

LÓGICAS DEL ESTADO-NACIÓN CHILENO Y PUEBLO MAPUCHE: INTERPELACIONES DESDE LA IDEA DE INTERVENCIÓN SOCIAL SITUADA

Alicia Rain Rain *

RESUMEN

En el escenario democrático actual, marcado por la emergencia constante de demandas reivindicativas de los pueblos originarios y por el auge de sus derechos a escala mundial, aún persisten lógicas de intervención multiculturalistas neoliberales impulsadas por las políticas del Estado-Nación de Chile y dirigidas al pueblo mapuche. Estas lógicas se materializan en discursos y prácticas coloniales que refuerzan una matriz de discriminación y no-reconocimiento. Tomando elementos del pensamiento decolonial, este artículo ofrece un análisis crítico sobre las paradojas y tensiones presentes en las lógicas de intervención estatal, que son dirigidas hacia la población mapuche en Chile. Se proponen claves para avanzar hacia una intervención social situada, parcial y decolonial, tomando aportes de la feminista Donna Haraway (1995) sobre conocimiento situado, y aportes del Trabajo Social situado. Finalmente, se problematiza la idea de intervención social situada desde la perspectiva disciplinar del Trabajo Social, identificando desafíos para la formación profesional.

PALABRAS CLAVE: Colonialismo, Pueblo mapuche, intervención social situada.

ABSTRACT:

In the current democratic scenario -characterized by the constant emergence of indigenous peoples' demands and the emphasis in the promotion of their rights at a global scale- neoliberal multicultural approaches of intervention still persist. These approaches support colonial discourses and practices that reinforce the lack of recognition and discrimination against indigenous peoples. Adopting a decolonial perspective, this article offers a critical analysis on some paradoxes and tensions underpinning the interventions targeting Mapuche people conducted by the Chilean state. Drawing upon the feminist theorist Donna Haraway (1995), some proposals to construct a situated and decolonial approach of social intervention are suggested. Finally, the notion of situated social intervention is discussed, identifying some challenges for social work education from such a perspective.

KEYWORDS:

Colonialism, Mapuche people, situated social intervention.

**Trabajadora Social y estudiante del Doctorado en Persona y Sociedad en el Mundo Contemporáneo, del Departamento de Psicología de la Universidad Autónoma de Barcelona. Correo electrónico: arain@uct.cl.*

INTRODUCCIÓN

Desde hace algunas décadas, presentamos un auge de la discusión sobre derechos humanos y, en particular, de los derechos de los pueblos originarios. Ejemplo de ello, es la aprobación de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, el 15 de junio de 2016, por la Asamblea General de la Organización de Estados Americanos (2017). En ella se reconocen los derechos económicos, sociales, culturales y de libre determinación territorial y política de dichos pueblos. Así también, han proliferado durante las últimas décadas diversos instrumentos jurídicos que aluden al reconocimiento cultural de los pueblos originarios, a los cuales el Estado-Nación chileno ha adherido, tales como el Pacto de Derecho Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1976, desarrollado por la Organización de Naciones Unidas (ONU, 2017); la Convención sobre la Discriminación Racial de 1969 (ONU, 2017); la Convención de Derechos del Niño de 1989, desarrollado por el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF, 2017); el Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América y el Caribe de 1992, promulgado en Chile en 1995; y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de 1989, promulgado en Chile en 2008, por nombrar algunos. No obstante, en Chile, el Estado aún obstaculiza la participación política de los pueblos originarios (Foerster, 2001; Nahuelpan, 2012; Richards, 2016), en tanto no existe ni reconocimiento constitucional de estos, ni reconocimiento de sus derechos colectivos. Esto se ha manifestado en la negación de particularidades socioculturales y el rechazo constante al reconocimiento de la autonomía territorial y socio-política del pueblo mapuche (Bengoa, 2000; Hernández, 2003; Mallon, 2009).

