneckery Uribe, 1975).

Con el desarrollo de los procesos sociales e históricos anteriores el panorama de este pueblo indígena a principio del siglo XX considera Molina (2012), correspondió a un territorio totalmente incorporado a la jurisdicción del gobierno chileno, concluyéndose el proceso de reducción y radicación de indígenas establecida en la anteriormente mencionada Ley de 1886.

¹⁰ Estos títulos eran entregados a una o más personas, generalmente “caciques”, que los recibían en representación de sus grupos familiares u otros, quienes pasaban a tener el dominio comunitario e inalienable sobre las tierras que se les asignaban (Cano, 2019).

¹¹ Concretamente desde 1889, comienza a consolidarse en Chile el monopolio de recursos minerales como el del cobre, el salitre o el hierro a manos de un puñado de capitalistas ingleses/as y un grueso de norteamericanos/as, monopolios que se suman al que más adelante se desarrolla hasta la actualidad con el comercio exterior (Harneckery Uribe, 1975).

¹² Según Cabrera (2016) algunas de las principales promociones de colonización post reducción fue la colonización de Malleco por Suiza y de Llanquihue por Alemania, zonas situadas en el “Wallmapu” tradicional.

Fue obligado de esta forma a adaptarse al sistema reduccional, si bien generó una identidad que recreó sus “antiguas” tradiciones culturales, el -“Az Mapu”- (Foerster, 2002).

Los mapuche poco a poco perdieron su soberanía y con ello la posibilidad de autodeterminarse como pueblo¹³. De este modo, el “colonialismo interno” que impulsó el Estado chileno a través de sus múltiples instituciones aculturadoras -escuelas, policía, servicio militar, iglesias (cristianas y no cristianas), aparatos administrativos, etcétera. - generó realmente entre muchos y muchas mapuche una conciencia de pertenencia a la nación, equivalente a la de los y las otras chilenas. Y eso no es todo, ese colonialismo -que además promociona como hemos visto otros procesos de colonización extranjera- minó la cultura societal mapuche y así la ‘desempoderó’, haciendo cada vez más complicado el camino de reconstituirse como un pueblo soberano capaz de exigir sus derechos.

Todo se complejizó además con la migración cada vez más masiva de los habitantes de las reducciones a las ciudades¹⁴, provocando un creciente desarraigo del “Wallmapu”¹⁵ y el “Az Mapu” en consecuencia. Un fenómeno tan generalizado que algunos hablan de una diáspora, concretamente, una diáspora urbana, como Aravena (2001), ya que la gran parte emigró -y emigra- a los sectores urbanos.

Éxodo que, si bien nace con el “colonialismo interno” que mencionábamos se constituye en el siglo XIX, se intensifica, así como con la Gran Depresión vivida en el país, con la reconfiguración de este proceso colonizador que provocan las relaciones de poder tejidas en la dictadura militar de 1973, con la instauración del neoliberalismo de Friedman¹⁶ (Caniuqueo, 2014). Según Barbieri (2010:23) a este respecto destacan “los negativos impactos provocados en las comunidades mapuche por proyectos de infraestructura pública o privada, carreteras, represas hidroeléctricas, plantaciones forestales, concesiones de pesca, etcétera, siendo el caso más ilustrativo la expansión forestal¹⁷. En definitiva, las nuevas modalidades de ocupación y usurpación territorial que se producen y reproducen hasta nuestros días, imponiendo nuevos límites a la propiedad mapuche y fundamentando la falta de recursos y el empobrecimiento de

¹³ Los “lonkos” mapuches fueron restituidos por una dirigencia letrada nueva que concentró sus esfuerzos en la mera lucha por la recuperación de los espacios reduccionales. Y aunque en el área huilliche los “caciques” lograron conservarse como cabezas visibles de su pueblo, cree Foerster (2002) su dominio era y es más simbólico que real.

¹⁴ Foerster, R. (2002). Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica. *Polis. Revista Latinoamericana*, (2).

¹⁵ “Wallmapu”: Territorio mapuche en lengua mapudungun (Foerster, 2002)

¹⁶ Totalitarismo que el 11 de septiembre de 1973, a manos del general Augusto Pinochet y el ejército chileno, se desarrolla en Chile hasta el 11 de marzo de 1990. Significó la derrota del movimiento obrero tejido con el gobierno de Salvador Allende, lo que permitió instalar el laboratorio del modelo económico y político de los Chicago Boys, el neoliberalismo. Para ello se sostuvo por el imperialismo norteamericano y el gran capital nacional y extranjero. Además, fue caracterizado por la instauración del terror y crueles atentados a los derechos humanos -Terrorismo de Estado- (Klein, 2007).

¹⁷ De hecho, en la actualidad, las empresas forestales poseen en la Región del Bío-Bío y la de Los Lagos 1.5 millones de hectáreas, superficie tres veces superior a la que el Estado reconociera a los mapuche a través de los Títulos de Merced. Estos superpuestos procesos han implicado que los mapuche deban migrar hasta nuestros días, en un promedio de dos por cada familia, desde el campo sureño a las ciudades (Barbieri, 2010).

sus comunidades rurales, acompañadas de actualizados dispositivos de seguridad¹⁸ (Molina, 2012).

De hecho, es en la dictadura militar, en 1984, cuando se aprueba la Ley 18.314, mejor conocida como Ley Antiterrorista¹⁹, como respuesta en este caso a la organización de sectores mapuches en busca de nuevas y efectivas reivindicaciones y en lucha contra el propio régimen (Faúndes, 2012).

Bajo sus supuestos, hasta el día de hoy, los y las mapuches han sido acusados/as constantemente de delitos como quemas o robos, entre otros que tienen el agravante de ser considerados como delitos terroristas.²⁰ Configurándose así esta ley como uno de los mecanismos jurídico-legales de los que los gobiernos constituidos a partir del régimen totalitario se han servido para reprimir al pueblo mapuche hasta hoy, amparando la ocupación que sigue desarrollándose de sus tierras y recursos a través de la criminalización y silenciación de su lucha (Faúndes, 2012).

En aquel sentido, Rojas y Miranda (2015) nos hablan de un periodo de movilización mapuche que subyace en el movimiento mapuche que se va articulando esencialmente con la posguerra. En protesta contra las industrias forestales e hidroeléctricas, relacionado con la ocupación territorial y en un contexto de contienda que desarrolló como actor político contra la gran dupla gran capital forestal/Estado chileno. Y ante lo cual el Estado respondió con una estrategia basada en la judicialización en los últimos años de siglo XX, recién estrenada la “democracia”, destacando la aplicación de la Ley de Seguridad Interior del Estado y el correspondiente incumplimiento de la Ley Indígena²¹ -uno de los pocos elementos que “resguardaba” (y “resguarda”) jurídica y legalmente al territorio y las comunidades indígenas-.

Táctica que abre paso en la primera década de siglo XXI a, en orden cronológico, procesos de desmovilización, reforzamiento de inteligencia policial y de la militancia, persecución política²² e incluso homicidio por parte del Estado (amparados en gran parte por la Ley Antiterrorista)²³. Procesos que se mantienen en la segunda década hasta hoy, si bien dicho ciclo contencioso se caracteriza por *“el espectáculo policial, el cierre y la deslegitimidad de los canales político-institucionales y la transversalidad de una cultura movimientista radical y antiforestal”* (Rojas y Miranda, 2015:50) concretamente en la primera mitad. En la segunda mitad de la década por su

¹⁸ “Entendidos como un conjunto de medidas legales, reglamentarias y normativas cuya intención es ampliar un sistema de seguridad que trate lo aleatorio, normalizándolo y perfeccionando cada vez más las técnicas de control, en términos de M. Foucault. Protegen a un determinado sector de la población, inserto en el sistema político y económico vigente, a través de la criminalización de los sectores que no son favorecidos por el modelo de desarrollo actual, en este caso la comunidad mapuche” (Soto, 2013:2).

¹⁹ Aunque aprobada en dictadura esta ley no se aplica a los sectores mapuches hasta el año 2001 (Faúndes, 2012).

²⁰ Soto, L. (2013). La excepcionalidad continuada. El análisis de la Ley Antiterrorista en Chile. VII Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

²¹ Véase epígrafe 2.2. Contexto institucional.

²² Destaca en ese respecto la Ley sobre Conductas Terroristas Nº18.314 que el Estado utilizado para la persecución de dirigentes del movimiento político mapuche (Rojas y Miranda, 2015).

²³ Rojas, N, y Miranda, O. (2015). Dinámica sociopolítica del conflicto y la violencia en territorio mapuche. Particularidades históricas de un nuevo ciclo en las relaciones contenciosas. *Revista de Sociología*, (30), pp 33-69.

lado destacan la Operación Huracán²⁴ y el asesinato de Camilo Catrillanca -como resultantes de montajes policiales-, la detención de numerosos activistas y dirigentes mapuches y el Comando Jungla²⁵.²⁶ Así como por parte del pueblo mapuche muchas protestas que, sobre todo en la capital, desde 2018 antecedieron el estallido social del año siguiente en la capital, con la indignación y el rechazo a los abusos como marco.

Imagen 3: "Ayekan" por los y las presos políticos mapuche



Fuente: Correo de los trabajadores. Recuperado de: <https://cctt.cl/2020/07/06/wallmapu-grave-estado-de-salud-de-presos-politicos-mapuche-en-huelga-de-hambre/>

2.1.2 Transformaciones de la estructura y organización social mapuche desde una mirada histórica

Como puede suponerse tras la lectura anterior, la estructura social mapuche difiere según la época o incluso el siglo en que nos situemos, sobre todo por su condición permanente de guerra y resistencia, que ha afectado a su patrimonio cultural, así como saqueado su patrimonio material, minando gran parte de su idiosincrasia. Sea como fuere, si se desea entender la organización y las relaciones sociales que la consolidan en la contemporaneidad tras el proyecto chileno que mencionábamos, es inevitable apuntar la mirada a la sociedad prehispánica, es

²⁴ Amparada por la Ley de Inteligencia de Chile, operación que en septiembre de 2017 condujo a la detención de ocho comuneros de forma ilegal a través de un montaje policial (Cidsur, 2019).

²⁵ Grupo especial de Carabineros (policía nacional) que, fundado en 2018 por el actual presidente Sebastián Piñera, ha sido formado y preparado para el combate eficaz del "terrorismo" en la Araucanía. De hecho, algunos de sus efectivos fueron entrenados en Colombia, para enfrentar estrategias similares a las que permitieran enfrentar a fuerzas guerrilleras altamente armadas en ésta. Sin embargo, más allá de disolver un terrorismo cuestionable, si no inexistente, las -sangrientas- consecuencias de la implementación de este grupo se resumen en una mayor represión de este pueblo indígena (Cidsur, 2019)

²⁶ De hecho según el Cidsur (2019) el pasado año ascendían a 30 los y las activistas o dirigentes mapuche encarcelados en el sur chileno. Entre quienes se encuentran autoridades tradicionales como el machi Celestino Córdoba o los lonko Facundo Jones Huala y Alberto Curamil. Además, suponiendo que, como recoge la misma fuente, desde el 2000 se han reservado en las cárceles del sur del país los "módulos de comuneros mapuche", no es extraño pensar que este hecho está lejos de dejar de ser un hecho puntual, constituyéndose más bien, una dinámica contra el pueblo mapuche y su libertad de cualquier índole.

decir, la sociedad primigenia chilena, así como a la que viene inmediatamente después, con los siglos XVI, XVII y XVIII.

La historiografía recuerda que antes de la llegada de los “huincas” el núcleo básico de la unidad étnica mapuche era el linaje o “lov”, organizado como una o unas pocas familias extensas, conviviendo el padre con sus hijos varones casados, en “rucas”²⁷ (imagen 4) cercanas y disponiendo de un territorio común para la agricultura, recolección y pastoreo. Cuando empeoraba la situación socioeconómica un varón vástagos abandonaba el hogar creando otra familia extensa, si era posible ubicada en la misma área geográfica. Este hecho se repetía, dando lugar a nuevos linajes incluso hasta borrar límites consanguíneos. Estos linajes acababan construyendo clanes, de filiación unilineal y residencia patrilocal, creando poco a poco una compleja sociedad tribal (Silva, 1984).

Imagen 4: “Ruka” tradicional mapuche: el espacio comunitario y familiar



Fuente: Museo mapuche de Cañete. Recuperado de: https://www.museomapuchecanete.gob.cl/641/w3-article-73251.html?_noredirect=1

Poco a poco esta incipiente sociedad se considera se fue estructurando en base a una jerarquía segmentada ya que cada unidad -“lov”- tenía su propio jefe (y patriarcado) con poderes cada vez menores a medida que se trepaba en la pirámide de autoridad. Tras la llegada de los huincas, se sabe que desde la base a la cúspide y de forma ascendente dentro de esta jerarquía se encontraban en orden ascendente: el jefe de la familia extensa, “inapalonko”; el “lonko”²⁸ o cabeza del linaje; el “cacique (toqui)” o jefe de clan; y el “maputoqui”.

Sin embargo, la pirámide de autoridad sufrió diversas modificaciones solo con el transcurso de la guerra, siendo muy importante el periodo de Parlamentos que se mencionaba previamente, que genera en torno al siglo XVII un reforzamiento de las figuras de los “lonkos”²⁹ (y “caciques”) como “líderes y representantes políticos”, entre otras cosas. Se extrae de esta forma que la

²⁷ Vivienda tradicional mapuche, hecha de maderas y techo de paja (Bengoa, 1987).

²⁸ El “lonko” pertenecía a la familia generacionalmente más cercana a la del fundador del linaje. Su autoridad sólo era efectiva sobre los miembros de su propia familia. Actuaba como consejero y se dice gestionaba los conflictos y problemas que surgían dentro del linaje (Silva, 1984).

²⁹ De hecho el “lonko” en este tiempo empieza a representar una dualidad, tanto física como espiritual. Ejerciendo a su vez el liderazgo político y la autoridad espiritual (BCN, 2019).

estructura de poder se sustenta esencialmente en dos instituciones, al menos, a partir de este hecho. Estas son, según Pacheco (2012):

- La familia extensa, que se basa en un sistema de parentesco de filiación unilineal (patrilineaje)³⁰, la virilocalidad³¹, la poliginia y el matrimonio poligamo sororal³².³³
- La jefatura patriarcal, que conforman principalmente el “lonko”³⁴ y el “cacique”.

Teniendo como base al “lov” y al territorio, estas instituciones daban vida a las redes sociales, la unidad económica doméstica y al sistema de direcciones políticas. Esto último, considerando que carecía de instituciones políticas y autoridades que ejerciesen la soberanía oficial, por ende, se entiende que el mando era más simbólico que real, así como descentralizado.³⁵

Se trataba así de una sociedad sin Estado³⁶ que era regulada por el “Az Mapu”³⁷, lo que algunos/as llaman “constitución/ley mapuche”. Considerado la base de la estructura social, se

³⁰ Esto significa, el poder familiar se heredaba por la vía paterna hacia los hijos hombres (Bengoa, 1987)

³¹ En el régimen de virilocalidad un varón constituía familia con varias mujeres, con los abuelos, tíos y personas ligadas tanto hacia atrás como hacia adelante con él (Bengoa, 1987).

³² En este régimen matrimonial el hombre podía contraer alianza con una mujer y sus hermanas (Bengoa, 1987)

³³ Como puede apreciarse, existe una asimetría de género, presente en diversos ámbitos. Si bien esta asimetría en algunas de éstas estaba basada según (Goicovich, 2003) en códigos valóricos centrados en la masculinidad que se fundamentan en los conflictos intergrupales permanentes y el monopolio masculino de las armas. *“Las continuas confrontaciones exigían organizar las comunidades en torno a un núcleo residente de padres, hermanos y sus hijos. Tal proceder determinaba el control de los recursos por los grupos de intereses paternos-fraternos y el intercambio de hermanas e hijas entre esos grupos (patrilinealidad, patrilocalidad y el precio de la novia serían instituciones emanadas de esta dinámica cultural), así como la concepción de la mujer como botín de “guerra” (valoración y subvaloración al mismo tiempo) o la constitución de la poliginia.”* (Goicovich, 2003: 167). Respecto a la poligamia (poliginia) cree el autor es importante entender que *“la posesión de un gran número de esposas –privilegio de pocos– o lo que es lo mismo, de muchos brazos abocados a las labores productivas, significaba disponer de abundantes bienes (ponchos, bebidas, alimentos, etcétera.), lo que tradicionalmente se ha identificado con la tenencia de una gran riqueza”* (Goicovich, 2003: 173).

³⁴ Otro rol relevante en este sentido es el de werken, quien era (es) la persona de confianza de los -y las- lonko, cumpliendo la función de mensajeros y voceros de sus comunidades. Además es quien va a otros “lov” a promover alianzas. (BCN, 2019)

³⁵ Pacheco, J. (2012). Los mapuches: cambio social y asimilación de una sociedad sin Estado. *Espiral*, 19(53), pp 183-218.

³⁶ Sin Estado, como sociedad homogénea, los y las mapuches carecían de procesos de diferenciación social que presagiase un sistema señorial, donde un grupo dominara socialmente a otro por ello no había sistema de gobierno más allá de la unidad de producción y reproducción, es decir, la familia. Solo existía un sistema de regulación de conflictos y diversos sistemas de alianza, que constituían los “caciques” y sabios (“kimches”) entre otros y que algunos/as creen se derivan de los mismos Parlamentos (Bengoa, 1987)

³⁷ Además, el “Az Mapu” tiene un “subcódigo” llamado “mapuche az mogen” o “normas para una vida correcta”. Este se refiere al estilo de vida mapuche y a las relaciones sociales: *“La expresión az mogen guarda relación con el az, que es una de las características fundamentales de la identidad del individuo; también con el az che, modelo ideal de persona, así como con los términos que definen el paradigma moral ideal y el sistema jurídico mapuche o Az Mapu, del cual el az mogen sería uno de sus subcódigos”* (Bustos, 2014: 130)

trata de un sistema de normas y sanciones que, administradas en un primer momento por los hombres mayores de la comunidad:

“regulaba las relaciones de intercambio social, la formación y educación de los jóvenes, los matrimonios y sus reglas de intercambio, y resolvía los conflictos que podían surgir al interior de sus clanes familiares; permitiendo además regular el comportamiento político y militar de los “lonkos”.” (Pacheco, 2012 :186).

Un ejemplo de las normas que imperaba bajo este código en aquel periodo era que los alimentos se distribuían en equidad en la familia, según las necesidades biológicas de cada uno (Bengoa, 1987).

Por otro lado, también es en la familia, el centro económico, donde se producía la división del trabajo, por diferencia sexual o por habilidades³⁸ (Bengoa, 1987). Según Pacheco (2012) el principal sustento económico era la posesión y crianza de un vasto número de ganado (ovino, vacuno y caballar); una actividad principalmente desarrollada por los varones jóvenes, que eran hábiles jinetes y domesticadores (véase imagen 5). Las mujeres por su lado desarrollaban la actividad agrícola, esencialmente hortícola, así como de textilería, como la confección de mantas, ponchos y alfarrerías, productos para intercambiar y comerciar entre los distintos clanes y grupos. Estructura ocupacional que derivó del dominio territorial y la economía de frontera que se desarrolló tras el Parlamento de Quilín en 1641, provocando la formación de una sociedad que fue enriqueciéndose con la ganadería y el intercambio económico (Pacheco, 2012).