En lo que específicamente se refiere a la intervención del Estado-Nación chileno, diversos estudios han mostrado que domina una lógica multiculturista neoliberal, en los programas

y políticas sociales dirigidos al pueblo mapuche (Ancán y Calfio, 1999; Antileo, 2012; Bengoa, 2000; Hernández, 2003; Nahuelpan, 2012). Se trata de políticas que eluden el reconocimiento del despojo, y, por lo tanto, reproducen la violencia e injusticia desde el nivel institucional. Se trata de políticas sociales que se posicionan como multiculturalistas, que reconocen que diversas culturas co-existen en un territorio determinado, pero con una fuerte lógica etnocéntrica (Hopenhayn y Bello, 2000; Van Dijk, 2007). Esto no es casual si consideramos los hallazgos de estudios que muestran que la convivencia a nivel nacional está marcada por prejuicios negativos hacia los integrantes del pueblo mapuche (Saiz, 2004; Rain, Saiz & Oñate, 2011), favoreciéndose prácticas de discriminación hacia los mismos (Merino, 2007). Considerando lo anterior, es que interesa desarrollar y discutir, a la luz de estos antecedentes, las actuales tensiones que envuelven la intervención social proveniente del Estado-Nación chileno y dirigida a la población de origen mapuche. Se propone un giro epistemológico que permita avanzar hacia intervenciones comprometidas con la justicia social y el reconocimiento que esta encierra. En la primera parte del artículo, se presenta una breve revisión sociohistórica para situar la relación conflictiva entre el Estado-Nación chileno y el pueblo mapuche. Posteriormente, se discute sobre algunas aproximaciones multiculturalistas de la intervención social estatal, considerando las demandas por reconocimiento de los movimientos políticos mapuches. Finalmente, se exponen algunas claves para configurar una propuesta de intervención social situada, parcial y decolonial.

COLONIALISMO Y MULTICULTURALISMO NEOLIBERAL EN CHILE

Foerster (2009), asevera que durante el siglo XVII españoles y mapuches establecieron acuerdos a través de los parlamentos, lo cual permitió definir

fronteras territoriales y autonomía para el pueblo mapuche. Este acuerdo de autonomía y reconocimiento por parte de la Corona Española, se genera a través del Tratado de Quilin, el 6 de enero de 1641. El acuerdo permitió la firma del tratado de paz entre ambas naciones y el establecimiento de una frontera territorial al norte del río Bio Bio (Pichinao, 2012).

No obstante, tras alcanzar su independencia, el Estado-Nación de Chile generó leyes de expropiación y reducción, negó reconocimiento e inició un proceso sistemático de empobrecimiento, exclusión y negación en contra del pueblo mapuche (Bengoa, 2000; Hernández, 2003; Mallon, 2009; Nahuelpan, 2012; Pichinao, 2012). Actualmente, el Estado-Nación chileno mantiene y sostiene en sus estructuras sociopolíticas, una continuidad colonial, que configura hoy una deuda histórica no saldada (Aylwin, 2000; Foerster, 2001; Foerster, 2009). Este malestar social histórico, ha presentado diversas variaciones en cuanto a organización y expresión, así como tratamiento por parte de la sociedad civil y el Estado (Bengoa, 2000). Estas prácticas coloniales arraigadas a nivel estatal, traen efectos para el pueblo mapuche que, según Hernández (2003), dicen relación con el empobrecimiento material sostenido para la mayor parte de la población, así como sentimientos de inferioridad y minimización frente a la sociedad mestizo-criolla, cuyas repercusiones son de orden interno, pero también externo.

El despojo estructural, cultural, político y material experimentado por el pueblo mapuche, le configura en fragmentaciones de diverso orden. Al respecto, Mallon (2009) observa que la deslegitimación de los *longkos* (autoridad sociopolítica ancestral mapuche), genera una pérdida de autoridad hacia afuera del *lof* (troncos familiares comunes que conviven en un determinado espacio geográfico) y hacia dentro del mismo. Se suscita la dificultad de soporte y estructura para un pueblo que clama desde su memoria histórica e intenta armarse en la fragmentación mantenida por

EL PENSAMIENTO DECOLONIAL, APARECE EN ESTE MARCO, COMO UN PROCESO INTENCIONADO, CON ENUNCIACIÓN DE LUGAR, QUE BUSCA LA DECONSTRUCCIÓN IDEOLÓGICA Y POLÍTICA, TANTO PARA LA CONSTRUCCIÓN DE CONOCIMIENTO, COMO PARA EL DISEÑO E IMPLEMENTACIÓN DE INTERVENCIONES SOCIALES, EN DONDE LA PALABRA DE LA “OTREDAD” Y DE AUTONOMBRIENTO, ES LEGÍTIMA, AUTORIZADA Y ESENCIAL...

el Estado, empresas transnacionales, colonos y sociedad chilena.