Imagen 5: Joven varón mapuche a caballo



Fuente: desconocida. Recuperado de: <http://www.fotografiaindigena.cl/mapuches/?p=157>

En resumen, en la caracterización de la estructura social mapuche previa a la “Pacificación de la Araucanía”, sobresale el hecho de que el parentesco, apoyado en la familia extensa patriarcal, sostenía el poder social de las familias y de sus “lonkos” en tanto que podían desarrollar sus

³⁸ Los más mayores se dedicaban a actividades más caseras y los jóvenes a las más arriesgadas como la pesca o la caza (Bengoa, 1987).

redes políticas, su intercambio económico y sus sistemas de normas y sanciones (Pacheco, 2012).

Sin embargo, tras el advenimiento del proyecto republicano de “colonialismo interno”, que arrastraba además los efectos de la experiencia de colonialismo internalizado, se alteraron las dinámicas sociales de la estructura social, iniciándose las transformaciones que van a derivar en procesos de adaptación y de modificación de sus instituciones sociales³⁹. Según Pacheco (2012) estos cambios corresponden máxime a:

1. Una alteración del espacio y territorio; fragmentando, seccionando y empobreciendo a las comunidades que pierden su control para sobre el mismo.
2. Una transformación de la familia como unidad doméstica extensa que cumpla funciones políticas y económicas.
3. El debilitamiento y caída del poder de los “caciques”, segmentando y dividiendo su autoridad en las cerca de tres mil reducciones formadas por los Títulos de Merced de tierras.

A grandes rasgos, cambios que dibujaron una nueva situación de equilibrio entre ambas sociedades⁴⁰.

Pero la sociedad mapuche con la ley de 1886 empezó a perder ventaja en esta situación de equilibrio a la par que su identidad tradicional, entre otras cosas, adaptándose a las reducciones que constituyeron en una pequeña parte de su “Wallmapu” natal. Si bien ciertamente la comunidad reduccional fue un espacio de reproducción cultural, reafirmación de la identidad e intercambio de bienes⁴¹ (Bengoa, 1985).

Y efectivamente se transformó más aún como consecuencia de los procesos complementarios de extraterritorialización, ocupación y usurpación territorial que vinieron después de aquella ley, así como de aquellos que instauraron el miedo y la represión -para frenar sus reivindicaciones, entre otras, frente a la deuda histórica que tenía el Estado con ellos y ellas- al tiempo que fueron empujados a la asimilación y aculturación de la cultura chilena (Bengoa, 1987).

³⁹ Pacheco, J. (2012). Los mapuches: cambio social y asimilación de una sociedad sin Estado. *Espiral*, 19(53), pp 183-218.

⁴⁰ En esta situación la sociedad mapuche realiza esfuerzos por mantener su sistema de relaciones sociales, estructura de poder y sistemas de normas y sanciones mientras que la sociedad chilena impone al Estado como institución que regula las dinámicas de la sociedad mapuche a través del control policial, las políticas de colonización y tierras y la paulatina introducción de patrones sociales “huincas” (Pacheco, 2012).

⁴¹ En este sentido dice Bengoa (1985: 371) “*la combinación de autosubsistencia y cultura de la resistencia a través del tiempo le ha otorgado a la sociedad mapuche postreduccional un equilibrio muy estable, que ha impedido que los procesos de desestructuración y desintegración violentos se reproduzcan en su interior*”.

Consecuencias entre las que destacan la inestabilidad económica o la privación material relativa y con ellas la diáspora mapuche, por aquello que la población es empujada a abandonar el entorno rural (idiosincrásico) para buscar ocupación en la ciudad (donde debe aculturarse, adaptarse y asimilar la cultura de la sociedad chilena). Allí nace el “mapuche urbano” que debe camuflar su identidad mapuche para convivir con su estigma, en palabras de Aravena (2001). También, leyendo de nuevo a Pacheco (2012), el hecho de que hoy la familia mapuche no sea la institución que solventa las redes políticas y económicas de antaño, no es polígama ni extensa; no tiene un control amplio sobre el territorio que habita; como tampoco puede formar un hogar en el “Wallmapu” natal - precisamente por la inestabilidad económica o la falta de recursos-. O simple y resumidamente la desestructuración social, que implica cambios en las normas tradicionales, como las reglas matrimoniales y acarrea la descomposición de la estabilidad del grupo. Suponiendo que “cuanto más pobre sea la comunidad, más difícil se rá cumplir con estas reglas sociales, como también mayor es la alteración y la respuesta, a veces violenta, de la comunidad” (Pacheco, 2012).

2.1.3. El rostro actual de “la gente de la tierra”

No obstante, lo que ha vivenciado a lo largo de la historia y ha ido perdiendo por causa de la imposición de la cultura, digamos, occidental y chilena, todavía existen reminiscencias de lo que fue ayer la cultura⁴² del pueblo mapuche, sobre todo allí donde consagraron su identidad, en el “Wallmapu” y en el seno de una Comunidad Indígena⁴³.

Hoy en día por ejemplo los “lov” son grupos consanguíneos, principalmente patrilineales, basados en el parentesco y en la cercanía social y racial - es decir, se impone una solidaridad primero familiar y luego comunitaria-. Una forma de organización que, estando muy vinculada a la vida rural, también se ha adecuado a otros contextos, como el urbano.⁴⁴

De entre estos linajes gran cantidad conviven todavía en un poblamiento preferentemente rural y disperso y de tipo parcelario al interior de los terrenos de la comunidad, sea ésta producto de Títulos de Merced o de otro origen. Terrenos en que muchos y muchas poseen hijuelas (parcelas)

⁴² Debe atenderse que, quizá como ocurre en este caso y en esta investigación, es arriesgado utilizar el concepto de cultura mapuche. Mascareño (2007) relata este concepto construye una ficción de unidad (como una totalidad unificada) en un mundo fragmentado, en permanente deconstrucción, justamente por todo lo que hemos relatado en líneas anteriores ha vivido este pueblo originario. Así debe considerarse que la cultura mapuche describe quizá realidades distintas e incluso contradictorias, de quien viven en el “Wallmapu” -y ciertamente reproduce la organización y estructura social de sus ancestros y ancestrales, pero también, paradójicamente, de los y las mapuches de la ciudad (mapuches urbanos) aquellos y aquellas que se han visto y se ven sucumbidas a aculturarse.

⁴³ A nivel territorial y local se distinguen varias organizaciones en las comunidades mapuches hoy en día. Pero la más extendida es la Comunidad Indígena, constituida por la Ley Indígena N.º 19.253, que posee personalidad jurídica y representa a las familias y miembros que la conforman, generalmente asociada a un Título de Merced u otras formas de propiedad indígena. Se representa por un Presidente/a y Vicepresidente/a, un Secretario/a o Tesorero/a y dependiendo del número de socios/as por Consejeros/as. Aunque a veces en la misma comunidad existe una organización tradicional compuesta por un Lonko o Cacique, una combinación de ambas autoridades, un o una “Lonko” o “Cacique” y un o una presidenta de la comunidad, o en algunos casos la misma persona representa a ambos/as. (Molina, 2012)

⁴⁴ Biblioteca del Congreso Nacional de Chile (BCN). (2019). “El Pueblo Mapuche. Breve caracterización de su organización social”. Informe BCN. Elaborado por Mario Poblete.

donde practican actividades agrícolas y ganaderas de autosubsistencia (por el pequeño tamaño de las propiedades). Si bien no se localizan allí donde hay bosques y donde los terrenos comprenden mayor superficie, caso en que explotan el bosque para la energía, la construcción, la venta de madera y la recolección de semillas o hierbas, además del ramoneo con animales (Molina, 2012).

Por otro lado, también en muchas de estas comunidades se ha conservado intacta la figura del “lonko” -aunque con un poder debilitado y pudiéndose ver ahora en su versión femenina-, en suma, a la del “werken” y del “kimche” (sabio), en comunidades indígenas (BCN, 2019).

Imagen 6: Nombramiento de la “lonko” Juana Cuante (2012).



Fuente: desconocida. Recuperado de: <https://www.elmundo.es/america/2012/03/08/noticias/1331223577.html>

Así como se mantiene un complejo sistema de creencias donde destaca la cosmovisión totémica⁴⁵. Y en ese sentido, la noción de salud física y moral, garantizada de modo ritual por las o los “machi”, otro rol fundamental espiritual (además de la “lonko” y “kalku”) que cumple funciones ceremoniales dentro de la religiosidad mapuche, además de atribuirsele poderes taumatúrgicos y ser encargada de la salud de sus comunidades a través del “pewtukun” del ritual “machitún”⁴⁶ (Painemal, 2011).

⁴⁵ En el sentido de la cosmovisión totémica, destaca el hecho de ser lonko. El alma de quien tiene reconocimiento en el grupo en vida va a poder trascender a tener el reconocimiento de la colectividad en muerte, integrándose o uniéndose a un espíritu superior (“püllü”) o constituyendo su “Pillam” (totem). Este último vela por el bienestar de su familia descendiente siempre que esta le recuerde y respete las normas del “Az Mapu” (Bengoa, 1996)

⁴⁶ “Pewtukun”: pronóstico en mapudungun. El o la “machi” se lo hace al o la enferma por observación de la vista, de la orina, del tacto, etc. El conocimiento sobre qué medicina utilizar, va a depender de cada enfermo y es dado mediante el “küimi” (trance). Su virtud en la medicina proviene de una predestinación desde pequeña, por “perimontü” (algo extraordinario) o heredada de algún ancestro que ya tuvo ese don. En cada ceremonia, los “machi” tienen sus fieles colaboradores “llancañ” y “dundun machife” (Painemal, 2011).

Vinculada a la religiosidad también se mantiene de su patrimonio simbólico la ceremonia más trascendental, el “Nguillatún” o “rogativa”⁴⁷. Y también otras celebraciones como son el “We Tripantu”⁴⁸ o el “Konchotun”⁴⁹ (Molina, 2012).

Imagen 7: Intervención de la “machi” en el ritual “Nguillatún”.



Fuente: La Tercera. Recuperado de: www.latercera.com/nacional/noticia/historiador-fernando-pairican-ritual-celestino-cordova-la-ceremonia-no-puede-rewe/260324/

Comunidades las que hablamos aquellas que generalmente se localizan en un entorno rural y fuera de la Región Metropolitana -donde se ubica la gran Santiago, metrópolis y capital del país chileno-. Concreta y administrativamente desde la Región del Bío Bío hasta la Región de los Lagos y su provincia de Chiloé, incluyendo la Región de la Araucanía y la Región de Los Ríos. Siendo la provincia de Cautín en donde existe mayor concentración de población y comunidades mapuches con más de dos mil comunidades mapuches y gran parte de la población es rural. Y a la que siguen en orden de importancia de población y comunidades, las provincias de Malleco, Valdivia, Osorno, Arauco, Chiloé y Bío Bío (Molina, 2012). Lugares que suman apenas la mitad del total de población mapuche que habitan Chile -1.329.450 personas (Censo 2017), que representa un 10% de la población adulta del país-.

La otra mitad restante (614.000 según el Censo 2017) corresponde de esta forma a aquellos mapuches urbanos que habitan la gran Santiago y que los datos indican viven en barriadas de viviendas precarias (Molina, 2012).

Los mapuches urbanos, también desarrollan en sus barrios (denominadas comunas en Chile) comunidades donde reproducen la “cultura indígena tradicional” aunque como una dinámica

⁴⁷ En esta se pide por las condiciones climáticas y los desastres naturales, por una buena siembra o cosecha y por el bienestar de toda la comunidad en general. Puede realizarse año por medio o una y hasta dos veces al año según los sectores y las circunstancias. Su duración varía también notablemente, entre uno y tres días, dependiendo de las localidades (Molina, 2012).

⁴⁸ “We Tripantu Konchotun” es la celebración solsticio de invierno o del sol que vuelve, que se celebra cada año entre el 21 y el 23 de Junio (Molina, 2012).

⁴⁹ “Konchotun” es un ritual donde se realizan pactos de amistad (Molina, 2012).

propia (Molina, 2012). Y esto, si bien, como nos cuenta Aravena (2001) en este ‘mundo urbano’ además de padecer los efectos de la pobreza y la exclusión, son discriminados/as por sus propios vecinos y vecinas, haciendo más difícil este proceso y más probable la deconstrucción cultural y asimilación.

De hecho, su perfil laboral además de por la escasa calificación, bajos salarios, alta movilidad y extensas jornadas de trabajo, se caracteriza por desempeñar trabajos “invisibles”. Para las mujeres la ocupación más frecuente es el servicio doméstico, que además les asegura albergue y alimentación al tiempo que le permite sortear la exposición a la sociedad urbana y los hombres encuentran trabajo en la construcción o las panaderías, donde se les autoriza a dormir de día y trabajar de noche. Esto le permite a los y las mapuche urbanos/as permanecer, digamos, escondidos/as, eludir episodios de discriminación y comenzar el aprendizaje del mundo urbano. Pero a la discriminación, muchas veces por su apariencia física, se suma una elevada exigencia y maltrato por parte de los patrones (Aravena, 2001).

Todo ello hace que, máxime muchos y muchas jóvenes mapuches ubicados en contextos urbanos generalmente no conozcan de su cultura e incluso por aquello de la discriminación y la homogeneización que viven en los centros educativos (que imposibilita desarrollar una base sólida respecto a su identidad cultural), tengan una autoestima tan baja que lleguen a avergonzarse y renegar de “lo mapuche”. Realidad que coexiste dicotómicamente con la de los y las que, como producto de la discriminación, reafirman su personalidad como mapuches de forma positiva (Painemal, 2011).

Por otro lado, revisando otras problemática que sufre en la actualidad además de la (endo)discriminación, es sabido que, de la totalidad, mapuches rurales y urbanos/as, y en consecuencia de lo relatado, gran parte vive en situación de pobreza. Un hecho que realmente no se respalda por una investigación que reúna datos socioeconómicos de los y las mapuche en concreto, más allá del grueso indígena -y sin considerar el Centro de Estudios Pùblico que veremos en las líneas siguientes no genera este tipo de información-. Dicho es el caso de la encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (de aquí en adelante encuesta CASEN). Ésta recabó por ejemplo que en el año 2017 del total de población indígena el 30,2% vivía en pobreza multidimensional⁵⁰, 14,5% en pobreza extrema y 7,2% en ambas⁵¹. Situación que evidencia ciertamente una brecha con la población no indígena, con un porcentaje de 14,5% y 8,0% respectivamente el mismo año. Además, esta brecha se añade a la resultante en términos de ingresos promedio. Si bien los y las pertenecientes a pueblos indígenas ganaban en promedio \$372.073 pesos y los no pertenecientes \$551.321 pesos en 2015, existía una diferencia de \$179.248 pesos según datos de la encuesta CASEN de ese año.

En este sentido Foerster y Lavanchy (1999) creen que eran mapuche quienes presentaban los índices más altos de enfermedades de la pobreza (mortalidad infantil, desnutrición, tuberculosis, alcoholismo) así como las expectativas de vida más bajas a comienzos de siglo.

⁵⁰ Indicador que el Ministerio de Desarrollo Social y Familia diseña para medir a través de la encuesta CASEN. Se refiere a cinco dimensiones: educación, salud, trabajo y seguridad social, vivienda y entorno y redes y cohesión social (Ministerio de Desarrollo Social y Familia, 2018).

⁵¹ Fuente: Encuesta CASEN 2017.

Esta pobreza de la que hacemos constancia, según Irarrázaval y Morandé (2007), generalmente se ha asociado con la naturaleza que, líneas arriba mencionamos, corresponde a la subsistencia de su economía. Aunque también puede relacionarse con los bajos niveles de escolaridad y calificación que dificultan acceder a trabajos de una “mayor calidad”. Por ejemplo, el Centro de Estudios Públicos (CEP en adelante) a través del “Estudio de Opinión Pública: Los Mapuche Rurales y Urbanos Hoy” en 2006 -que divide la muestra poblacional en tres grupos según la intensidad de pertenencia a la cultura indígena (alta, media o baja)-, concluyó que el grupo de alta intensidad de pertenencia presenta menos años de estudio que los otros grupos. Resultado que se suma la alta tasa de analfabetismo, que en este grupo alcanzó un 17% si bien los grupos restantes, de media y baja intensidad, presentaron tasas de 7% y 5% respectivamente.

Otra problemática que destaca es la llamada “mutilación lingüística”. Aunque en su hogar algunos/as hablan la lengua mapudungun⁵², en los centros educativos mayormente enseñan sólo castellano e inglés, francés o alemán de forma secundaria. Resultan así las posibilidades de aprender o de interiorizar la cultura receptora distintos en perjuicio de los niños/as mapuches. Esto provoca finalmente que padres y madres acaben optando por no enseñarles la lengua para que aprendan a hablar mejor el castellano, produciendo así una “mutilación lingüística” por motivos de pertenencia étnica (Molina, 2012).

Problemas relacionados por supuesto con la negación de la deuda histórica, la identidad y aquellos aspectos que se relacionan con su idiosincrasia como la cosmovisión mapuche. Además de los procesos de represión y criminalización de su lucha esta negación es al mismo tiempo causa y efecto de la ausencia de respuesta gubernamental a la problemática y cuestión mapuche, de políticas públicas focalizadas o de ciertos ejes de análisis en las mismas al menos. Por ello para facilitar la disolución de sus problemáticas defendemos en esta investigación otra Política Indígena en Chile (intercultural) que denote reconocimiento y verdaderamente escape de la naturaleza de la sociedad de mercado, el(neo)colonialismo y el(neo)liberalismo. Que esté amparada por una constitución que fundamente un Estado Social de Derecho Plurinacional que junto a los derechos individuales reconociera los derechos sociales económicos y culturales de aquellos y aquellas que forman parte de la diversidad intercultural (Curipan, 2017). Para de spués avanzar con las demandas concretas de la “gente de la tierra” desde una relación dialógica con una sociedad chilena que comprenda, acepte y valore a ésta como “un otro” legítimo y capaz, como defiende Painemal (2011).

Y para avanzar hacia ese lugar, apelamos a esta nuestra disciplina el Trabajo Social a través del espacio de discreción profesional que puede representar su intervención. Para trazar otra forma de interactuar y dialogar, de establecer vínculos, facilitar herramientas o acompañar a este pueblo guerrero.

⁵² De hecho, el CEP registró a través del “Estudio de Opinión Pública: Los Mapuche Rurales y Urbanos Hoy 2006” que de los grupos de intensidad de pertenencia alta (al pueblo mapuche) sólo un 20% hablaba la lengua aborigen a los niños pequeños en casa, cifra porcentual que disminuye a medida que baja la intensidad de pertenencia (Irarrázabal y Morandé, 2007).

2.2. Contexto institucional

Vamos a recrear el contexto institucional del pueblo mapuche para exponer la necesidad de buscar y abrir otros caminos, en definitiva, hacia el resguardo de sus derechos. En este caso y partiendo del proceso que Bengoa considera de emergencia indígena, analizándolo en tres grandes etapas.