Los despojos, se expresan en la salida forzada del pueblo mapuche de su territorio ancestral. Al no ser un pueblo con autonomía política, sin reconocimiento de derechos colectivos, el Estado responde a ellos en tanto subordinados, pobres y clientes políticos. El destierro forma parte de la trayectoria vital mapuche. Son sobrevivientes que configuran prácticas para la apropiación del lugar identitario en el nuevo espacio urbano y la vivencia melancólica de la utopía del país Mapuche (Ancán & Calfio, 1999; Aravena, 2001; Antileo, 2012). Estas demandas desde el movimiento político mapuche remiten a una historia de conflicto y no un momento particular de relación, según refiere Foerster (2009). Por esta razón, se precisa de una mirada retrospectiva de los procesos coloniales para poder comprender su situación actual.

Los movimientos políticos de este pueblo se caracterizan por su versatilidad y por posicionarse en las coyunturas históricas, es decir, se han posicionado como campesinos pobres, como fue en la época de la Reforma Agraria, y como indígenas, diferenciándose de la sociedad no indígena, en otros momentos (Bengoa, 2000; Foerster, 2009; Hernández, 2003; Mallon, 2009; Nahuelpan, 2012). No obstante, las particularidades socioculturales y sociopolíticas de este pueblo se mantienen vigentes (Saiz, 2004), vivencian prejuicios manifiestos y sutiles (Rain et al., 2011), los cuales persisten y se sostienen a nivel de estructuras institucionales sociales y políticas (Merino, 2007), que van de la mano con formas solapadas que coe-

xisten con discursos multiculturalistas. Por ejemplo, Marimán (2012) observa que el colonialismo interno en Chile y sus prácticas asimilacionistas, propician diversos moldes monoculturales en los cuales se pretende integrar al pueblo mapuche. Esto ocurre a través de la asimilación a la cultura occidental, la imposición de una sola lengua oficial y de un solo marco legal, entre otros.

El colonialismo interno se actualiza en diversos tiempos históricos y estructuras políticas y sociales de cada Estado-Nación, dando lógica y sustento al actual proyecto capitalista que se desarrolla con especial fuerza en América Latina (González, 2007; Richards, 2016). El multiculturalismo neoliberal se expresa en Chile, por una parte, como respuesta a las demandas reivindicativas del pueblo mapuche y de otros pueblos originarios, en cuanto a reconocimiento y condiciones para la revitalización sociocultural. Por otra parte, es al mismo tiempo el que da continuidad a un modelo económico capitalista instalado en el gobierno militar, seguido luego, por gobiernos democráticos (Richards, 2016; Bolados, 2012). No obstante, no ha sido voluntad política del Estado responder a las demandas por autonomía o reconocimiento político como pueblos (Richards, 2016). Así, las acciones son integracionistas y niegan derechos colectivos. Un acto político estatal, tras la recuperación de la democracia y en respuesta a la demanda mapuche, fue la creación de la Ley Indígena N° 19.253 sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas, más conocida como Ley Indígena, aprobada en 1993 (Aylwin, 2000). Con esta ley, se propiciaron proyectos so-

cioproducidos con identidad indígena, compra de tierras y políticas para el fortalecimiento de prácticas culturales, cayendo en algunos casos en la folklorización de las culturas originarias, pues las prácticas culturales fueron desprovistas de su sentido filosófico (Richards, 2016). Esta lógica de intervención estatal, colonial (Antileo, 2012), mantiene la estructura sociopolítica que beneficia al proyecto capitalista y mantiene intacto un Estado-Nación que no reconoce las soberanías de pueblos originarios. Un ejemplo de ello, es la paradójica situación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), organismo del Estado que conduce las políticas indígenas en Chile, que administra fondos de tierras y aguas, así como proyectos de desarrollo identitario y productivo. El Estado-Nación chileno, a través de la CONADI, promueve el desarrollo de los pueblos originarios, al mismo tiempo que aplica la Ley de Seguridad Interior del Estado, núm.12.927 (Ley Anti-terrorista).