La primera gran etapa se desarrolló entre el siglo XIX y mediados del XX. Surgió con los nuevos y recién consolidados Estados-nación en Latinoamérica (recuérdese la primera república chilena en 1826) construidos en base a un patrón de colonialidad; sobre un modelo de país basado en la explotación agrícola y el dependentismo⁵³. Por ello se volvió fundamental la propiedad de la tierra, caracterizándose esta etapa por las campañas militares motivadas por fines territoriales, como la mencionada “*Pacificación de la Araucanía*” en Chile. En los cuarenta, cincuenta y sesenta surge el indigenismo⁵⁴, que con inspiración asimilacionista, apela a la integración de las poblaciones indígenas a la “vida nacional” de cierta forma paternalista (Revilla 2005; Ameghino, 2013). Justo aquí es donde surgieron las primeras organizaciones indígenas institucionalizadas. En este sentido destacan la Sociedad Caupolicán, Federación Araucana y Unión Araucana que en la década de 1940 o incluso con anterioridad se transformaron en actores sociales y políticos de peso. En el gobierno de Salvador Allende, entre 1970 y 1973 se desarrolló una pequeña subetapa que se caracterizó por la reforma agraria y la promulgación de una nueva ley indígena⁵⁵ junto con la creación del Instituto de Desarrollo Indígena (IDI) para su aplicación efectiva. La política indígena de esta época destacó por reconocer la existencia de grupos diferenciados en cultura, por convertir en un problema nacional el tema indígena, reconocer la deuda histórica del Estado con el pueblo mapuche y visibilizar la participación indígena⁵⁶. No obstante, pronto llegó la dictadura, disminuyendo la posibilidad de progreso. Se habla que durante aquellos años se trató de disolver lo indígena, predominando políticas orientadas a las unidades familiares (como la entrega de títulos de propiedad individual) para quebrar con la lógica social comunitaria. Además, se limitó la institucionalidad mediadora de la Dirección de Asuntos Indígenas (DASIN), creada en 1953. Después, en 1978 ésta y el IDI que creó Allende fueron cerrados, “reduciéndose y volviéndose una política de tipo campesinista a través del Instituto de Desarrollo Agropecuario” (Ameghino, 2013). No merece olvidar tampoco el hecho de que la ley Antiterrorista se promulgó durante este golpe como el comienzo de una nueva estrategia de represión del Estado que se irá desarrollando en paralelo a todos los hechos y avances que citamos.

⁵³ Véase epígrafe 3.1. Conceptos Básicos.

⁵⁴ En esta etapa el indigenismo es caracterizado por “la denuncia de la opresión del indígena y la búsqueda de su superación, el carácter mestizo del continente, y la idea de la necesidad de la modificación de las condiciones sociales para el desarrollo de América Latina” (Ameghino, 2013: 173)

⁵⁵ De esta ley indígena destacaba la restitución de tierras de acuerdo a los planos originales de los Títulos de Merced así como las tierras mapuches se declaraban inajenables.

⁵⁶ En suma, en esta (sub)etapa, se incorporaron indígenas al Consejo de Dirección Superior del Instituto de Desarrollo Indígena, dándose por primera vez el desarrollo de políticas hacia los indígenas por “la vía democrática, la discriminación positiva y la recuperación de tierras” (Aylwin 2004; Ameghino, 2013: 174).

La segunda etapa se da en Chile con los últimos años del régimen totalitario militar. Y es distinguida por “la realización de la racionalidad económico-política” del neoliberalismo en el ámbito sociocultural y una respuesta a las movilizaciones indígenas que se dieron en la primera década de la dictadura. Aquello que Hale (2004) llama “multiculturalismo neoliberal”, fenómeno por el cual se construyen espacios para el diálogo, negociación y participación indígena al tiempo que se limita las posibilidades de trasformaciones radicales de fondo. Lo que Silvia Rivera relaciona con el concepto de “indio permitido”⁵⁷ (Ameghino, 2013) (Accossatto, 2017). Una perspectiva que ha convertido la introducción de indígenas en las instituciones del Estado en una estrategia que legitima cierta manera de percibir el mundo (la de los sectores dominantes) y construye un consenso y una hegemonía, en el marco de un contexto internacional que ve con buenos ojos cuestiones de diversidad e interculturalidad (Ameghino, 2013).

Es entonces cuando llegamos a la tercera y última etapa que corresponde el proceso que denomina Bengoa (2007) de emergencia indígena⁵⁸. Cuando se habla de la institucionalización, de la participación indígena en el Estado. En el país chileno este periodo comenzó en 1989, con la vuelta a la democracia. Con una política de reconocimiento del pluralismo cultural y participación indígena que hay quien considera redefine la relación del Estado con los pueblos indígenas. Aunque también se señala que este reconocimiento, mientras se desarrolló en paralelo con el neoliberalismo, perpetuó la etapa del multiculturalismo neoliberal (Boccaro y Bolados 2010; Ameghino, 2013). Destaca la incorporación de derechos indígenas, debida quizá a las relaciones de las organizaciones mapuche con ciertos organismos y partidos políticos. Sobre todo, los devenidos de la reciente Ley Indígena (Ley N° 19.253 de 1993) cuyos principios son según Ameghino (2013): “el reconocimiento de la existencia de etnias indígenas en el territorio nacional, la incorporación del criterio de autoidentificación, la protección de tierras indígenas, la promoción y protección de culturas y lenguas indígenas y el desarrollo de un sistema de educación intercultural

⁵⁷ El concepto de “indio permitido” hace referencia al tiempo en que los sistemas neoliberales reconocen y construyen espacios para “determinada” presencia indígena: el indígena autorizado con manejo del lenguaje dominante. Se consiente acceder a ciertos espacios de poder a un grupo reducido, en aras de usar los derechos culturales para disuadir y neutralizar a los movimientos indígenas (que estaban organizándose y movilizándose desde antes). Es la apertura de un lugar de negociación, aunque con límites que hacen posible la gobernanza (Accossatto, 2017).

⁵⁸ Según Bengoa (2007) el proceso de emergencia indígena a nivel latinoamericano consta de dos periodos. Aquel que empieza en los ochenta y se consolida en los noventa, se caracterizó por el alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, las movilizaciones de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en Ecuador y las celebraciones del quinientos aniversario del saqueo de América (1992). Y porque, aunque no se materializaron todas las demandas inmediatas del movimiento, se instaló el tema de los derechos indígenas en la política latinoamericana. El otro, surgido a partir del año 2000 hasta quizá hoy, por la etnificación del Estado: los indígenas se apropiaron de él, transformándolo en un instrumento de su propio desarrollo y liberación. Un hecho fundamental fue el ascenso al Gobierno de Bolivia por parte de Evo Morales así como la ocupación de dirigentes indígenas de los poderes estatales (a nivel nacional, regional o local). Así, se distingue porque la política indígena se transforma en política de Estado, estableciéndose un tipo de relación nueva con mayor reconocimiento y respeto entre el Estado y los pueblos originarios. Porque se fomenta la participación indígena mediante la institucionalización de mecanismos al interior de las instituciones estatales (ocupando cargos como funcionarios en los distintos niveles); y los representantes indígenas adquieren injerencia en el diseño y desarrollo de las políticas estatales dirigidas hacia sus propios pueblos.

bilingüe".

Otros avances pudieron ser la creación en 1994 de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi) con ocho representantes indígenas (elegidos por votación en las comunidades) -de la cual depende el programa Orígenes, del que hablaremos ahora- la Comisión Especial de Pueblos Indígena y la Comisión de Trabajo Autónoma Mapuche (Cotam), establecida por el Estado para estudiar las demandas del movimiento indígenas. También el establecimiento de la "Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato⁵⁹ y la Política de Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, el Acuerdo de Nueva Imperial II, los "Ejes de la Política Indígena" y la ratificación del Convenio N° 169 en 2008 (no hay reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas)⁶⁰ (Ameghino, 2013).

Sin embargo, este periodo, también se ha caracterizado por implementar proyectos forestales o hidroeléctricos con una escasa participación y consentimiento de los y las residentes de los territorios afectados así como la agudización de los conflictos de tierras (multiplicándose las recuperaciones) y, recordemos, la aplicación a partir del 2001 de la Ley N° 18.314 (conocida como Ley Antiterrorista).

Asimismo, poco a poco, se ha ido disminuyendo el rol de los movimientos indígenas al interior de la Conadi, profesionalizando ésta y reduciendo el poder de decisión de los consejeros indígenas.

Pero sin duda si hay algo que distingue esta etapa, junto con la Ley indígena, en términos de Política Indígena es el Programa Orígenes, principal propuesta de política pública hacia los pueblos originarios a nivel nacional. Propuesta que "tiene como objetivos transversales y eje estratégico la aplicación de metodologías participativas y la participación indígena"⁶¹, (Ameghino, 2013: 180). Aunque si se consideran los actores que han participado en Orígenes⁶² parece que en la práctica de los y las indígenas sólo han intervenido de forma activa

⁵⁹ Presidente Ricardo Lagos con la finalidad de presentar la visión de los pueblos originarios sobre los hechos históricos de Chile y, a la vez, funcionar como fuente de recomendaciones para una nueva política de Estado en asuntos indígenas, de modo de fomentar una relación armoniosa entre los pueblos.

⁶⁰ Estas iniciativas sientan las bases para las nuevas políticas de desarrollo indígena impulsadas por el Estado chileno. En conjunto con un reconocimiento y promoción de la diversidad cultural (Boccara y Bolados, 2008), estas nuevas políticas sociales definieron un modelo democrático donde se releva la capacidad de gestión del actor social (Aylwin, 2001), por medio de mecanismos participativos que permitirían una relación más simétrica con el Estado a través de la autonomía (Millaleo y Valdés, 2003).

⁶¹ Los objetivos específicos del Programa Orígenes son: (I) mejorar las capacidades y oportunidades de los beneficiarios en el ámbito productivo, educativo, y de salud; (II) fortalecer a las Áreas de Desarrollo Indígena (ADI) y a las comunidades indígenas beneficiarias del Programa en materia de desarrollo integral con identidad mediante una gestión participativa; y (III) institucionalizar la temática indígena en los distintos sectores, creando capacidades en los organismos públicos para que la atención a las poblaciones indígenas sea articulada, adecuada y con pertinencia cultural (BID, 2000).

⁶² Los actores del programa son: las comunidades y organizaciones indígenas, agentes culturales indígenas -agentes tradicionales y de agentes culturales modernos como artistas o intelectuales- que realizan actividades de reproducción cultural respecto a los pueblos indígenas-, funcionarios estatales sectoriales, funcionarios estatales territoriales, expertos indigenistas ("académicos e investigadores -indígenas y no indígenas- que han asumido teóricamente la causa de los pueblos originarios y que poseen conocimientos y opiniones técnicas relevantes que pueden servir para construir y evaluar las estrategias del programa en sus diversos contenidos"), instituciones académicas, medios de comunicación, organizaciones de la sociedad civil no indígena y el sector empresarial (Millaleo 2003; Ameghino, 2013).

predominantemente en calidad de técnicos profesionales, y concretamente más que los y las dirigentes o autoridades mapuches, los y las agentes culturales indígenas y expertos/as indigenistas.

Además, si es que pueda ser considerado como algo innovador en términos de participación indígena (una participación restringida a determinados sectores indígenas), se critica su asistencialismo y ser un "proyecto focalizado en la pobreza" (BID 2000). Y es que no está de más advertir y recordar que este programa se enmarca en el modelo neoliberal de desarrollo, reproduciendo una lógica de descentralización, privatización, participación y responsabilización de los sectores marginados, denominados beneficiarios/as. De esta forma quizá la participación pueda considerarse como una nueva tecnología de poder a través de la cual se ejerce la dominación. Y este programa en concreto, se puede reconocer como un intento del Estado por contener el conflicto mapuche, haciendo hincapié en la situación de pobreza -y la distribución de recursos- y dejando de lado el reclamo por reconocimiento de derechos específicos como pueblo, como afirma la autora Ameringho.

3. Marco teórico

Considerando los episodios que reiteramos ha sufrido el pueblo mapuche es interesante reflexionar acerca del rol que tiene la intervención del Trabajo Social a ese respecto. Por aquello de que, releyendo la definición de esta disciplina por la FITS, se constituye entre otras cosas como promovedora "del cambio y el desarrollo social, la cohesión social, y el fortalecimiento y la liberación de las personas" (FITS-AIETS, 2014)⁶³.

En las siguientes líneas se pretende evidenciar la estructura colonial, recalando su continuidad hasta la fecha y el papel que para ella tiene la epistemología hegemónica como el producto de la colonización del saber y el imaginario de los y las dominadas. O más concretamente y en el caso que nos interesa, la epistemología de la scientia socialis, de la que se sirve la intervención social. Un proceso que resulta ser incentivado hacia una praxis colonial. Es decir, está pensado y diseñado para reproducir y perpetuar el esquema imperial/colonial en el contexto de globalización neoliberal, en una red de poder donde, en palabras de Rivera y Sepúlveda (2011), academia y Estado se relegan al mercado y sus intereses capitalistas/imperialistas.

Para lograr lo anterior primero se ha pretendido esbozar los que serían los conceptos básicos de las teorías decoloniales. Aquello nos ofrece principalmente esclarecer los procesos de dominación a los que se ha visto sometido el pueblo mapuche, enmarcando las reconfiguraciones que ha sufrido la estructura colonial con, entre otras, la revolución industrial, las guerras mundiales o el neoliberalismo. Después, a partir del concepto de colonialidad se busca ahondar en la episteme dominante y más específicamente de las ciencias sociales, prestando especial atención al Trabajo Social y a la intervención social, elemento clave en la red de poder imperial.

⁶³ Federación Internacional de Trabajadores Sociales (FITS) y Asociación Internacional de Escuelas de Trabajo Social (IASSW), en su Asamblea General celebrada en Melbourne en julio del 2014.

3.1. Conceptos básicos

El primer concepto para desarrollar es sin duda el de **colonialismo**, del que a su vez deriva el concepto de *colonia*.

Atendiendo al autor González Casanova, colonialismo se refiere al “dominio que unos pueblos ejercen sobre otros”. Siendo la *colonia* aquel pueblo o territorio que presenta las siguientes características:

- Ausencia de gobierno propio.
- Se encuentra en situación de desigualdad ante el pueblo que le domina (metrópoli o “centro rector”), donde los y las habitantes sí se gobiernan a sí mismas.
- Su administración y la responsabilidad de su administración conciernen al Estado colono.
- La elección de los órganos administrativos más altos son designados por el pueblo colono.
- Los derechos, la situación económica, así como los privilegios sociales de sus residentes son regulados por otro Estado.
- Esta situación de asimetría o desigualdad no corresponde a lazos naturales sino “artificiales”, producto de una “conquista”, de una concesión internacional.
- Sus habitantes pertenecen a una etnia y/o a una cultura distintas de las dominantes, así como habla una lengua distinta⁶⁴.

Sin embargo, como dice el autor, ésta es una definición jurídico-política, demasiado formalista, ya que sus rasgos pueden estar ausentes, aunque en realidad se mantenga la situación colonial.

Para hablar de colonialismo cree González Casanova es necesario considerar el concepto de *dependencia*, porque el colonialismo se configura a través del monopolio, integral o de naturaleza específica (fiscal, explotación de recursos o comercio exterior, de fuerzas laborales, etcétera) de un territorio político sobre otro. Lo que permite al primero explotar de forma irracional los recursos del segundo, la colonia, para operar en la ley de oferta y demanda en condiciones de permanente desigualdad, privando al mismo tiempo de los beneficios resultantes a otros imperios y de los instrumentos de negociación en un plan igualitario, riquezas naturales y un gran porcentaje del rendimiento de su trabajo a los nativos/as.

De esta forma la colonia adquiere las características de una economía complementaria de la metrópoli, integrándose a la economía del supraordenado⁶⁵ (González, 2006).

De facto, en el comercio exterior no sólo depende de un solo mercado –el metropolitano– que opera como intermediario o consumidor final, sino de un sector predominante –el agrícola o minero, por ejemplo– y de un producto destacable –el oro, la plata, el algodón o el azúcar–, dándose en ella una situación de debilidad que proviene de esta dependencia. Además, las

⁶⁴ Según González Casanova esta última característica no se da siempre, aunque sí en la mayoría de los casos (González, 2006).

⁶⁵ Se explotan recursos según demanda la metrópoli generando un desarrollo distorsionado y desigual de los sectores y regiones según los intereses de la metrópoli, reflejado incluso en el nacimiento o desarrollo de algunas ciudades. A esto se le suma el hecho de que la falta de integración cultural provoca la falta de integración económica en el interior de la colonia, la falta de comunicaciones entre las distintas zonas de la colonia y entre colonias vecinas (González, 2006).

concesiones de tierras, minas, aguas o los permisos de inversión para el establecimiento de empresas son permitidos solamente para pertenecientes a la metrópoli, a los y las descendientes de ellos o a algunos nativos cuya alianza eventualmente se busca.

Como resultado, el “nivel de vida” de las colonias es inferior al de la sociedad colona, recibiendo sus trabajadores/as el mínimo necesario para subsistir o incluso menos, si es que existe una retribución más allá de lo que ofrece la servidumbre. Y si es que se generan conflictos de clase, los sistemas represivos responden de forma más violenta y perdurable que en las propias metrópolis (González, 2006).

En general todo el sistema tiende a acrecentar la desigualdad internacional, las desigualdades económicas, políticas y culturales entre la sociedad colona y la colonia, así como la desigualdad interna dentro de la última, entre metropolitanos e indígenas.

Esta desigualdad universal, que tiene particular importancia para entender de la sociedad colonial, está estrechamente vinculada a la dinámica de las sociedades duales o plurales, en que la cultura colonialista opriime y discrimina a la colonizada⁶⁶ (González, 2006).

Efectivamente, las nuevas naciones que se constituyen en los territorios colonizados después de, aparentemente, romper su opresión e independizarse de la metrópolis, conservan, sobre todo, el carácter dual de la sociedad y un tipo de relaciones similares a las de la sociedad colonial. Así aparece el siguiente concepto, el concepto de *colonialismo interno*.

El **colonialismo interno** corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos.

A veces justificándose en una racionalización de este colonialismo que otorga el “derecho divino” a las gentes “educadas” para gobernar, una parte de la población, integrada por distintas clases, como la colonialista, que constituirán por ejemplo los y las militares, el clero y los y las burócratas, domina y explota a una población integrada también por distintas clases, como la colonia, que forma parte generalmente de su misma área geopolítica, tal como la conocemos hoy, una nación.

Las características culturales de ambos grupos contrastan de forma aguda. Siendo esta heterogeneidad cultural producto del encuentro de dos culturas, etnias o civilizaciones, cuya génesis y evolución se dio hasta un cierto momento –la conquista o la “concesión”– sin entrar en contacto, enlazándolas por la violencia y la explotación y dando lugar a discriminaciones raciales y culturales que acentúan el carácter adscriptivo de los grupos de la sociedad colonial: las y los conquistadores y las y los conquistados (González, 2006).

Para lograr estas relaciones, el grupo opresor opera conformando una abundante mano de obra entre una masa disciplinada y regulada según los mismo criterios a las de los colonialistas extranjeros sobre los nativos de antiguas sociedades coloniales, como los europeos o asiáticos. Extraemos de esta manera que la noción de *colonialismo interno* posiblemente surja con la proliferación de las nuevas naciones a partir del movimiento de independencia de antiguas colonias. Si bien se refiere a una situación en que gobernantes nativos pretenden representar a las etnias (nativas), de un Estado-nación que se conforma en las sociedades -previamente-colonizadas plurales. Dibujando así un carácter sistémico en el propio colonialismo y la

⁶⁶ Extraemos así que por regla general *la sociedad colonial* consiste en una serie de grupos (o etnias) conscientes de sí mismos en mayor o menor medida, separados entre sí por distintos colores en muchas ocasiones, y que tratan de vivir sus vidas separadas dentro de un marco político único (González, 2006).

estructura colonial, que esta vez se produce de nativos sobre nativos. Y (re)marcando y (re)produciendo los límites y diferencias -desigualdades- que hoy sabemos existen entre países centrales o del Norte global -(neocolonialistas e imperialistas- y países periféricos o del Sur global -(neocolonizados internacional e internamente- (González, 2006).