en contra de personas mapuches en movimiento político reivindicativo. Esta paradoja protección/represión contraría la propia idea de Estado de Derecho (Aylwin, 2000; Foerster, 2001).

En cuanto a iniciativas socioproducidas con identidad cultural, el estudio de Richards (2016) identificó una fuerte folklorización cultural del pueblo mapuche por parte de las intervenciones del Estado. Esto coincide con los hallazgos de Bolados (2012), quien estudió programas de salud intercultural. En el marco de la política de educación, diversos estudios han identificado que, a pesar de la implementación de programas de Educación Intercultural Bilin-

güe, prejuicios y estrategias educativas etnocentristas se siguen desarrollando en las aulas, afectando la autoestima, el rendimiento y las proyecciones académicas de estudiantes mapuches (Becerra, Tapia, Barría y Orrego, 2009; Quilaqueo, Quintriqueo y San Martín, 2011). Programas sociales de infancia y adolescencia que han avanzado en iniciativas interculturales, lo han hecho por demandas de las comunidades mapuches y por la reflexión crítica de profesionales culturalmente sensibles (Muñoz, 2015), pero no por demandas necesariamente del Estado (Alarcón y Bustamante, 2007).

Considerando estos antecedentes, y en la óptica de avanzar hacia lógicas de intervención social situadas, sensibles y respetuosas de la diversidad, que reconozcan el despojo y se horroricen ante la herida colonial, una tarea central es deconstruir, a través de un proceso reflexivo crítico, los objetivos explícitos e implícitos de las políticas del Estado-Nación chileno. Esto permite comprender las conceptualizaciones de la “otredad”, y, a partir de este movimiento, proponer al propio Estado a través de sus instituciones, de forma fundamentada y crítica, otras aproximaciones basadas en una visión histórica de estos malestares colectivos y de las vulneraciones al pueblo mapuche. Para ello, la discusión en torno a colonialismo y a las posibilidades de decolonizar las políticas sociales y la intervención social, se vuelve fundamental.

COLONIALISMO Y POSIBILIDADES DEL PENSAR DECOLONIAL

Desde el etnocentrismo, surgen actualmente aparentes reconocimientos esencialistas en términos de lo exótico de las culturas originarias, lo cual comprendemos como un prejuicio sutil (Rain et al., 2011), en donde la distancia emocional y racional construye barreras para el reconocimiento de derechos. Creemos que la continua necesidad de nombrar la “otredad” desde una posición objetiva, neutral y jerárquica, que se presenta en el diseño de las políticas sociales para la intervención social

con los pueblos originarios en Chile, no hace más que repetir un proceso histórico de negación del habla “otro”. Así, el proceso colonial, no permite espacios de coherencia entre lo público y lo privado a los pueblos originarios. La coherencia de autonombrarse y definirse es del conquistador, a juicio de Boitano (2015), ya que es este quien puede ser coherente en su vida pública y privada, y puede nombrarse a sí mismo y a ese otro/a, indígena, subalterno/a, subordinado/a. Un primer ejercicio de reconocimiento implica, a nuestro entender, la posibilidad de definirse y definir el lugar de enunciación, algo imposible en la actualidad considerando las negaciones de los derechos políticos colectivos del pueblo mapuche, en la Constitución Política que rige al Estado-Nación chileno.