Decíamos que las antiguas colonias sólo aparentemente logran independizarse al menos de forma integral del antiguo “centro rector” o sociedad colonialista. De hecho, además de la de colonialismo interno existe una situación específica en que las “nuevas naciones” demuestran permanecer bajo relaciones de explotación y dominación de ciertas clases dominantes, como diría Quijano, bajo la matriz colonial, esta vez, bajo la misma lógica de colonialismo internalizado de que hablábamos comenzando el epígrafe. Es el caso del *neocolonialismo* (Nahuelpan, 2014).

El *neocolonialismo* se corresponde, según Macías (2015) con la dependencia económica, política, cultural, ideológica o también educativa, de un país con respecto. Puede ser visto como una extensión del “viejo colonialismo”⁶⁷ o bien como, una nueva forma de colonia, es decir, como aquello que sustituye al mismo. En este caso, sobre todo por su mayor trascendencia, lo trataremos como un proceso sustitutivo del colonialismo que marcó el comienzo de la modernidad (CLACSO, 1976).

A diferencia del colonialismo tradicional, en general el Estado-nación neocolonizado no está ocupado de forma física por fuerzas del colonialista. Lo que significa que las y los colonos del país invasor no se encuentran físicamente, en representación de su lugar de origen, en el país invadido para someterlo. Además, el país neocolonizado tiene independencia política de forma oficial (Macías, 2015).

Por tanto, los métodos que se despliegan para conservar la dependencia y dominación -en muchos aspectos- de las antiguas colonias desde el país anteriormente invasor son indirectos. Por ejemplo, una de las formas indirectas de influencia más mencionadas es que el país dominante apoye y mantenga acuerdos con las élites que tienen el poder político en los países dominados (Macías, 2015).

Igualmente, en tanto que reemplaza el antiguo sistema de dominio colonial, el neocolonialismo es, leyendo a Quijano (1992), una práctica geopolítica, una variante del *imperialismo económico* en un contexto de creciente de globalización⁶⁸. En este sentido, según este autor, el imperialismo expresa una asociación de intereses entre los grupos dominantes (como clases sociales y/o “etnias”) de países desigualmente colocados. Si como decíamos de la dominación directa, política, económica, social y cultural que establecieron los y las conquistadoras -

⁶⁷ El neocolonialismo se significa como una extensión del colonialismo tradicional por ejemplo con el régimen de los protectorados que se dieron por ejemplo en Túnez, Egipto o Marruecos, con dominio francés, británico y español respectivamente. Esto supone que a veces el neocolonialismo, en tanto que dominio parcial (no político) y/o que no obedezca a la conquista u ocupación física de un territorio, es incluso previo al colonialismo (CLACSO, 1976).

⁶⁸ En realidad, atendiendo a Marini (1997) la globalización es una etapa de desarrollo del capitalismo si bien se puede considerar que ésta también cuenta con varios períodos. De hecho, comienza precisamente con el colonialismo que se instaura en el siglo XVI, una de las causas del desarrollo sobresaliente de las fuerzas productivas y el comienzo de su difusión a escala mundial que, paulatinamente y con el transcurso de ciertos hitos históricos (esta vez bajo una perspectiva neocolonial) va permitiendo que el mercado global llegue a su madurez así como se unifique.

destacando aquí a europeos/as- a conquistados/as de todos los continentes, fue derrotada la conquista directa y política (sobre todo en América). Se entiende que estos intereses imperialistas se basan en esencia en la dominación económica, social y cultural, en una articulación de poder, más que una imposición desde el exterior.⁶⁹ Aquí entraría de nuevo el concepto de *dependencia*, aunque esta vez adopta una forma distinta.

La *teoría de la Dependencia*, desarrollada previamente en los sesenta por la CEPAL⁷⁰, y así el término **dependentismo** que se le deriva, nos hablan de una nueva dependencia que surge precisamente en América Latina a través de la industrialización del sistema capitalista (en que algunos sitúan el desarrollismo latinoamericano) y se relaciona firmemente con el neocolonialismo y el imperialismo (CLACSO, 1976).

En esta parte del globo, la revolución industrial se desarrolló a través de lo que se ha llamado el periodo de economía primario-exportadora, que coincide en particular con la aplicación del sistema de industrialización sustitutiva. Que se planteaba conduciría a la superación de las sociedades agrarias tradicionales con el desarrollo de un capitalismo industrial moderno, autosustentado y autónomo (CLACSO, 1976).

Sin embargo, la teoría de la dependencia nos advierte que este sistema más que fomentar un desarrollo económico autosostenido, genera una nueva situación de dependencia para los países de América Latina.

Una nueva dependencia que, defiende la CEPAL, se debe a factores tanto externos como internos. Externos como la posición hegemónica que Estados Unidos encabezaba tras el fin de la Segunda Guerra Mundial o la reorientación de los capitales internacionales, que cada vez invertían (invierten) más en los sistemas productivos de economías dependientes que dirigían su actividad a sus mercados internos. Internos como las transformaciones de sus sistemas económicos⁷¹ que conducen a su vez a cambios sociales y políticos, como la “desnacionalización de las burguesías nativas”, por eso de su asociación al capital extranjero (CLACSO, 1976).

Y es que sea como fuese el proceso por el que se fue dando, hoy sabemos que América Latina y Chile en concreto, aunque se independizó (políticamente), acabó sucumbiendo a una situación de nueva dependencia (o perpetuando la que se tejió siglos atrás) con los países imperialistas del momento. Por ejemplo, CLACSO (1976) recoge que, en el siglo XIX en la región latinoamericana, ante la imposibilidad de los hispánicos/as portugueses/as o franceses/as de seguir sacando el provecho que antes mantenían, esta región fue controlada monetaria y económicamente por Inglaterra (potencia imperial del momento). Siendo después Estados Unidos en el siglo XX, tras la posguerra, quien reiteró (reitera) esa operación. Una situación que

⁶⁹ Aquellos conceptos de “Norte y Sur Global” o “países centrales” y “periferia”, reemplazantes de los mal llamados “desarrollo” y el “subdesarrollo”, (en vías de desarrollo), demuestran referirse a las dos caras de la misma moneda. El imperialismo es la cara de los países capitalistas centrales y la dependencia es la cara de los países periféricos, que son explotados a través de las relaciones que se establecen entre ambos grupos de países (Harnecker y Uribe, 1975).

⁷⁰ Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

⁷¹ Algunas de las transformaciones económicas que generaron una nueva situación de dependencia para los países de Latinoamérica, recoge CLACSO (1976), en la industrialización del capitalismo son por ejemplo: el desplazamiento o subordinación de los sectores productivos tradicionales; el predominio de la gran empresa de carácter crecientemente monopólica; la desnacionalización acelerada de sus activos fijos o en general la internacionalización sus mercado interno.

en Chile se concretó de forma notoria con la monopolización de los recursos minerales (CLACSO, 1976).

Todo lo que finalmente nos conduce a hablar de la existencia de lo que Garzón (2013:56) refiere como **colonialidad**: “patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, y que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado del capitalismo mundial y de la idea de raza”⁷².

Porque más allá de lo que decíamos permaneció y permanece atrapado bajo las garras del dominio colonial de países europeos o de Angloamérica, está ese complejo fenómeno que parece ser, los y las colonas han creído necesario para mantener su “legado”. Hablamos de la colonización de las otras culturas, en primer término, dice Quijano (1992), **una colonización del imaginario de los y las dominadas**. Pero, por aquello de su complejidad y con la pretensión de ahondar más en este significativo hecho, reservaremos los siguientes epígrafes para abordarlo.

3.2. La colonialidad del saber: la epistemología hegemónica

Como mencionábamos, la matriz colonial se perpetúa y reproduce diversamente, siendo de destacable importancia aquella que tiene que ver con modificar el imaginario de quien se encuentra en la posición subordinada en aquella relación asimétrica. Según Quijano (1992) la experiencia demuestra que la colonialidad se genera en el interior del imaginario de los colonizados/as y en cierta medida, es parte de él.

Ubicando a Europa como actor primario de los procesos descritos y concretamente como principal beneficiario de sus efectos, ésta se presume en su condición de centro del capitalismo mundial e imperialismo. Sin embargo, nunca se conformó con tener el control del mercado mundial.

Impuso su dominio colonial sobre todas las áreas del planeta incorporándolas al “sistema mundo”⁷³ que así se constituía y a su específico patrón de poder. Eso implicó por una parte un proceso de re-identificación histórica, pues desde Europa fueron atribuidas nuevas identidades geoculturales (recuérdese el concepto de “nación”, de “etnia” o de “raza” por ejemplo) (Quijano, 2000).

Por otro lado, supuso una (re)configuración cultural, intelectual, en suma intersubjetiva. Condensó bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la

⁷² En este sentido, Quijano (1992) advierte que contemplando las líneas principales de explotación y dominación globales, las líneas matrices del poder mundial de hoy, su distribución de recursos y trabajo en el mundo, cualquiera podría darse cuenta que la mayor parte de explotados/as, dominados/as o discriminados/as son precisamente aquellos/as que forman parte de las “razas”, “etnias” o “naciones” en que se categorizaron los lugares que fueron colonizadas en el proceso de formación de ese poder mundial.

⁷³ Este concepto que acuña Immanuel Wallerstein se refiere a cómo el capitalismo (imperialismo), ignorando las fronteras para generar nuevos nichos de inversión y beneficio, a medida que va creciendo, desarrolla un sistema mundo integrado basado en la lógica de un mercado mundial. Un sistema que explota los recursos naturales y el trabajo de los países más pobres (dependientes y colonizados), dificultando un desarrollo igualitario (Wallerstein, 1974; Quijano, 2000).

cultura y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento. Parte de aquello que Quijano (2000) llama “*europeización cultural*”.

La “*europeización cultural*” comenzó con la represión de creencias concretas, ideas, imágenes, símbolos o conocimientos que no servían para la dominación colonial global. Así como de “*sus modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual.*” (Quijano, 1992:12).

Una vez eliminado su imaginario del papel se impuso el uso de los patrones de expresión de los y las dominantes de la misma forma que de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solo para obstruir la producción cultural de lo y las dominadas, sino también como formas de control social y cultural, cuando la represión inmediata ya no era ni constante ni sistemática⁷⁴.

A largo plazo, se fue generando una colonización de las perspectivas cognitivas, de las formas de generar o dar sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura. Así se conformó un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación entre Europa y lo europeo y las demás partes del mundo, a las cuales en el mismo proceso les estaban siendo atribuidas nuevas identidades geoculturales. Un universo donde, cree Quijano (2000:210), concretamente América Latina estaba condenada a ser una “*subcultura campesina, iletrada, despojándolos de su herencia intelectual objetivada*”. A pesar de los esfuerzos por mantener cierta distancia con el mundo occidental, como la “*emancipación mental de América Latina*”⁷⁵.

En el caso que nos interesa aquí se crea una monocultura del saber y del rigor científico. Lo que nos permite hablar finalmente de una ***epistemología hegemónica*** (occidental) que afecta a todos los saberes como las ciencias sociales y por supuesto, el Trabajo Social.

3.3. La intervención social y la praxis colonial

En el seno mismo de las ciencias sociales encontramos al Trabajo Social como aquella disciplina que no se pone de acuerdo en autodefinirse, o más bien justificarse; en aunar las subjetividades de quienes dicen formar parte, trabajar o intervenir para sobre ella, quizá debido al marcado carácter subjetivo (y político) que en ella se entraña.

⁷⁴ El más claro ejemplo revierte en la expansión de la cristiandad, que Quijano (2000) considera un momento clave para la construcción del nuevo imaginario que se pensaba para los dominados/as.

⁷⁵ Este término parte del positivismo, del que se sirven estudiosos/as de distintos países de América Latina como instrumento ideológico para incorporarse al proyecto moderno ilustrado. Con él, Leopoldo Zea nos cuenta, se apelaba a una segunda independencia, que implicase complementar la independencia política alcanzada desde 1810 con una emancipación más honda y profunda. Si esta independencia política había demostrado ser suficiente (para quebrar la dependencia), creían había que deshacerse de los hábitos y costumbres que la larga etapa colonial había impuesto, sustituyendo el orden colonial tanto en lo político como en lo cultural, por un nuevo orden (CLACSO, 1976). Un orden que en realidad correspondía con el de países europeos paradigmáticos (Francia e Inglaterra), aquellos de quién se sirvieron sus autores/as para medir su desarrollo y posición tras la revolución francesa y el sistema capitalista tras la industrialización. En tanto que lograda, una independencia del espíritu, la cultura y la identidad en América Latina (Pinedo, 2010).

Podríamos encontrar autores/as, destacando a Foucault, que nos hablan de ella como un instrumento para el mantenimiento de la vigilancia y la disciplina de las poblaciones oprimidas, como un mero mecanismo perpetrador/reproductor del sistema-mundo (biopoder, podría decirnos este autor). De la misma forma actuarían entonces el Estado de Bienestar, la política social y los derechos sociales, como un engranaje más, para calmar a las masas quizá. Sin embargo, una de las críticas que se le podría hacer a esta forma de ver el Trabajo Social es que no recoge el dinamismo y la diversidad de sus prácticas que se diría le caracteriza. Como si, en palabras de Healy (2001: 18-19) “no existiera la posibilidad de que no exista tal ‘cosa’ como un trabajo social independiente de los contextos en los que se lleva a cabo”. Quizá, pudiera servirse de muestra la misma definición que da la Federación Internacional del Trabajo Social (FITS):

“El trabajo social es una profesión basada en la práctica y una disciplina académica que promueve el cambio y el desarrollo social, la cohesión social, y el fortalecimiento y la liberación de las personas. Los principios de la justicia social, los de derechos humanos, la responsabilidad colectiva y el respeto a la diversidad son fundamentales para el trabajo social. Respaldada por las teorías del trabajo social, las ciencias sociales, las humanidades y los conocimientos indígenas, el trabajo social involucra a las personas y las estructuras para hacer frente a desafíos de la vida y aumentar el bienestar” FITS-AIETS (2014).

Una definición que se observa, a priori, abstracta, abocada a la subjetividad de quien pretende adentrarse en la disciplina. Y precisamente por aquello de su carácter abstracto y subjetivo cualquiera podría darse cuenta de que en realidad el Trabajo Social puede verse (y hacerse) de diversas formas. Incluso aquella, que a ojos de mucho/as, pueda ser utópica o ideal y a otros u otras simplemente deseable y por tanto digna de materializar esfuerzos. Pero en esto ahondaremos más en el siguiente apartado.

Dicho aquello y al hilo con lo que parece ser uno de los vectores de esta investigación, parece interesante revisar la (primigenia) construcción genealógica de esta ciencia que no se justifica ni se autodefine de forma unánime. Para ello incluso podríamos remontarnos a las sociedades cazadoras-recolectoras o a las primeras civilizaciones (Ander-Egg, 1994). Pero si es que existe una época, que úne la bibliografía pertinente, donde se desarrollan los primeros antecedentes del Trabajo Social esa es la Edad Media, donde primaba la caridad, a través la limosna⁷⁶.

No obstante, pronto llegó la caída del Antiguo Régimen y la caridad evolucionó (interviniendo de forma incipiente la iniciativa privada y el Estado) primero hacia la acción benéfico-asistencial, con motivos moralistas y religiosos, y después a la filantropía, la versión secularizada de la primera, más laicizada y racionalizada, aunque de carácter cristiano (Ander-Egg, 1994).

Empezó el auge del liberalismo (en todas sus vertientes y a destacar la política) y la progresiva aparición del proceso de secularización con las revoluciones francesa e industrial, que además

⁷⁶ En esta época la Iglesia y el Clero era el estamento encargado de proveer a los pobres, en tanto que les administraba una limosna. En general, de dar caridad al “necesitado/a”, sin seguir protocolos o metodologías, salvando excepciones. El trabajo de San Vicente de Paul resultó innovador, emergiendo la idea de organizar la caridad (Ander-Egg, 1994).

fue configurando el canon científica positivista⁷⁷. Y con ello, empezó paulatinamente a sucumbir a una *asistencia social* organizada. Principalmente porque cambió la concepción de ayuda que en el feudalismo se presumía individual (asunto personal), comenzándose, con los problemas que trajo la modernidad -el capitalismo- (peste negra, éxodo rural o las guerras, por ejemplo), a tejer una preocupación colectiva por los problemas⁷⁸. Algunos ejemplos emblemáticos y precursores de esta nueva asistencia social organizada fueron Ozanam o el sistema Elberfeld. Propuestas que se concretaron y sirvieron de inspiración a Octavia Hill (estadounidense) para crear las Charity organisation system (COS por sus siglas en inglés). Que, a su vez, con la propuesta de Mary Richmond⁷⁹-estadounidense también- y su obra, así como con las Settlement House, sucumbieron en la institucionalización y profesionalización (esencialmente a través de la creación de centros de formación de personal), tecnificación y primitiva sistematización del Trabajo Social, entre finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX (Ander-Egg, 1994).

Más entrado el siglo XX, con el transcurso de las guerras mundiales y otros procesos sociales, culturales económicos y políticos, máxime, en el contexto de capitalismo industrializado y con una cuestión social más evidente, surgen importantes movimientos obreros, así como teorías y doctrinas como alternativa a la superación del capitalismo. Este hecho entre muchos, por un lado, marca un reacercamiento entre las ciencias sociales y el Trabajo Social. Así como por otro, motiva la creación de los Estados de Bienestar en Europa y el Trabajo Social y la intervención social⁸⁰ como motor. Generando un desarrollo mayor de los procesos que veníamos relatando se impulsaron el siglo pasado respecto al Trabajo Social, que deviene a grosso modo hacia una mayor selectividad, tecnificación y científicidad de la disciplina (Ander-Egg, 1994).

Pues bien, como hemos alcanzado a ver, los albores del Trabajo Social se pueden circunscribir en la lectura académica de la materia a Europa y Estados Unidos⁸¹. En Latinoamérica, dice Ander-Egg que de hecho (como asistencia social) se exporta desde Estados Unidos, primero vía Europa y desde los años cuarenta de forma directa (recuérdese que tras la segunda gran guerra cobra mayor protagonismo mundial).

⁷⁷ Referente al positivismo de Augusto Comte y el funcionalismo sociológico que representa Durkheim. El positivismo de Comte habla de la importancia que sean “científicos” o “intelectuales” quienes gobiernen sobre los fundamentos positivos (no religiosos) en vista de un “progreso indefinido” y en base a un orden que subyace en la división de trabajo de la sociedad capitalista en la fase industrial. De esta idea se nutre el funcionalismo sociológico, que considera que estos “intelectuales” son los garantes finales de la cohesión social, lema que utilizan diversos Estados para simultáneamente mantener su status social así como afianzar y desarrollar el sistema capitalista moderno (Illanes, 2007).

⁷⁸ La dimensión de aquellos problemas sociales, la cuestión social en definitiva, obligó a desplegar nuevas estrategias de intervención y también forzaron al Estado a asumir un papel más activo en la función de prestar asistencia a las víctimas del primer capitalismo (Ander-Egg, 1994).