Estas imposibilidades de autonombramiento de los/las sujetos/as subalternos/as, si bien son una clara expresión del colonialismo arraigado, que se reproduce en entramados internos y estructurales, contiene también, paradójicamente, el acceso a demandar por medio de las propias reivindicaciones políticas. Un reclamo, por ejemplo, de identidad y de cultura, que se constituye en estrategias y, por tanto, en agencia. Lo sublime, implica desorden y no una belleza reservada al orden, lo que a juicio de Chakrabarty (2008) conduce a la libertad, para acceder a una dotación de sentido de la vida social. La insurrección como desorden, sería para Spivak (2008) un proceso de deconstrucción de signos, tal como señala: “La posibilidad de la acción reside en la dinámica de desorganización de este objeto, en la ruptura y reeslabonamiento de la cadena” (35). Esta insurrección política, en tanto reclamo de identidad, brinda al pueblo mapuche una posibilidad de re-lectura y re-apropiación. Así, transitar entre esencialismo y (anti) esencialismo identitario, implica subjetividad. Y esa subjetividad es un acto político para afrontar injusticias y desarrollar propuestas organizativas desde las bases populares mapuches.

La demanda por la autonomía territorial, constituye en sí misma una cons-

trucción de orden simbólico para el pueblo mapuche. En el lenguaje de las reivindicaciones políticas, los etno-poetas mapuches, acuñan el concepto de “utopía” (García-Mingno, 2012: 53), utilizado por académicos respecto al retorno al *Wallmapu*, como parte del movimiento mapuche en Chile. Esto es un concepto de resistencia del/la sujeto/a subalterno/a, lo que para Boitano (2015) implica desnaturalización del nombramiento, en este caso de las categorías afuerinas occidentales. Así mismo, para aproximarse al mundo cotidiano de las personas, sus narrativas y subjetividades, se requiere conformar una relación (Haraway, 1995).

Las propuestas postestructuralistas plantean discusiones necesarias sobre las estructuras y lenguajes/símbolos de binarismos, como el de hombre/mujer, naturaleza/cultura, entre otras. Derrida (1989), propone la deconstrucción como eje central para analizar lo contingente y lo histórico, lo cual es variable. La deconstrucción de la cultura y de la identidad, por nombrar algunas. No obstante, creemos que en el momento histórico actual no es posible aplicar de manera tajante una deconstrucción de identidad de pueblos originarios oprimidos en Chile, pues el proyecto colonial y capitalista, precisa terminar con cualquier apego identitario y cultural, para formar consumidores (Grosfoguel, 2013). Desde ahí que la identidad cultural, constituye un dispositivo de poder a favor de los movimientos políticos, en este caso mapuche.

Respecto a la deconstrucción de conocimiento, base para diseño de metodologías de intervención social, como bien sabemos, resulta relevante considerar la propuesta hecha por Donna Haraway (1995), que cuestiona la construcción de conocimiento occidental-patriarcal, basada en objetividad y neutralidad, invitando a la enunciación del habla. Haraway propone ocupar un lugar de forma consciente y política, para optar por la parcialidad y avanzar hacia el conocimiento situado. En los contextos de exclusión social actual, los malestares sociales constituyen interseccionalidades opresivas de clase,

SE REQUIERE REALIZAR Y VISIBILIZAR, DESDE EL TRABAJO SOCIAL, EL ANÁLISIS HISTÓRICO RETROSPECTIVO DEL COLONIALISMO Y NEOLIBERALISMO EN CHILE, CONSIDERANDO, Y PONIENDO EN TENSIÓN, LA SENSIBILIDAD INTERNACIONAL Y LOS INSTRUMENTOS JURÍDICOS ACTUALES, EN MATERIA DE DERECHOS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS.

raza y género, que operan al mismo tiempo. Por ello, es necesario pretender que un conocimiento universal es una respuesta insuficiente y poco pertinente, puesto que un conocimiento y propuesta metodológica no surge en el vacío, sino en un contexto específico, en un tiempo y espacio que no son reproducibles. La mirada localizada, exige a quien construye conocimiento, develar sus propias conceptualizaciones, prejuicios e intereses, así como el lugar que ocupa en la sociedad, le invita a construir relación y cuestionar las neutralidades para comprometerse.