⁷⁹ En 1897 Mary Richmond propone en la sesión anual de National Conference of Charities and Correction la creación de Escuelas de filantropía aplicada, refiriéndose a la necesidad de escuelas para el entrenamiento profesional de los Trabajadores sociales. El año siguiente, su propuesta se materializó, las COS de Nueva York comienza a implantar algunos cursos, lo que llamaron la primera escuela de Trabajo Social (Ander Egg-

⁸⁰ Nos referimos a intervención social como proceso planificado para la obtención de una transformación significada (significante) a la par que deseable (Muñoz, 2015a). Es decir, como un proceso que responde al deber de cambio social que le corresponde al Trabajo Social.

⁸¹ Cree que Ander-Egg (1994) que se origina en Europa aunque se institucionaliza en EE.UU.

Morales (2015) recoge que en realidad la historia del Trabajo Social en esta región comenzó precisamente en Chile, allá por el año 1925 con la Escuela de Trabajo Social⁸². Y que de hecho su creación se debió en gran parte a un viaje que hizo a Bélgica uno de los doctores que la impulsaron en busca de experiencias del ámbito del servicio social que pudieran replicarse en Chile. Más encima, es sabido que las directoras de ésta y otras de las primeras escuelas chilenas de Servicio Social fueron importadas directamente desde Occidente. Quizá por ello, Morales (2015) nos advierta de la indiscutible asunción de las tendencias positivistas y funcionalistas vigentes en aquellos años que surgen precisamente en Europa y que caracterizan el inicio de la profesión, junto con el sello del asistencialismo y la visitación⁸³.

Después, a partir de esta escuela chilena y coincidiendo con el pre-despegue industrial de la región surgen el resto de las escuelas de Trabajo Social en Latinoamérica entre 1925 y 1930, bajo principios, métodos y epistemologías angloamericanas y europeas (eurocéntricas). Si bien años después, surge como una impronta en Latinoamérica -compartida por el Trabajo Social internacional- el movimiento de la reconceptualización y su esfuerzo por alejarse del asistencialismo, lo que le dio un impulso a la profesión, así como la reposicionó en las ciencias sociales. Movimiento que probablemente, así como en definitiva la disciplina misma, fue (más) atenuado o subalternado con las nefastas consecuencias de las dictaduras que se dieron en esta zona del Sur ya entrados los setenta y gran parte de los ochenta, que de facto en Chile supusieron la pérdida de rango universitario, impariéndose solo el Trabajo Social en institutos profesionales (y no universidades como previamente se hacía) (Morales, 2015).

Luego, respecto a lo indígena, recordando el epígrafe 2.2. (Contexto institucional), podemos suponer que al menos una gran parte del Trabajo Social (institucionalizado) en Chile no ha estado a la altura⁸⁴, por lo menos por aquello de que la Política Indígena, quizá por subyacere intervenir en la lógica (neo)liberal, imperial y en definitiva en el modelo del sistema-mundo y la sociedad de mercado, no parece haber satisfecho, si quiera en una medida aceptable, las demandas de los pueblos originarios, recalando su reconocimiento.

⁸² Sus orígenes destacan por su marcado carácter sanitario, ya que esta Escuela estaba al amparo de la Junta Nacional de Beneficencia de Santiago, que velaba por el funcionamiento de los hospitales público y de hecho fue impulsada por dos doctores (Morales, 2015)

⁸³ La visitación, como una herramienta instrumental de la asistencia social, tuvo sus orígenes en la organización de la caridad en el siglo XIX que a su vez surge con los preceptos de San Vicente de Paul (Francia), las Hermanas de la Caridad (Francia) y los Lazaristas (Jerusalén). En realidad en el caso chileno, la visita “encontraba sus raíces en el sistema de inquilinaje colonial, en cuyo contexto la señora patronal “visitaba” a los peones que vivían en torno a su hacienda, desempeñando respecto de ellos una acción moralizadora,

asistencial y evangelizadora” (González, 2010; Morales, 2015:24).

⁸⁴ De hecho, a través de la revisión bibliográfica, se advierte que el Trabajo Social (institucional) no interviene con la cuestión indígena ni mapuche hasta que se consolidan las leyes indígenas y se crea el Programa Orígenes (véase el epígrafe 2.2 Contexto institucional). Precisamente criticadas por ser un esfuerzo de convertir (mercantilizar) lo indígena en un bien de mercado, en un nicho de donde el neoliberalismo saca provecho.

Porque hemos visto existió una construcción (homogeneización) del Trabajo Social en el mundo, así como de las ciencias sociales, bajo los mismo parámetros. En base a una epistemología hegemónica y por tanto al cientifismo-positivismo y a la idea, impuesta y más bien aparente de totalidad, referente a un mundo, una estructura social y una cultura homogénea (Quijano, 2000). Resultante en último término en que, en Latinoamérica, según Morales (2015), ésta ha sido constituida hasta el día de hoy como profesión, institución y/ o campo del Norte eurocéntrico (angloamericano) y colonial y, en consecuencia, como un lugar estrictamente funcional a ese orden. Que el tema indígena en nuestra ciencia, a pesar de que, recordando de nuevo la definición de ésta por la FITS-AIETS (2014), dice estar -al menos- "respaldada por los conocimientos indígenas", es como mínimo un asunto secundario. Y lo mismo ocurre en su praxis, en la intervención social.

Si recordamos aquello de que generalmente los procesos de intervención social se desempeñan en instituciones diversas que implementan o evalúan políticas sociales en determinados territorios (locales, nacionales, autonómicos), a través de la encomendación y financiación de alguna entidad (perteneciente al Estado, mercado o tercer sector) es imposible no advertir que más que ser neutra, el Trabajo Social y la intervención en lo social están siempre teñidas de ideología (Muñoz 2015a). Teñidas de las ideas positivistas y estructuralistas-funcionalistas en que se basa la sociedad dominante en primer término, quizá también del paradigma civilizatorio. En definitiva, de una idea donde lo indígena, lo otro, no es más que otredad, visto incluso como algo pintoresco. Una forma de excluirlo, negando finalmente los derechos inherentes a su calidad de pueblo.

De hecho, este mismo esquema que hablamos confiere esa significación de secundaria, subalterna a la cuestión indígena se reproduce en los círculos universitarios que replican similares estructuras de dominación hacia ese "otro" subalterno.

Así aparecen la violencia epistémica través de el **epistemocidio de los saberes originarios**⁸⁵ por un lado y el **racismo epistémico** por el otro, que evidencia la supremacía de la episteme hegemónica donde el conocimiento indígena se entiende como mero objeto de estudio (Rivera y Sepúlveda, 2011; Pozo, 2014).

Además del epistemocidio y racismo epistémico en el campo de la intervención social podemos identificar cierto **imperialismo profesional**. "La lógica positivizada, racional, (neo)liberal y tecnocrática fue y sigue siendo transferida desde Europa y Angloamérica hacia los países del Sur Global, a través de la importación de programas de estudio, certificación profesional, evidencias de investigación y bibliografías sobre intervención social para profesionales de las ciencias sociales, en un espacio geopolítico que hoy constituye una «nueva colonia»." (Muñoz, 2015a: 271). ⁸⁶

⁸⁵ El concepto "epistemocidio de los saberes indígenas" es utilizado por De Sousa Santos (2010) para referirse a la destrucción de conocimientos propios causada por el colonialismo occidental en su crítica al pensamiento abismal (pensamiento moderno occidental).

⁸⁶ Por otro lado el vestigio de la episteme dominante se está viendo reforzada por las organizaciones supranacionales como el Banco Mundial, que también participan en el diseño y la implementación de procesos de intervenciones sociales, donde éste es otro factor que configura un escenario monocultural funcional al neoliberalismo (Mignolo, 2011; Sewpaul, 2013; Muñoz, 2015)

A lo anterior se suma que, como mencionan Pereyra y Páez (2017:4) en la misma formación profesional de grado (Trabajo Social) “operan procesos de producción y reproducción rutinarios de praxis basados en una racionalidad occidental dominante e indolente” a través de la cual en una misma dinámica se desarrollan dos mecanismos que operan de forma interrelacionada en los procesos de enseñanza-aprendizaje.

Por un lado, está el mecanismo referido a la *dependencia de conocimientos científicos sociales eurocentrados*⁸⁷ que evidencia una dependencia estructural en cuyo funcionamiento y reproducción se aprecian asignaturas, debates, referencias, por ejemplo, de distintos aspectos de la política, la economía o el propio capitalismo o la lucha de clases, pero no de la organización, cartografía o clasificación colonial-imperialista. Con la grave consecuencia de que, en este caso Latinoamérica u otras regiones periféricas (neo)colonizadas naturalicen que el mundo (neo)liberal occidental -con sus alternativas eurocéntricas y autores/as occidentales- sea lo único existente o pueda existir (Pereyra y Páez, 2017).

Por otro lado, y de manera articulada, encontramos el mecanismo de *dependencia referido a la pedagogía bancaria*⁸⁸.

Los procesos de enseñanza-aprendizaje se basan en una pedagogía que se percibe establece una relación colonial con otras pedagogías, como la crítica, la constructivista o la indígena, entre muchas otras. Lo hace en tanto que las produce como ausentes, inútiles y desperdiciales. Además la pedagogía bancaria -en que se debe ejercitar docencia y alumnado en Trabajo Social- funciona como una “praxis de imposición basada en una racionalidad vertical que trata a los/as educandos/as como objetos que deben ser llenados por el saber de quienes son referidos como los/as dueños/as de la verdad”; es decir, los y las educadoras y así como los autores/as que figuran en las referencias bibliográficas (Pereyra y Páez, 2017:6).

De esta forma esta pedagogía se concibe a partir de dos vías conexas e interrelacionadas: la “transferencia de conocimientos mediante la clase expositiva” y la “lectura memorística y no

⁸⁷ En este caso conocimientos científicos sociales eurocentrados “no se refiere a todos los modos de conocer de todos los europeos y en todas las épocas, sino a una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobre imponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo” (Quijano, 2000: 218).

⁸⁸ *Bancario* en el sentido de la pedagogía bancaria, hace referencia, metafóricamente a banco de datos. Las principales características y consecuencias de la educación bancaria tal como lo analiza Paulo Freire en “Pedagogía del Oprimido” son las siguientes: “-El educador es siempre quien educa; el educando, el que es educado;-el educador es quien sabe; los educandos, quienes no saben;-el educador es quien piensa, el sujeto del proceso; los educandos son los objetos pensados; -el educador es quien habla; los educandos, quienes escuchan dócilmente;-el educador quien disciplina; los educandos, los disciplinados;- el educador es quien opta y prescribe su opción; los educandos, quienes siguen la prescripción;- el educador es quien actúa; los educandos son aquellos que tienen la ilusión de que actúan en la actuación del educador;-el educador es quien escoge el contenido programático; los educandos, a quienes jamás se escucha, se acomodan a él; -el educador identifica la autoridad del saber con su autoridad funcional, la que antagónicamente opone a la libertad de los educandos; son éstos los que deben adaptarse a las determinaciones de aquél;- finalmente, el educador es el sujeto del proceso, los educandos, meros objetos.” (Freire, 1970: 78; Pereyra y Páez, 2017)

creativa de los textos de referencia". A partir de lo cual se constata la obligación para el alumnado de estudio mecánico y repetitivo⁸⁹ (Pereyra y Páez, 2017).

Resultado de todo, se va tejiendo y reproduciendo el ethos colonialista de las ciencias sociales y el Trabajo social y la intervención social en concreto, divisándose en la propia naturaleza de éstos (en su forma hegemónica) una de las máximas expresiones de dominación de la matriz colonial. Quizá por ello Muñoz (2015a) nos advierte que los modelos de intervención que se han adoptado en Chile están basados en propuestas teóricas, experiencias europeas y angloamericanas, mientras se han ido generando diversos procesos relacionados aquella violencia epistémica que hablábamos. Fundamentalmente hacia lo indígena, el saber otro, que acaba relegado, silenciado o negado como pasa en el caso de lo mapuche.⁹⁰

En este marco Rivera y Sepúlveda (2011) nos hablan de que lo mapuche es tratado en la academia como objeto de estudio "a imagen y semejanza del Estado que, a su vez, las trata e interviene como objetos de desarrollo" - que no sujetos- en la praxis⁹¹ (Rivera y Sepúlveda, 2011: 115). Lo que además de evidenciar la negación de los mapuche como pueblo, sujeto y actor (primario) -co-presencia en último término- pone en entredicho la necesidad de reflexionar acerca del trasfondo de la intervención social. Sobre todo, por aquello de que, en la praxis, al relegar la investigación a intereses del mercado se da un desajuste entre lo que tiene lugar como práctica legitimada y las necesidades de estos grupos (indígenas) considerados por la ciencia moderna como objetos de estudio.

Es por todo aquello que, como Rivera y Sepúlveda, partimos en esta investigación de la propuesta decolonial e intercultural, intentando repensar la noción de intervención en nuestra profesión. Porque ésta ha demostrado habilitar un movimiento que esconde una praxis colonial en el Trabajo Social donde subyace una "inferización, descredibilización, respecto del saber y la experiencia de los sectores populares" e indígenas en última instancia en contraste con los saberes científicos del Trabajo Social. Y esto, pese al llamado a la participación activa que tiene gran parte de los enfoques de la intervención profesional en Trabajo Social (Pereyra y Páez, 2017: 3).

⁸⁹ En este sentido, la formación profesional anclada fundamentalmente a este tipo de pedagogía enseña solamente a obedecer, a ser oprimido, ya que "... su tónica reside fundamentalmente en matar en los educandos la curiosidad, el espíritu investigador, la creatividad. Su 'disciplina' es la disciplina para la ingenuidad frente al texto, no para la posición crítica indispensable" (Freire, 1984: 48; Pereyra y Páez, 2017)

⁹⁰ Muñoz, G. (2015a). Intervención social en contexto mapuche y descolonización del conocimiento. *Tabula Rasa*, (23), pp 267-287.

⁹¹ La academia y el Estado así como el mercado forman parte, aunque en distintas posiciones y con diferentes roles, de las mismas estructuras de poder y mecanismos de dominación que se ejercen sobre los pueblos indígenas. En realidad la academia así como el Estado responden funcionalmente a la lógica impuesta por el mercado. En el ámbito científico la primera es la encargada de generar los conocimientos que usará y aplicará el segundo en el ámbito sociopolítico, en una perspectiva coherente a la reproducción de un modelo que ellos llaman "sociedad de mercado". Esto significa que "*la academia termina siendo una suerte de prestador de servicios funcional a las políticas públicas implementadas desde el Estado*" quedando la investigación como una actividad sometida a intereses mercantiles y las líneas temáticas que de ellos se despegan. Así, consecuentemente se da un desajuste entre lo que tiene lugar como práctica legitimada y las necesidades de ciertos grupos considerados por la ciencia moderna como objetos de estudio (Rivera y Sepúlveda, 2011)

4. Hacia una intervención social otra. La intersección del “Trabajo Social Emancipador”, el pensamiento decolonial y la interculturalidad

A partir de la clasificación de Martínez y Agüero (2018) apostaremos por el “Trabajo Social Emancipador”. Como marco para, en intersección al pensamiento decolonial y la interculturalidad, decolonizar el saber y promover una ecología de saberes que resulte a través de la praxis decolonial en una intervención social otra. Y como resultado lograr cierto reconocimiento a los pueblos indígenas, mapuche y promover la co-presencia en definitiva.

Tras ello expondremos y analizaremos la experiencia de la FDTE como ejemplo más ilustrativo de esta praxis e intervención de Trabajo Social que defendemos, como prueba de que es posible desarrollar éstas.

Antes hablamos de la definición de Trabajo Social por la FITS-AIETS en primer lugar para evidenciar la ambigüedad de subjetividades que despierta y en segundo lugar, para hablar de una contradicción. Contradicción que hace referencia a que a pesar de “respaldarse por conocimientos indígenas”, como una expresión más de la colonialidad del poder (Quijano, 2000), del saber (Lander, 2000) o incluso del ser (Mignolo, 2011) como ciencia perpetradora, estrictamente funcional al orden capitalista en definitiva, el Trabajo Social (hegemónico) generalmente ausenta la cuestión indígena. Y si es que trabaja o interviene para sobre ella precisamente lo hace bajo un esquema colonial e imperial, fomentando su carácter de Otredad y subalternidad. Ahora, todavía es más contradictorio si advertimos que en esta misma definición, líneas antes, se apela al “respeto por la diversidad” FITS-AIETS (2014). Cabría así preguntarse cuál es la significación que adquiere esta ciencia en términos de diversidad o incluso, pretendiendo abrazar una incógnita más ambiciosa, respecto de la **interculturalidad** como modo de gestión de la diversidad, como superación del multiculturalismo -neoliberal⁹². Y si es posible que estas se toleren y/o materialicen si no se da previamente el reconocimiento de los pueblos indígenas⁹³ y se pone en valor la co-presencia.

⁹² En primer lugar diferenciamos el concepto de multiculturalismo del de multiculturalidad, conteniendo el primero una carga significativamente mayor en términos ideológicos. La *multiculturalidad* se sitúa en un nivel descriptivo como la constatación de la diferencia cultural que se constituye como hecho histórico y social, como la confluencia en un lugar y tiempo específicos de conglomerados sociales con diversidad de expresiones culturales. Por su lado este autor cree que el *multiculturalismo* se refiere a las respuestas y proyectos orientados a gestionar dicha diversidad empírica y creciente de las sociedades modernas. En segundo lugar, distinguimos multiculturalismo e interculturalidad. Sobre todo por aquella crítica que se le hace al primero que tiene que ver con su asociación a la gestión estatal y supraestatal de la diversidad y las políticas identitarias en clave liberal, por ser parte de una estrategia de dominación cultural que configura un imaginario al que no afectan los particularismos, universal. Así *interculturalidad* surge como un proyecto, que necesariamente no deja de ser un proyecto político o desgubernamentalizado pero que se fundamenta como parte de un proyecto “otro”, no acotado a interrelaciones ni a los marcos de las “políticas identitarias” o del relativismo cultural discutidos en el contexto norteamericano o eurocéntrico como ocurre con el multiculturalismo (Navarrete, 2018).

⁹³ Porque, como recoge Fraser (1997), ajustándose a la cuestión indígena, existen dos tipos de injusticias. Las socioeconómicas, que tienen que ver con la explotación y marginación económica; y las culturales, relacionadas con el dominio cultural, el no reconocimiento y la intolerancia, justamente aquello que venimos relatando a lo largo de este trabajo. Y si bien la redistribución se advierte como la solución a las primeras, el reconocimiento parece sino la clave, una respuesta agonista para este tipo de injusticias

En realidad, ya decíamos que no existe una manera única de entender o hacer Trabajo Social, sino múltiples y diversos modos y formas. Existe un punto de destacable relevancia que nos permite identificar dos grandes posturas en el trabajo social: la continuidad o ruptura del orden social. Lo que veníamos relatando acerca de esta disciplina en los epígrafes anteriores, podría encuadrarse en la primera, direccionándose “al control social, el mantenimiento del status quo y la reproducción del orden social (...) a través del positivismo y la colonialidad de saberes”. La denominada *epistemología oficial*, con sus características “fragmentación del conocimiento, a-historicidad, objetividad, universalidad, negación de saberes populares y anatopismo” (Martínez y

Agüero,

2018:105-106).⁹⁴

Ahora bien, está la otra orientación, la que nos trajo precisamente a este punto. Aquella que apunta a la comprensión, interpretación y crítica del orden social con el objetivo último de interpelarlo, transformarlo, romper con él. Se basa en un saber situado, transdisciplinario, intersubjetivo, decolonial y rescata los saberes populares y el conocimiento de los grupos oprimidos. Es la llamada *epistemología otra* (también epistemología del Sur). Allí donde situamos el “*Trabajo Social emancipador*”⁹⁵, el marco de esta investigación que busca reflexionar acerca de nuestra noción de intervención social.⁹⁶

El “*Trabajo Social emancipador*” apunta a desentrañar cómo se construye el orden social. Y lo hace desde la perspectiva feminista, anticapitalista y decolonial. Quizá por ello hayamos decidido desarrollar como marco teórico inmediato en especial esta última (que no significa que no tengamos en cuenta las otras dos sino especialmente ésta como cierta convergencia entre las anteriores)⁹⁷, para contribuir al avance de este Trabajo Social que parece si, recordando de

culturales. Constituyéndose como el primer escalón para la diversidad y la interculturalidad. Como la baliza hacia un Trabajo Social realmente emancipador y empoderador.