El pensamiento decolonial, aparece en este marco, como un proceso intencionado, con enunciación de lugar, que busca la deconstrucción ideológica y política, tanto para la construcción de conocimiento, como para el diseño e implementación de intervenciones sociales, en donde la palabra de la “otredad” y de autonombramiento, es legítima, autorizada y esencial para alcanzar respuesta a las luchas sociales por medio de proyectos populares confluyentes con otras colectivas. Desde esta perspectiva, surgen diversos elementos que permiten replantear las lógicas tradicionales que guían la intervención social estatal, en general, y al Trabajo Social, en particular.

HACIA UNA INTERVENCIÓN SOCIAL SITUADA, PARCIAL Y DECOLONIAL

Si comprendemos las transformaciones socioculturales en un continuo de interacciones que van generando cambios, entonces, la intervención social no puede orientarse en un intento ciego por la generalización de un conocimiento que situó una realidad cultural

como estática, ordenada y posible de ser descifrada y clasificada. Nos indican Carballeda (2016) y Arias (2013), que el Trabajo Social en América Latina no puede olvidar que lo que define nuestros malestares sociales, los conflictos sociales y políticos, guardan un fuerte y transversal sello colonial de orden histórico. Así, la clave para el Trabajo Social es la de rastrear históricamente las problemáticas y resoluciones, las cuales están en las mismas personas oprimidas como fuerza, en tanto experiencia y sobrevivencia, desde una aproximación reflexiva y con pertinencia en las intervenciones sociales. Esto es, reconocer saberes y modos de vida diversos (Mato, 2008; Zapata, 2009; Saiz, 2004).

De acuerdo a De La Cruz (2002), el Trabajo Social contemporáneo precisa confrontar al etnocentrismo occidental, lo cual incide en hábitos, modos de relación y comprensión frente a culturas que divergen socioculturalmente. Así también, nos invita a cuestionar el relativismo cultural, es decir, considerar valioso y superior los modos de vida de culturas de pueblos originarios históricamente deslegitimados, menospreciados y que, en el marco de un contexto de demandas de respeto y equidad, aparecen ocupando lugares superiores en los discursos sociales, lo cual es sólo una fachada discursiva.

Vivenciamos el colonialismo y capitalismo, los cuales precisan de la hegemonía cultural (Bolados, 2012,) para alcanzar la homogeneización e integración cultural (Gómez, 2014). Por ejemplo, el colonialismo académico, en diversas regiones de América Latina, se puede apreciar en los currículums monoculturales y aproximaciones prejuiciosas hacia quie-

nes pertenecen a pueblos originarios (Mato, 2008; Zapata, 2009). Se puede observar críticamente, la propia formación de trabajadores sociales en Chile, que presenta vacíos formativos en lo que respecta a procesos históricos y reconocimiento de saberes del pueblo mapuche (Guarda y Rain, 2012; Sanhueza, Rain y Huenchucoy, 2015). Ello se enmarca en un proceso mayor de imperialismo profesional, donde el privilegio de la producción teórica anglo-americana se traduce en su primacía en la formación profesional de los trabajadores sociales en diversos países latinoamericanos (Muñoz, 2015). El diálogo de saberes con los pueblos originarios constituye bases para trabajar intervenciones sociales pertinentes a las particularidades contextuales y locales (Flores y Martínez, 2006; Gómez, 2014).

La formación de trabajadores sociales, en este sentido, necesita un fuerte y profundo conocimiento de las vivencias de opresión histórica hacia los pueblos originarios, para deconstruir las bases políticas imperantes. Así, la disciplina del Trabajo Social precisa tener como centro un *ethos* basado en la relación humana, cuyo fin es alcanzar la justicia social desde una perspectiva crítica, que ponga bajo sospecha todo lo aprendido como normal y natural. Esa idea de justicia social requiere de un diálogo de saberes, que permita desarrollar una intervención social enmarcada históricamente y con miras a un quiebre o desplazamiento epistemológico, que cuestione la supremacía de conocimientos occidentales (Guarda y Rain, 2012; Sanhueza et. al, 2015). El negar injusticias y opresiones vivenciadas por los pueblos originarios, nos lleva a una intervención social va-

cía, carente de sentidos ético-políticos y, por lo tanto, con alcances limitados para la transformación social, reproduciendo la colonialidad del saber y las injusticias cognitivas (Muñoz, 2015).