⁹⁴ En esta gran postura de continuidad del *status quo* ubicamos cuatro modos de hacer Trabajo Social: I) “Trabajo Social tradicional”, basada en la caridad y la filantropía; II) “Trabajo Social sistémico y funcionalista” que percibe los conflictos sociales como formas de desviación, disfunción y/o anomalía; III) “Trabajo Social tecnocrático”, relacionado a la gerencia social y con un “fuerte sesgo en la instrumentalidad de la intervención social”; y IV) “Trabajo Social clínico” y terapéutico”, que tiende a la psicologización de los problemas sociales y acentúa destacablemente el caso individual (Martínez y Agüero, 2018).

⁹⁵ En la segunda postura, dicen Martínez y Agüero (2018), además del “Trabajo Social emancipador” encontramos el “Trabajo Social hermenéutico”, que esencialmente se sostiene en la interpretación de los fenómenos sociales; y el “Trabajo social crítico”, con esa impronta marxista, enfocada en la cuestión social, entendida como contradicción entre capital y trabajo.

⁹⁶ Martínez, S. y Agüero, J. (2018). “El Trabajo Social Emancipador como aporte a los procesos de decolonialidad”. En Meschini, P. y Hermida, M.E (Ed.) *Trabajo Social y decolonialidad: Interacción y perspectiva: Revista de Trabajo Social*, 8(2) (pp 103-119)

⁹⁷ El pensamiento decolonial o decolonial (latinoamericano) surge en los noventa como una propuesta crítica frente a las teorías críticas europeas -fundamentalmente la teoría de Frankfurt-. Cuestiona si realmente dichas teorías son pertinentes y deberían regir el proyecto latinoamericano de modernidad/colonialidad principalmente por aquello de su eurocentrismo y por ser un engranaje de la red de poder de una sociedad de mercado imperialista/colonial. Deriva de autores/as que de hecho hemos ido citando previamente en esta nuestra investigación como Castro-Gómez, Maldonado-Torres, Quijano, Mignolo, De Sousa Santos, González-Casanova o Lander, a quienes se suman muchos y muchas otras. A veces desde una perspectiva antisistémica y otras de corte más reformista -precisamente por el carácter no monolítico del pensamiento- se busca “el reconocimiento de la herida colonial y la denuncia del eurocentrismo, el patriarcado, la economía extractiva y el canon neoliberal” que enmarcan las vidas

nuevo la definición por FITS-AIETS (2014), “promueve el cambio y desarrollo social” de los oprimidos/as, en especial sectores indígenas. Porque nos posibilita entender las relaciones de poder-dominio en el espacio-tiempo, aquellas que se desprenden del proceso de construcción del orden social en el mundo y en la saqueada región latinoamericana, donde situamos gran cantidad de poblaciones indígenas y aquellas mapuches en concreto. Y de esta forma “superar la matriz histórica-colonial del poder y liberar a los sujetos subalternos de esa matriz” transformando el *status quo* a través de procesos de emancipación social que implican después del reconocimiento, la “construcción de sujetos sociales, mundos de vida, procesos identitarios, lazos sociales y ciudadanía” (Martínez y Agüero, 2014: 2010). Lo que resume la propuesta de De Sousa Santos como propender la justicia cognitiva y epistémica, requerimiento más que necesario para lograr la justicia social.⁹⁸ Y se traduce en un cambio de rumbo de la epistemología oficial, dominante, a una epistemología otra, una **ecología de saberes**: “donde el saber científico pueda dialogar con el saber laico, con el saber popular, con el saber de los indígenas, con el saber de las poblaciones urbanas marginales, con el saber campesino, con el saber tradicional” y donde “no hay ignorancia ni saber en general o en abstracto. Toda ignorancia es ignorante de un cierto saber y todo saber es la superación de una ignorancia particular, en un diálogo de saberes y conocimientos, incluidos los científicos.” (Ayestarán y Márquez, 2011: 13) Porque solo a través de una ecología de saberes los disciplinados y disciplinadas en lo social, comprometidos/as con su tiempo y su realidad histórica, serán capaces de construir con otros *mundos de la vida*⁹⁹, que sirvan de sentido y fundamento para las intervenciones y prácticas sociales y la construcción de proyectos de vida allí donde tenga lugar su acción (Pereyra y Páez, 2017).

Sea como fuere, hay una razón de peso que nos permite obviar el modo condicional acerca del cambio a un intervención Y Trabajo Social otros (“Trabajo Social Emancipador”, a una ecología de saberes, el giro decolonial y a una interculturalidad crítica, es precisamente el hecho de que frente a los dispositivos que constituyen la colonialidad que hemos descrito, han surgido con insurgencia y creatividad gran cantidad de experiencias del pensar y del hacer de distinta índole, medida, orientación y origen, que con el denominador común de la decolonialidad han hecho

humanas así como se pone en cuestión la epistemología hegemónica para poner en valor un pensamiento otro (Muñoz, 2015a: 269).

⁹⁸ Para De Sousa Santos esta justicia la provee el pensamiento posibesimal. Como una ecología de saberes se presupone la idea de una diversidad epistemológica del mundo, reconocer una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico. Esto implica renunciar a cualquier epistemología general. A lo largo del mundo no solo hay muy diversas formas de conocimiento de la materia, sociedad vida y espíritu sino también muchos y muy diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento y de los criterios que pueden ser usados para validarlos (De Sousa Santos, 2010).

⁹⁹ En este caso *mundo de la vida* confiere la significación que tiene en los países latinoamericanos/caribeños, difiriendo del que se construye en Europa. Las diferencias se dan respecto al rechazo del capitalismo europeo y norteamericano configurado mundialmente como sistema dominante, así como, esencialmente, en “el rechazo al orden social, político, económico y cultural construido por los colonizadores europeos y norteamericanos que invadieron las tierras del Sur global e implantaron como hegemónicos sus mundos de vida, valores, ideologías y prácticas culturales, excluyendo, sumergiendo y aniquilando la diversidad y riqueza de los modos de vida, concepciones del mundo y culturas autóctonas de los pueblos originarios en ellas” (Martínez y Agüero, 2018: 111).

emergen interacciones que confluyen en diversos procesos de emancipación social (Meschini y Hermida, 2018).

Por aquello que éste es el objeto de nuestro estudio, nos centraremos precisamente en las **praxis decoloniales del Trabajo Social**, como movimientos de pensamiento y acción que desde la diversa naturaleza de la disciplina promueven o facilitan una ecología de saberes que da sentido a nuestro actuar en pro de la transformación de las realidades injustas del capitalismo y colonialismo modernos¹⁰⁰. Y lo haremos a través de la propuesta de Pereyra y Páez (2018) que concibe la intervención como *intervención mutua* en tanto ésta es siempre el resultado, se quiera o no, de “relaciones sociales objetivas y subjetivas que se desarrollan en la co-presencia, o bien, en la distancia del tiempo y espacio entre el Trabajo Social y los sectores populares, y que suponen acciones y reacciones de ambos lados, aunque con impactos diferenciados, y generadores de diferentes transformaciones”. Porque se desenvuelve como “reconocimiento, valoración y presencia del otro y la otra, con su real papel estelar y transformador, con su enorme validez, legitimidad, e importancia real de sus saberes y experiencias que impactan sobre el Trabajo Social en cada relacionamiento”. (Pereyra y Páez, 2018: 210-211).

5. La experiencia de la Fundación “Tierra de Esperanza” como praxis decolonial de Trabajo Social

Si existe una experiencia de intervención social en términos de praxis decolonial en contexto mapuche merecedora de nuestro estudio de caso esa es la que ha llevado a cabo una Fundación de la Región de la Araucanía, recordamos, tierra mapuche por excelencia. Esta es la Fundación “Tierra de Esperanza”¹⁰¹ que a partir de 2009 se plantea la construcción de un Equipo Intercultural (a partir de ahora EI). Sobre todo por aquella intrépida incógnita insoslayable: ¿es adecuado seguir implementando programas sociales financiados por instituciones que operan con modelos de intervención importados de Occidente (conductuales, basados en la evidencia

¹⁰⁰ Pereyra. E y Páez. R (2017). Hacia una intervención formación anticolonial en Trabajo Social. *Margen: revista de trabajo social y ciencias sociales*, (85). Recuperado de https://www.margen.org/suscri/margen85/pereyra_85.pdf (12/07/2020)

¹⁰¹ La Fundación “Tierra de Esperanza” se inicia en 1997 como una institución chilena de derecho privado sin fines de lucro con el fin de superar situaciones de vulneración de derecho grave y moderada que se den tempranamente, en la infancia y adolescencia, y proteger, apoyar y defender a los NNA y adultos significantes a quien afecten. Su misión coincide con la defensa de los derechos esenciales de aquellos y aquellas NNA que participen de la exclusión y vulneración social sin consideración de etnia, religión u opinión política, brindándole -con afecto y conjuntamente con su familia y la comunidad- una atención especializada y comprometida en asegurar la calidad de vida que permita a éstos/as encauzar su futuro. Desde Iquique a Puerto Montt han trabajado con más de cinco mil NNA especialmente en programas dirigidos a adolescentes en dificultades y sus familias; en programas de reescolarización con poblaciones vulnerables, así como en programas de rehabilitación del consumo de drogas y de la conducta infractora de ley. Todo a través de las áreas de protección de derechos, educación, responsabilidad penal juvenil y tratamiento de consumo de drogas. Y esto, añadiendo su particular y referente enfoque multicultural (decolonial) en su praxis, donde destaca el Equipo Intercultural. Para lo anterior cuenta con financiación privada aunque mayormente sus fuentes son públicas, destacando el Servicio Nacional para la Prevención y Rehabilitación del Consumo de Drogas y Alcohol (SENDA), el Servicio Nacional de Menores (SENAM), el Ministerio de Educación y el Ministerio de Desarrollo Social (FDTE, 2016).

o enfoques del riesgo social y derechos) con nuestros sujetos de atención, del Sur global, indígenas, mapuche? (Muñoz, 2015a).

Hay un hecho que indudablemente parece motivó el cambio de rumbo epistemológico y metodológico de esta institución. Una situación en la que una niña parecía presentar problemas de ansiedad con graves consecuencias (insomnio, ahogos, pérdidas de peso), según la madre, debido a que había fallecido hacía poco su abuela, a quien era muy apegada, y no había podido despedirse de ella (Muñoz, 2015a).

El protocolo para seguir, hubiesen dicho los manuales de intervención occidentales, sería derivar a la niña a un profesional psiquiatra, en caso de que la dupla, en especial el o la psicóloga lo creyera oportuno. Pero lo cierto es que desde esta fundación se quiso escuchar y valorar a las usuarias (madre e hija) y su cultura, mapuche, haciendo válida su petición de contar con la intervención de una “Machi” y realizar un “machitún” (véase epígrafe 2.1.3. El rostro actual de “la gente de la tierra”) para que la menor pudiese despedirse de su abuela. Con esta solicitud que de hecho fue aprobada con mucho éxito, pues la niña dejó de presentar los problemas iniciales, se generó toda una situación que revirtió en una reflexión del equipo profesional acerca de la necesidad de intervenir de una forma diferente, en este caso con los NNA y adultos/as blanco.¹⁰²

El caso reveló que la cultura (mapuche) de los y las sujetos de atención había sido invisibilizada por los y las profesionales, que faltaba formación en ese sentido y como consecuencia se vulneraba todavía más a los y las sujetos de atención; produciéndose finalmente, reiterando las palabras de Rivera y Sepúlveda (2011) un desajuste entre la práctica legitimada y las necesidades de los niños/as y adolescentes. Así buscaron la asesoría de expertos/as mapuche (profesionales y no profesionales) y adoptaron la actitud decolonial para finalmente formar el EI en el año 2009 con un representante de cada proyecto de intervención de la FDTE presente en la región (Galindo, 2010) (Muñoz, 2015a).

Creían que debíanemerger una praxis decolonizadora porque reconocer e incluir el conocimiento de los usuarios/as, esto es, adoptar el enfoque de interculturalidad, demostraba más efectividad en la intervención. Pero también porque creen debe ser imperativo ético en todo proceso de intervención considerar y tolerar la cultura y tradición de los y las sujetos de intervención, en este caso mapuche, añadiendo las particularidades que presenta cada caso o grupo humano (Muñoz, 2015a).¹⁰³

¹⁰² Muñoz, G. (2015a). Intervención social en contexto mapuche y descolonización del conocimiento. *Tabula Rasa*, (23), pp 267-287. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/396/39643561013.pdf> (30/03/2020).

¹⁰³ En este caso dice Villablanca (2013:7) -trabajador social y director del Proyecto “Afectos” de la FDTE- que la institución tuvo que construir una definición de Interculturalidad para orientar esta praxis. Ésta fue asumida como “la interacción entre culturas basada en el respeto de sus tradiciones, ritos, normas, valores y elementos relacionados con sus creencias, teniendo en consideración el intercambio de conocimiento basado en el diálogo y respeto del otro”. A este respecto cabe señalar la construcción de un Código Deontológico que ofrece a los equipos de FDTE una pauta de conducta para la práctica intercultural a partir de esta significación y que con el tiempo ha derivado en la idea de ética intercultural (Villablanca, 2013).

De esta forma el equipo desde el principio ha querido marcar la diferencia con la lógica que sigue la política social y Trabajo social hegemónicos, pensando la intervención social desde la historia cultural de sus usuarios/as.

La comprensión histórica entorno a los NNA mapuche ha resultado en la identificación de aspectos que veíamos en el epígrafe de contextualización, la violencia estructural y sistemática que viven las comunidades mapuche, así como el correspondiente estigma y discriminación que le acompaña y de hecho trasciende las esferas institucionales del Estado. Por demás se constata que las identidades mapuches han sido marcadas por un tránsito migratorio campo-ciudad, con efectos positivos y negativos en la cosmovisión familiar construida, ante el mencionado ofrecimiento de Occidente de compartir cierta cultura homogénea en torno a una idea única de desarrollo y “nación” (Villablanca, 2013).

En realidad, respecto a cómo afectan estos factores a él o la sujeto de intervención o lo que es lo mismo, cómo se traduce esta violencia y discriminación en su vivencia personal y se configura su identidad, se cree que en su heterogeneidad media el acercamiento, la adaptación y la subordinación de aquella cultura homogeneizante, dominante. Asimismo, se han perdido referencias de identidad mapuche además de por las transformaciones devenidas por el tiempo, por los esfuerzos en los procesos de aculturarse, desvincular y disociar culturalmente al mapuche (Muñoz, 2015a).¹⁰⁴

Para llegar a esta comprensión histórico cultural el EI destaca la importancia de la forma de generar el vínculo con él o la usuaria, que desde su visión debe fundarse en el reconocimiento del otro/a como “ser humano actual, portador de historia y diferencia”.¹⁰⁵ Y a partir de ahí en la idea de complementariedad, justamente proclamada por la cultura mapuche, colaborando con “la relocación del poder teniente a la simetría” (Muñoz, 2015a: 278).

Se trata de construir, tras la aceptación previa y el reconocimiento del usuario/a, una relación horizontal y basada en la complementariedad donde él o la último/a es parte activa -con sus correspondientes roles en la intervención- y valorada por tanto como tal por los y las profesionales y la institución para sobre la que trabajan. Con ello, además, se busca que les sirva a los usuarios/as como modelo para que no se sientan inferiores en otros lugares, pues ya se sienten valorado/as en el microespacio de la intervención (Muñoz, 2015a: 277-278) como personas (sujetos de derecho) y niños/as y adolescentes, pero también como mapuche.¹⁰⁶

Al final para ellos y ellas la cultura y cultura mapuche específicamente es un potencial, un factor protector que debe reconocerse y descubrirse por parte de los y las profesionales para generar estrategias de intervención (Muñoz, 2015a). Así, se han incorporado distintas perspectivas, tácticas y herramientas de intervención en la praxis decolonial de la FDTE que ponen en su lugar

¹⁰⁴ Recordamos que a diferencia de la intervención que se plantea el EI las tradicionales intervenciones sociales se apegan a modelos conductistas, positivistas que consideran al usuario/a como objeto actual, individual y sujeto a un problema que constituye la demanda o motivo de ingreso (Muñoz, 2015a)

¹⁰⁵ Refiere un miembro del EI que no se trata de solo saber cómo es su cultura, es decir, no se necesita solo conocimiento, se necesita reconocimiento (Muñoz, 2015a:277).

¹⁰⁶ El apoyo psicosocial que brindan tiene un rol que genera un contexto donde se valoran conocimientos del sujeto respecto a historias, mitos y tradiciones, rescatada de las familias y sus relaciones significativas. Estas historias que se comparten pueden pertenecer a individuos y/o comunidades (Villablanca, 2013).

la cultura mapuche a través de la interculturalidad. Por ejemplo, en los programas de “Diagnóstico Ambulatorio” se ha construido un protocolo de trabajo con familias centrado en la pertinencia cultural. También se han implementado los módulos interculturales (talleres de trabajo) para los equipos profesionales y jóvenes sancionados por la Ley de justicia juvenil donde se trabajan valores de la cultura mapuche: respeto, trabajo conjunto, conocimiento y normas. Y por supuesto, está la incorporación de una “Machi” en uno de sus programas y el “Meli Folil Kúpalme” en muchos otros.

Desde la FDTE se ha incorporado la intervención terapéutica de una “Machi” con NNA privados de libertad o en tratamiento de rehabilitación de adicciones en el “Programa Ambulatorio Intensivo para jóvenes infractores de ley con consumo problemático de drogas” (Medio Privativo) PAI Newenche Chol Chol¹⁰⁷. Se trata de una “Machi” reconocida y validada por la comunidad vecina al centro privativo donde se desempeñan las intervenciones (Centro de Reclusión Cerrado Chol Chol) que realiza un diagnóstico de salud mapuche y en general coordina la intervención médica y psiquiátrica con los y las jóvenes.^{108 109} Además, hace falta considerar que en este programa además de a la comunidad¹¹⁰ se ajusta e incorpora a la familia, acerca de quien, considerando lo importante de los valores y la cosmovisión mapuche, en muchas ocasiones hace falta indagar respecto a las concepciones y explicaciones que dan a las dificultades que se dan en su seno, así como a las conductas de los y las jóvenes y así poder después construir cambios. En muchos casos las familias creen que las dificultades son un precio a pagar por malos actos de sus antepasados, bloqueándose, paralizándose o mostrando

¹⁰⁷ El objetivo de este programa es facilitar el acceso a una rehabilitación integral a los y las jóvenes infractores/as de ley con el propósito de promover la abstinencia o modificación del consumo y la disminución de la reincidencia del delito (Galindo, 2010).

¹⁰⁸ Entre otras, la fase de diagnóstico también cuenta con una persona profesional del ámbito del trabajo social, (psico)educación, psicología, medicina y psiquiatría por lo que el diagnóstico del menor o la menor es global, “relacionado con las sintomatologías biológicas, familiares y psicológicas que se sustentan en la complementariedad de ambas miradas (occidental y propia de la cosmovisión mapuche) (Galindo, 2010:81). Si bien parece se le confiere un papel especial a esta autoridad. Por ejemplo el o la profesional médica receta medicamentos en base al diagnóstico de la “Machi”. Como fuere, el diagnóstico de la “Machi” conlleva una observación (de orina, fotografías, carnet o vestimenta ante el “rewue” o árbol sagrado mapuche), preguntas sobre la vida familiar y de contrastación así como la determinación de un tratamiento que suele acompañarse de el “Lawén” o remedio mapuche (elaborado en base a té con distintas plantas medicinales según las afecciones requieran) una rogativa u oración (ante el “rewue” o en el mismo centro privativo) y una orientación con los pasos a seguir y recomendaciones para el menor o la menor (Galindo, 2010).

¹⁰⁹ Antes del diagnóstico se realizan talleres individuales o grupales que preparan la atención con la “Machi” y orientar e integrar los principales elementos de la cultura mapuche y cómo afectan y se aplican éstos según la vivencia del usuario/a (Galindo, 2010):

¹¹⁰ En este tipo de programas se cuenta como requisito de la intervención con la incorporación de la comunidad. Las comunidades mapuches consideran que la conducta delictiva debe rechazarse y sancionarse por último, por lo que la reinserción del menor es más compleja todavía. Así parece fundamental mantener reuniones con autoridades de la comunidad mapuche, definir y compartir las responsabilidades de trabajo y roles que asumirá el o la sujeto. A esto se añade la reunión conjunta entre la comunidad, familia y joven para la reparación del daño derivado de la conducta delictiva, reforzando el proceso de cambio y de reinserción (Galindo, 2010).

desesperanza ante la superación de problemas. Su abordaje desde la interculturalidad y la comprensión mapuche permite emerger nuevas formas de intervención y en ciertos casos activar a la familia por medio de la intervención de una autoridad validada, la “Machi” (Galindo, 2010) (Muñoz, 2015a).

Imagen 8: Intervención de la autoridad “Machi” en “Programa Ambulatorio Intensivo para jóvenes infractores de ley con consumo problemático de drogas”



Fuente: Galindo (2010). Recuperado de:
http://bibliodrogas.cl/biblioteca/documentos/CONTROL_CL_6545.PDF

Imagen 9: Intervención de la autoridad “Machi” en el “Programa Ambulatorio Intensivo para jóvenes infractores de ley con consumo problemático de drogas”



Fuente: Galindo (2010). Recuperado de:
http://bibliodrogas.cl/biblioteca/documentos/CONTROL_CL_6545.PDF

El último ejemplo es la herramienta de diagnóstico “Meli Folil Küpalme” o cuatro raíces de mi origen (familia). Elaborado por profesionales mapuche en la Universidad Católica de Temuco y aplicado en varios programas de la FDTE (incluido el mencionado anteriormente) este instrumento se configura como una “pauta de relación y protocolar mapuche” (Villablanca,

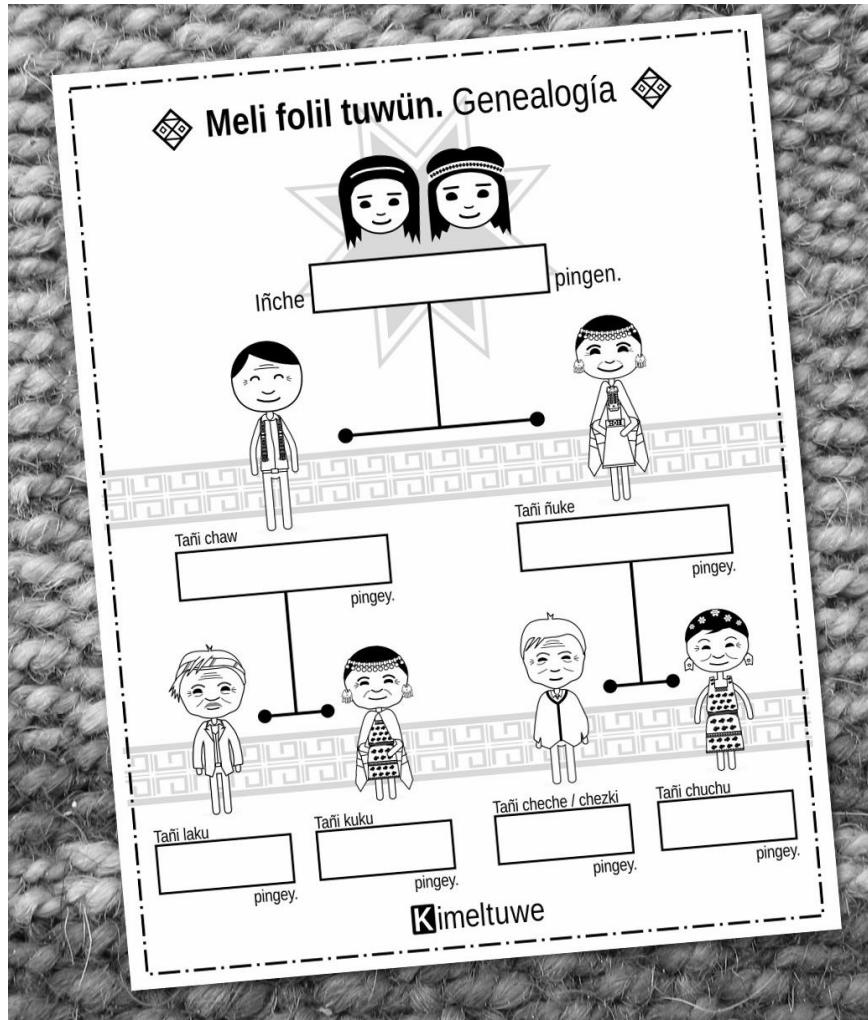
2013:3). Es incorporada a la “conversación protocolar mapuche” que llanamente se reduce en el esquema hegemónico disciplinar como entrevista, con el fin de conocer, arraigar en el proceso de intervención (apoyo) los códigos particulares de origen de él o la sujeto para fortalecer su identidad mapuche rescatando roles de sus ancestros/as y linaje. Para ello entrega aprendizajes y orientaciones, recordemos el carácter de complementariedad que busca el EI, primero al usuario/a y después a la persona profesional sobre el “tuwun” entendido como el lugar de origen, la relación con el entorno; sobre la su dimensión espiritual-territorial; y sobre la “küpal”, la dimensión familiar-comunitaria o interpersonal de él o la sujeto de atención para reconocer con él o ella estos los elementos que lo conforman como “che” o ser persona (Villablanca, 2013). Al recuperar lo vivido, un pequeño mapa sobre su historia, los NNA contemplan acercamientos culturales diferenciados que basculan hacia el arraigo o desarraigado según la situación de migración a la ciudad por ejemplo. A partir de aquí se constituye un vínculo virtuoso entre profesional y menor a partir de la empatía que permite fluctuar el proceso de forma bilateral, recíproca¹¹¹.

(Villablanca, 2013).

Con esta herramienta de rescate sociocultural los a veces novedosos horizontes expuestos a los y las sujetos ayudan a incentivar la posibilidad de diálogo con familia extensa o redes de apoyo propias del pueblo mapuche que surgen en la ciudad (grupos, farmacias, hospitales, farmacias, bibliotecas) o desde la institucionalidad “indigenista” como registro de calidad indígena, el Sistema de Seguridades y Oportunidades, las becas indígenas y otras redes del Estado que puedan reforzar sus capacidades y recursos desde su identidad (Villablanca, 2013).

¹¹¹ Los valores de la cultura mapuche como recordamos son la complementariedad, así como la reciprocidad que se desprende, es por ello por lo que Villablanca (2013:5) relata que “en el transcurso de la entrevista y posteriores encuentros, se han apreciado de parte de los/as entrevistados muestras de preocupación por la “persona” que los entrevistó, compartiendo alimentos e interesándose por la familia de ésta. Lo anterior se interpreta como agradecimiento a la acción realizada canalizado por la forma que la cultura da para expresarlo.

Imagen 10: Plantilla de la herramienta de diagnóstico “Meli Folil Kūpalme”.



Fuente: Kimeltuwe. Recuperado de <https://kmm.cl/materiales/meli-folil-tuwun/>

La aplicación de las distintas estrategias de intervención no sería posible sin una deslocalización del conocimiento en la figura de los expertos/as, profesionales formados/as en la universidad u otros centros de educación superior. En este caso el EI confiere a los “kimche” (sabios) este rol de experto pues como tal son validados y reconocidos gracias a la experiencia de vida y el conocimiento ancestral que han reproducido en la cotidianidad, lo que les permite asesorar a los equipos respecto a la pertinencia cultural en la intervención. Esta forma de inclusión de la comunidad en la asesoría de intervención es vista desde la perspectiva decolonial como un ejemplo de “desprendimiento de las formas tradicionales de intervenir que desafía el poder de la matriz colonial” (Wash, 2008; De Sousa Santos, 2010; Mignolo, 2011; Muñoz, 2015a)

Tampoco podría darse, además de la sensibilidad cultural de los y las profesionales de la institución, si no se diese un cierto carácter discrecional en su intervención. Porque aunque, sobre todo como dependientes de los fondos de financiación públicos, debe ejecutar proyectos de intervención diseñados a nivel central por el aparato estatal ante los que deben cumplir ciertas exigencias como los objetivos y los indicadores que se circunscriben a éstos cuentan con un pequeño espacio de discreción que han aprovechado para la innovación metodológica.

Respecto a los retos y dificultades que ha supuesto su praxis, están tienen que ver en primer lugar con las resistencias más o menos inconscientes tanto de los y las profesionales como de

los y las sujetos de atención. En el primer caso porque (i) muestran desinterés por la importancia de la cultura en el proceso intervencivo; (ii) tienen interés pero no tienen conocimientos sobre la cultura mapuche; o (iii) tienen interés y conocen la cultura pero no saben cómo poner en práctica su saber.

En cuanto a los usuarios/as los documentos analizados no ofrecen mucha información al respecto, es sabido que es un asunto que preocupa a los equipos de la FDTE (las resistencias a participar) pero no hay evidencias por ejemplo de cómo se sensibiliza (más allá de los talleres preparatorios para intervenir con la “Machi”) a los y las participantes en cuanto a la importancia de la cultura mapuche como patrón que ordena conductas desde su marco ético-moral (intercultural). Este tema es interesante para debatir, porque cabría preguntarse si de alguna forma FDTE puede estar imponiendo intervenir desde la pertinencia cultural a los NNA y adultos blanco, lo que atentaría, de forma paradójica, contra la diferencia cultural (Muñoz, 2015a).

En segundo lugar está el choque de culturas o lógicas chilena y mapuche que se produce en la práctica profesional. Por ejemplo, se habla de cierta encrucijada en que deben moverse los y las profesionales y que tiene que ver con que las lógicas tienen concepciones y opiniones distintas respecto a la exposición de los NNA a la violencia que decíamos sufre el pueblo mapuche. Para la cultura chilena digamos, es una negligencia de los adultos significativos que los pequeños/as presencien episodios de tal magnitud, pero los y las mapuche creen que éstos/as deben estar en el campo de batalla, aprendiendo haciendo, pues la defensa de su pueblo es algo en que tienen que estar presente siendo para ellos/as la negligencia del Estado, que debe terminar con la violencia institucionalizada de su pueblo. Entonces surge para el equipo profesional la cuestión de cómo proteger los derechos de los NNA mapuche: evitando su presencia en los conflictos o apuntando al Estado para que deje de generar violencia (Muñoz, 2015a).¹¹²

Por último, está aquello de que los fondos públicos y privados en que se sostiene su financiación no parece pertinente con desempeñar las intervenciones con pertinencia cultural, lo que implica una desmedida y solidaria carga extra de trabajo. Parece que esta praxis “no se ajusta a los parámetros del tiempo productivo neoliberal” para labores administrativas. Ni tampoco para el trabajo que suponen los procesos de “encuentro cultural y diálogo” entre profesionales y usuarios/as. De hecho, el tiempo en la cultura mapuche transfiere los fenómenos del ciclo de la naturaleza a las prácticas sociales lo que significa que los y las profesionales deben tomarse más tiempo del que plantea la intervención para adentrarse en la vida tanto familiar como comunitaria de los NNA. Además, no contemplan materiales básicos para la construcción de vínculos.

6. Conclusiones

Hace más de quinientos años el orden (neo)colonial sucumbió de la ambición de conquista y probablemente el afán por la codicia de las entonces clases dominantes de Europa y Asia. Latinoamérica, como la conocemos hoy, fue una de las regiones más afectadas, siendo sus

¹¹² El primer paso dice Muñoz (2015a) es reconocer que hace falta forma y reflexionar desde los equipos sobre este tipo de cuestiones en aras de construir protocolos de acción u orientaciones sobre qué hacer en distintas situaciones y casos que por sí solos son tan complejos y plurales.

gentes, ahora conocido/as como indígenas -quizá precisamente por el establecimiento del capitalismo imperial y sus significaciones categóricas- partícipe de diversos procesos de desposesión por parte de Europa. Como consecuencia, estos y estas “reche” han perdido sus territorios pero también lo que ha sido al menos una gran parte de su valor idiosincrásico, su cultura y su imaginario, convirtiéndose en minorías étnicas confinadas a reproducir los valores y la cultura hegemónica, en este caso occidental; perdiendo poco a poco su soberanía y cualquier posibilidad de autodeterminarse como pueblo, de hacer exigencia sus derechos.

Esto ha sido lo que definitivamente ha ocurrido con las poblaciones mapuche en las tierras del extremo Sur de Latinoamérica, ahora naciones chilena y argentina. En el caso de Chile han estado en un permanente estado de guerra y resistencia -a través de la lucha activa-, porque después de los españoles, sufrieron el colonialismo de sus burguesías nativas, principalmente a través de las política (post)reduccional; quienes además promocionaron la extraterritorialización y ocupación de otros colonos europeos como alemanes o suizos y la proliferación de monopolios de sus recursos naturales por ingleses/as y estadounidenses después. Por no hablar de la criminalización de su lucha mediante, entre otros, los montajes y espectáculos policiales y la censura; y la represión, que ha llegado a generar miles de presos/as políticos (muchas veces grandes autoridades mapuche) e incluso ha resultado en homicidios de Estado, estrategias amparadas en dispositivos de seguridad ad hoc como el Comando Jungla y las leyes de Seguridad del Estado y Antiterrorista.

Paralelamente, se ha invocado en sus “reche” la conciencia de pertenencia a la nación chilena (y con ello al imaginario occidental) con diversos métodos de aculturación, asimilación y deconstrucción y disociación cultural (destacando el saqueo de su patrimonio o la mutilación lingüística), sobre todo en ese gran porcentaje (más de la mitad) que se ha visto obligado a emigrar a las grandes ciudades con la diáspora urbana-“mapuche urbanos”-, motivado por los procesos anteriores así como por la propia naturaleza del capitalismo. Siendo víctima de la estigmatización y (endo)discriminación resultante de las ideas racistas y el paradigma civilizatorio inscritos en la cultura chilena. A lo que se suman otras consecuencias, tanto para estos “mapuche urbanos” que generalmente realizan trabajos invisibles precarizados, como para los que viven en las comunidades rurales, como la inestabilidad económica o la privación relativa y la desestructuración social.

Y es que en definitiva, el pueblo mapuche, como las poblaciones indígenas latinoamericanas, ha sido precipitado a la negación, de sus derechos y con ello sus necesidades básicas y demandas¹¹³, pero también de su propia esencia y cosmovisión.

Que la cuestión indígena permanezca, digamos, en la subalternidad, así como que la estructura colonial haya demostrado una indudable continuidad se debe a la situación de dependencia que se ha impuesto de la región latinoamericana y Chile en particular respecto a Occidente con el (neo)colonialismo. El triunfo del liberalismo y el cientifismo-positivismo han facilitado el largo proceso de colonización del saber e imaginario de los y las dominadas que esta situación de dependencia ha requerido. Lo que nos permite hablar hoy de la existencia de una epistemología

¹¹³ Quizá por ello ni si quiera en su halo más intervencionista los gobiernos chilenos han superado el multiculturalismo neoliberal y desarrollado una política indígena que trascienda los esfuerzos de contener el conflicto mapuche, dejando de lado los reclamos más emancipadores.

dominante que ha homogeneizado el mundo a través de una monocultura del saber y del rigor científico, donde no cabe lugar para él y la otra (colonizado/a, racializado/a, indígena), que en base al denominado pensamiento abismal (De Sousa Santos, 2010), está abocado a la exclusión radical tanto en términos de democracia, derechos humanos o “civildad” legal o política como en términos epistemológicos, de ahí que se elimine.

El Trabajo Social, ha sido no solo testigo, como disciplina que trabaja, sin ánimos de parecer reduccionista, con los y las oprimidas, también ha sido producto del capitalismo y su estructura y matriz colonial (Quijano, 2000), algo que vemos claramente en su configuración, en sus albores. Pues hoy sabemos que nació en Europa y se institucionalizó en Estados Unidos y desde esta ontología y sin pudor se exportó a América Latina.

Lo mismo ocurre en su desarrollo, por supuesto en su accionar, pues hasta el día de hoy, sigue alimentando(se) de la colonialidad desde ciertos sectores y ámbitos dentro de la multiplicidad y diversidad de formas que acoge y adopta. Basta con revisar las principales bases de datos de las ciencias sociales y la disciplina en particular, con ver la formación profesional, de grado en este caso, que se está ejerciendo a los y las futuras profesionales del Trabajo Social (y la pedagogía de quién les forma). Porque quizás por lo cual como ciudadana con pasaporte español que ha estudiado Trabajo Social en Europa haya generado la(s) incógnita(s) que motivaron esta investigación desde mi posición de intercambio en Chile, en la región Latinoamericana. Y es que la malla curricular universitaria no recuerdo encontrar más allá de algunas puntualizaciones, evidencias de la trascendentalidad del orden colonial/imperial y su negación de la co-presencia, concretamente sobre los indígenas. Tampoco de leer o indagar en el pensamiento latinoamericano ni alguno/a de sus autores, exceptuando por ejemplo la *pedagogía del oprimido* de Freire. Quizás porque esta disciplina se imparte de una forma estrictamente funcional a aquel sistema-mundo que se deviene de la colonialidad del poder. Y no es convenido que desde la posición privilegiada (europea-blanca) se abran debates que precisamente cuestionen el privilegio ni tampoco al fin y al cabo que surja la inquietud por un Trabajo Social, no sé si otro, pero sí más honesto con su definición por la FITS-AIETS. Porque parece que los círculos académicos, así como el Estado -cabe señalar que muchas veces el grado parece destinarse al Trabajo Social más institucionalizado- se relegan al mercado y sus intereses capitalistas/imperialistas, a la sociedad de mercado.

No obstante los esfuerzos de algunos/a docentes que, con intereses frustrados en mayor o menor medida, buscan ampliar nuestro horizonte, como estudiante de Trabajo Social he sido partícipe de la violencia y el racismo epistémico. Y como residente en Chile he podido sentir el eurocentrismo y la concepción de Occidente como (casi única) referencia -interpretarse a su gusto- incluida mi experiencia académica en la UTEM (gran parte de los y las autoras pertenecían al mundo occidental) y en la práctica de intervención en una institución que trabajaba con metodologías estrategias y modelos de intervención que parecieran exportados a través del imperialismo profesional. Porque en definitiva, no solo la teoría y la metodología de formación el Trabajo Social es un reflejo de la colonialidad, también parece habilitar un movimiento que esconde una praxis colonial. Y esta precisamente es una de las cuestiones base que me llevó a realizar este trabajo, buscar la evidencia de que aquello era cierto, que realmente esta disciplina a veces se niega a sí misma en tanto que perpetra el sistema y contexto ante el que teóricamente

fue destinado a intervenir. Sobre todo cuando pertenece a las esferas del mercado y del Estado, cuando deambula entre los límites del buen hacer profesional, la ética y el logro de indicadores que sus fuentes de financiación imponen.

Pero a pesar de que en el Trabajo Social se divisa ciertamente como una de las máximas expresiones de dominación de la colonialidad, tejiendo y reproduciendo el ethos colonialista de, en realidad, todas las ciencias (sociales), parece que no es justo incluir todos sus prácticas y formas en este pretexto. Aquí aparece un “Trabajo Social emancipador”, donde, en intersección al pensamiento decolonial, podemos dar pie a una acción radical y emancipadora de descolonizar nuestros discursos, prácticas, y saberes. Donde parece posible poner en práctica la justicia epistémica-cognitiva, desarrollar la ecología de saberes (De Sousa Santos, 2010) y converger, conformar un diálogo con otros saberes, como el indígena, el mapuche. Un marco desde donde podamos desarrollar una práctica profesional que de verdad promueva “el cambio y el desarrollo social, la cohesión social, y el fortalecimiento y la liberación de las personas” (FITS-AIETS, 2014), en este caso prestando especial atención a las poblaciones indígenas, mapuche. Ahí donde aparecen las praxis decoloniales del Trabajo Social como método de reconocimiento de los últimos.

El ejemplo que he encontrado más fiel a esta forma de praxis profesional, descolonizadora y emancipadora es la experiencia de la FDTE a través del EI, con enfoque intercultural. La que ha demostrado que existe un espacio discrecional en el Trabajo Social donde después de descolonizar el saber, es posible emancipar y emerger una epistemología y un hacer profesional otros donde los y las mapuche sean reconocidos/as, puedan reforzar su idiosincrasia y revertir la asimetría y la situación de exclusión y negación que reciben desde otras instituciones. Una práctica que de forma innovadora ha hecho partícipe a importantes figuras importantes de la estructura social mapuche (“kimche” o “Machi”) así como en definitiva ha devuelto el “Az Mapu” y su cosmovisión a la resolución de los problemas a través de la intervención social con instrumentos como el “Meli Folil Küpalme” y una apuesta por una comprensión histórica integral. Que ha puesto en valor su reconocimiento a través de la intervención mutua y la participación activa de los y las usuarias.

7. Bibliografía

Accossatto, R. (2017). Colonialismo interno y memoria colectiva. Aportes de Silvia Rivera Cusicanqui al estudio de los movimientos sociales y las identificaciones políticas. *Economía y Sociedad*, 21(36), pp 167-181. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/510/51052064010.pdf> (31/07/220).

Álvarez, S. (2010). La participación como dispositivo para autogestionar la pobreza en el discurso del desarrollo humano. V Coloquio Local, III Coloquio Regional OSC-Universidad, II Foro de Economía Social, Santa Fe, 4-5 de noviembre.

Anguera, T. (1986). La investigación cualitativa. *Revista Educar*, 10, pp 23-50.

Ameghino, N. (2013) Un pueblo, dos Estados: participación mapuche en el Estado. Los casos de Argentina y Chile. *Si somos Americanos*, 13(1). pp 171-197. Recuperado de: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-09482013000100008 (29/07/2020).

Ander-Egg, E. (1994). *Historia del trabajo social*. Buenos aires: Editorial Lumen.

Aravena, A (2001) La diáspora invisible. *El correo de la UNESCO*, pp 18-20. Recuperado de <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000108359> (10/03/2020).

Ayestarán, I. y Márquez, A. (2011). Pensamiento abismal y ecología de saberes ante la ecuación de la modernidad. En homenaje a la obra de Boaventura de Sousa Santos. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), pp 7-15. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/279/27920007002.pdf> (12/08/2020).

Aylwin, J. (2004). "Políticas públicas y pueblos indígenas: el caso de las tierras mapuche en Neuquén (Argentina) y la Araucanía (Chile)." Trabajo presentado al taller de la red indígena de CLASPO (Universidad de Texas) sobre "Pueblos indígenas ante el Estado neoliberal en América Latina" 22-24 julio. La Paz, Bolivia.

Bengoa, J. (1987). *Historia del pueblo Mapuche. Siglo XIX y XX*. Santiago de Chile: Ediciones Sur. Colección Estudios Históricos.

Bengoa, J. (1996). *La comunidad perdida*. Santiago de Chile: Ediciones Sur, Colección Estudios Históricos.

Bengoa, J. (2007). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Biblioteca del Congreso Nacional de Chile (BCN). (2019). "El Pueblo Mapuche. Breve caracterización de su organización social". Informe BCN. Elaborado por Mario Poblete.

Bustos, J. A. (2014). *Los derechos humanos de los pueblos indígenas. El az mapu y el caso mapuche*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.

Barbieri, N. (2010). Migración y fronteras identitarias: los mapuche en los márgenes de la metrópoli santiaguina. *Líder: revista labor interdisciplinaria de desarrollo regional*, (17), pp 19-36. Recuperado de <http://ceder.ulagos.cl/lider/index.php/11-segunda-epoca/15-lider-vol-17-ano-12-2010> (4/05/2020).

Cabrera, J. L (2016). Complejidades conceptuales sobre el colonialismo y lo postcolonial. Aproximaciones desde el caso del Pueblo Mapuche. *Izquierdas*, (26). Recuperado de: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-50492016000100007 (4/06/2020).

Caniuqueo, S. (2014). Dictadura y pueblo mapuche de 1973 a 1978. Reconfiguración del colonialismo chileno. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 17(1), pp 89-132. Recuperado de <http://www.revistas.usach.cl/ojs/index.php/historiasocial/article/view/1555> (4/05/2020).

Cano, D. (2019) Tierras de la discordia. *Revista Capital*. Recuperado de <https://www.capital.cl/las-tierras-de-la-discordia/> (9/03/2020).

Centro de investigaciones y Defensa Sur (Cidsur). (2019). Crímenes y montaje como Política Indígena: El caso Huracán, el Comando Jungla y los efectos en niños, niñas y adolescentes mapuche. *Anuari del conflicte social*, 9, pp 47-90. Recuperado de <https://revistes.ub.edu/index.php/ACS/article/view/30589/30776> (17/05/2020).

Clastres, P. (1996). *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona: Gedisa.

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). (1976) "Términos para el diccionario de Ciencias Sociales". Informe de investigación. Elaborado por Grupo de Trabajo para Desarrollo Cultural. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/historico/rama.pdf> (4/06/2020).

Curipan, J. (2017) Mapuches: Reconocimiento Constitucional y Participación Política ¿Para qué? *Instituto Igualdad*. Recuperado de <https://institutoigualdad.cl/2017/07/26/mapuches-reconocimiento-constitucional-y-participacion-politica-para-que/> (21/05/2020).

Danaher, K. (2001). *Ten reasons to abolish the IMF & World Bank*. New York: Seven Stories Press

De Sousa Santos, B (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce: Montevideo.

Expósito, C. (2001). Las fuentes documentales en Trabajo Social. *Servicios sociales y política social*, (53), pp 131-148.

Faúndes, J. M. (2012). La Ley Antiterrorista y la protesta social mapuche: una mirada desde la gubernamentalidad y la soberanía. *Espaço Ameríndio*, 6(1), pp 48-68. Recuperado de <https://www.seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/26515/18780> (4/05/2020)

Foerster, R. (2002). Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica. *Polis. Revista Latinoamericana*, (2), pp 65-34. Recuperado de <https://journals.openedition.org/polis/7829#ftn4> (19/03/2020).

Foerster, R., y Lavanchy, J. (1999). La problemática mapuche. *Ánálisis del año*, pp 65-102.

Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Freire, P. (1984). *La importancia de leer el proceso de liberación*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Fundación Tierra de Esperanza (FTDE). (2016). Informe de gestión. Recuperado de https://issuu.com/tdesperanza/docs/ftde_informe_de_gesti_n_2016 (27/08/2020).

Galindo, C. (2010). "Integralidad e interculturalidad en rehabilitación de drogas con jóvenes infractores: Experiencia de Fundación Tierra de Esperanza". En C. Doppelmann y J. Varela (Eds.). *Buenas prácticas en rehabilitación y reinserción de infractores de ley. Primer concurso nacional* (pp. 71-86). Santiago de Chile: Fundación Paz Ciudadana. Recuperado de: http://bibliodrogas.cl/biblioteca/documentos/CONTROL_CL_6545.PDF (30/08/2020).

Garzón, P. (2013). Pueblos indígenas y decolonialidad: sobre la colonización epistemológica occidental. *Andamios*, 10(22), pp 305-331. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632013000200016 (15/06/2020).

Goicovich, F. (2003). En torno a la asimetría de los géneros en la sociedad mapuche del período de la conquista hispana. *Historia (Santiago)*, 36, pp 159-178 Recuperado de https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-71942003003600006 (2/05/2020).

González, P. (2006) *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO.

González, P. (2006). Colonialismo interno (una redefinición). *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, pp 409-434. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130909101259/colonia.pdf> (24/05/2020).

Hale, C. (2004). "¿En contra del reconocimiento? Gobierno plural y análisis social ante la diferencia cultural." Proyecto *Gobernando (en) la Diversidad*, coordinado por las profesoras Burguete, Leyva y Speed. Austin: Universidad de Texas Recuperado de: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=9712103&pid=S0719-0948201300010000800012&lng=es (29/07/2020).

Illanes, M. A. (2007). *Cuerpo y sangre de la política. La construcción histórica de las Visitadoras Sociales (1887-1940)*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Irarrázaval, I., y Morandé, M. D. L. Á. (2007). Cultura Mapuche: entre la pertenencia étnica y la integración nacional. *Estudios Públicos*, 105, pp 37-59. Recuperado de https://www.cepchile.cl/cep/site/docs/20160229/20160229142419/r105_irarrazaval_morande_cultura.pdf (20/05/2020).

Klein, N. (2007). *La doctrina del shock: el auge del capitalismo del desastre*. Barcelona: Paidós.

Lander, E. (2000). "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos" En E. Lander (Ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas* (pp 11-39). Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de <https://www.tni.org/files/download/La%20colonialidad%20del%20saber.%20Eurocentrismo%20y%20ciencias%20sociales.pdf> (13/06/2020).

Macías, K. (2015) El neocolonialismo en nuestros días: la perspectiva de Leopoldo Zea. *Universitas Philosophica*, 32(65) Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/unph/v32n65/v32n65a04.pdf> (2/06/2020).

Marini, M. (1997) Proceso y tendencias de la globalización capitalista. *La teoría social latinoamericana*, 4, pp 49-68. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100830093334/08proceso.pdf> (5/06/2020).

Martínez, C. (1991). Políticas colonizadoras de Chile en el siglo XIX: la ilusión modernizadora, Araucanía 1813-1913. *Estudios Sociales*, (69) pp 79-91.

Martínez, S. y Agüero, J. (2018). "El Trabajo Social Emancipador como aporte a los procesos de decolonialidad". En Meschini, P y Hermida, M.E (Ed.) *Trabajo Social y decolonialidad: Interacción y perspectiva: Revista de Trabajo Social*, 8(2) (pp 103-119).

Mascareño, A. (2007). Sociología de la cultura. La deconstrucción de lo mapuche. *Estudios públicos (Santiago)*, (105), pp 61-112. Recuperado de <https://www.cepchile.cl/sociologia-de-la-cultura-la-deconstruccion-de-lo-mapuche/cep/2016-03-04/094131.html> (14/05/2020).

Meschini, P y Hermida, M.E (2018). *Trabajo Social y decolonialidad: Interacción y perspectiva. Revista de Trabajo Social*, 8(2).

Mignolo, W. (2011). *The darker side of western modernity. Global futures, decolonial options*. Durham: Duke University Press.

Millaleo, S. (2003). "La participación indígena en el Programa Orígenes. Aportes conceptuales." En Valdés. M y Faúndez, A. (Ed) *Serie Documentos de Trabajo*. Santiago: Ministerio de Planificación, Programa Integral de Desarrollo Indígena - Orígenes, Gobierno de Chile.

Ministerio de Desarrollo Social. (2015). Pueblos originarios. Casen 2015. Santiago: Gobierno de Chile.

Ministerio de Desarrollo Social. (2017). *Pueblos originarios. Casen 2017*. Santiago: Gobierno de Chile.

Ministerio de Desarrollo Social y Familia (2018). Informe de Desarrollo Social 2018. Recuperado de www.desarrollosocialyfamilia.gob.cl (16/05/2020).

Molina, R. (2012). Guía de antecedentes Territoriales y Culturales de los pueblos indígenas de Chile. *Ministerio de Obras Públicas report*.

Morales, P. (2015). Trabajo Social en Chile (1925-2015) Noventa años de historia e impronta en Latinoamérica. *Revista Internacional de Trabajo Social y Bienestar*, 24, pp 21-28. Recuperado de: <https://revistas.um.es/azarbe/article/view/213641/183301> (25/06/2020).

Muñiz, M. (2010). Estudios de caso en la investigación cualitativa. *División de estudios de posgrado Universidad Autónoma de nuevo León. Facultad de psicología*. México, pp 1-8.

Muñoz, G. (2015a). Intervención social en contexto mapuche y descolonización del conocimiento. *Tabula Rasa*, (23), pp 267-287. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/396/39643561013.pdf> (30/03/2020).

Muñoz, G. (2015b). *Perspectives and models of community social work*. Tesis doctoral no publicada. Universidad de Bristol, Inglaterra.

Muñoz, G. (2015c). Imperialismo profesional y trabajo social en América Latina. *Polis*, 40, pp 2-13. Recuperado de https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-65682015000100020 (10/06/2020).

Nahuelpán, H. (2014). Las' zonas grises' de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 17(1), pp 11-33. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6502871> (6/05/2020).

Navarrete, R. (2018). Multiculturalismo e interculturalidad en clave decolonial. *Revista Stvltigera*, 1(2), pp 60-84. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/330142860_Multiculturalismo_e_interculturalidad_en_clave_decolonial (12/08/2020).

Pacheco, J. (2012). Los mapuches: cambio social y asimilación de una sociedad sin Estado. *Espiral*, 19(53), pp 183-218. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1665-05652012000100007&script=sci_arttext&tlang=pt (4/04/2020).

Painemal, X. (2011). *Identidad y espiritualidad Mapuche: La visión del Machi* (Tesis de pregrado) Universidad de Arte y Ciencias Sociales, Escuela de Psicología, Santiago de Chile.

Pereyra, E y Páez, R (2017). Hacia una intervención formación anticolonial en Trabajo Social. *Margen: revista de trabajo social y ciencias sociales*, (85). Recuperado de https://www.margen.org/suscri/margen85/pereyra_85.pdf (12/07/2020).

Pereyra, E. y Páez, R. (2018). "El Trabajo Social y los desafíos de una praxis anticolonial". En Meschini, P y Hermida, M.E (Ed.) *Trabajo Social y decolonialidad: Interacción y perspectiva: Revista de Trabajo Social*, 8(2) (pp 203-224).

Pinedo, J. (2010). El concepto Segunda Independencia en la historia de las ideas en América Latina: Una Mirada desde el Bicentenario. *Atenea (Concepción)*, (502), pp 151-177. Recuperado de https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-04622010000200009 (12/06/2020).

Pozo, G. (2014). ¿Cómo descolonizar el saber? El problema del concepto de interculturalidad. Reflexiones para el caso mapuche. *Polis, Revista Latinoamericana*, 38, pp 2-13.

Programa Orígenes. (2003). La participación indígena en el Programa Orígenes. Aportes conceptuales. Santiago: Mideplan/BID.

Quijano, A. (1992) Colonialidad y Modernidad-Racionalidad. *Perú Indígena*, 13, pp 11-20. Recuperado de <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quiijano.pdf> (9/06/2020).

Quijano, A (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En E. Lander (Ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-245). Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de <https://www.tni.org/files/download/La%20colonialidad%20del%20saber%20Eurocentrismo%20y%20ciencias%20sociales.pdf> (13/06/2020).

Ramos-Zincke, C., Canales, A., y Palestini, S. (2008). El campo de las ciencias sociales en Chile: ¿Convergencia disciplinar en la construcción del objeto de estudio?. *Cinta de moebio*, (33), pp 171-194. Recuperado de: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-554X2008000300002 (4/09/2020).

Revilla, M. (2005). "Propuesta para un análisis del movimiento indígena como movimiento social." *Revista Política y Sociedad* 42 (2), pp 49-62. Recuperado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/download/POSO0505230049A/22897/0> (29/07/2020).

Rivera, F. y Sepúlveda, B. (2011). Hacia la descolonización del conocimiento en América Latina: reflexiones a partir del caso mapuche en Chile. *Cuadernos Interculturales*, 9(17), pp 113-133. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/552/55222591009.pdf> (13/06/2020).

Rojas, N, y Miranda, O. (2015). Dinámica sociopolítica del conflicto y la violencia en territorio mapuche. Particularidades históricas de un nuevo ciclo en las relaciones contenciosas. *Revista de Sociología*, (30), pp 33-69. Recuperado de <https://revistadesociologia.uchile.cl/index.php/RDS/article/view/46411> (2/05/2020)

Sewpaul, V. (2013). "Neoliberalism and social work in South Africa". *Critical and Radical Social Work*, 1(1), pp 15-30.

Silva, O. (1984). En torno a la estructura social de los mapuches prehispánicos. *CUHSO· Cultura-Hombre-Sociedad*, 1(1), pp 89-115. Recuperado de <https://cuhso.uct.cl/index.php/cuhso/article/view/132> (2/04/2020)

Soto, L. (2013). La excepcionalidad continuada. El análisis de la Ley Antiterrorista en Chile. VII Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Taylor, S. J. y Bogdan, R. (2000). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós

Vallés, M. (1997). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis.

Villablanca, P. (2013) El Meli Folil Kúpalme como una práctica con pertinencia cultural mapuche. La experiencia del Programa Abriendo Caminos en la Araucanía. *Tabula Rasa*, 5(4), pp 34-56.

Wallerstein, I. (1974). *The modern World-system*. Nueva York: Academic Press.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Yopo, M. (2012). Políticas sociales y pueblos indígenas en Chile. Aproximación crítica desde la noción de agencia. *Revista Universum*, 2(27), pp 187-208. Recuperado de: scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762012000200011 30/07/2020

Zea, L. (1972). *América como conciencia*. México: UNAM.