Carballeda (2016), refiere que la intervención social situada, para el Trabajo Social, requiere contextualizarse en la realidad latinoamericana y local, fortalecer y recuperar saberes, propiciar lazos sociales y facilitar diversas formas organizativas que hagan frente a los problemas sociales que nos aquejan como sociedad. Comprendemos necesario un diálogo entre actores, donde el/la trabajador/a social fuera de la neutralidad, se implique ética, política y socialmente, reconozca saberes locales y participe con las personas en función de sus malestares, en estrategias y propuestas.

Para la generación de intervenciones sociales pertinentes a las necesidades locales, culturales y políticas, necesitamos trabajar en la formación de trabajadores sociales sensibles al diálogo intercultural, sin olvidar la responsabilidad social que tienen las escuelas de formación profesional como fin (Mato, 2008) y, por otra parte, propiciar el fortalecimiento identitario de los estudiantes mapuches y favorecer la interacción social intencionada en las aulas (Sanhueza et al., 2015). Este encuentro requiere un trabajo reflexivo y crítico para la construcción de una intervención social situada.

Necesitamos un Trabajo Social sensible a la diversidad sociocultural, (Flores y Martínez, 2006). El “buen vivir” es sin duda una alternativa pertinente para el Trabajo Social en América Latina, en tanto diálogo de saberes y relevancia de la subjetividad, todo lo cual intenta hacer frente al capitalismo y la cultura positivista arraigada en la academia. Sin embargo, Gómez (2014), nos advierte de lo que ella denomina “cabos sueltos” en materia de políticas multiculturalistas en países de la región, mencionando, por ejemplo, el universalismo, el particularismo, el segregacionismo, el integracionismo válido, el etnocentrismo y el racismo, que conviven con las búsquedas de

reconocimiento y justicia social anheladas (35). Se requiere reflexionar y profundizar respecto a las ideologías presentes y a las intervenciones sociales, para no incurrir en estas dicotomías. Así, Gómez (2014), propone acciones decoloniales tales como deconstruir las tipologías categorizadas en la intervención social, generar investigaciones dialógicas, mirar críticamente modelos que nos distancian de las relaciones humanas, y replantearse las estrategias educativas para la formación profesional con miras a mayor diálogo de saberes.

La intervención social situada, nos interpela a construir otros marcos explicativos acordes a la complejidad de cada territorio, para no actuar en forma deslocalizada y afuerina (Gómez, 2013). Esto es, un proceso interactivo entre lo macro y lo micro (De La Cruz, 2002), ya que desde las bases se avanza a mediar en lo político (Arias, 2013). Un primer paso, es reconocer los efectos de la colonización iniciada en la conquista de América Latina y continuada por los Estados-Nación (Carballeda, 2016). Esto nos permite tener como centro lo político, para construir procesos colectivos de alianzas y proyectos, que relevan “otras” formas de vida y saber, en términos de colectividad y subjetividad, y reconocer que las personas oprimidas guardan fuerza y experiencia en sus vivencias opresivas. Estas apuestas de deconstrucción y acción política miran también al Estado, pues las opresiones surgen allí, pero también desde las movilizaciones sociales y culturales, pueden alcanzarse nuevas construcciones.

REFLEXIONES FINALES

El colonialismo en Chile encuentra sus bases en épocas de la conquista, se reproduce en las lógicas de intervención del Estado-Nación, y desde hace más de cuatro décadas que enmarca su accionar en la racionalidad neoliberal. Esto se ha traducido en sucesivos despojos culturales y materiales del pueblo mapuche. En términos identitarios, este pueblo transita, por una parte,

entre la imposibilidad de auto-nombramiento y acceso a la palabra autorizada, y, por otra parte, experimenta la pérdida de poder sobre sus cuerpos, territorio, sus soberanías e instituciones propias. El multiculturalismo neoliberal presente en la lógica de intervención estatal en Chile no busca el reconocimiento para equiparar el acceso al poder político de los pueblos originarios. El colonialismo interno en Chile atraviesa las políticas sociales, lo cual también tiene impactos en la academia, y en específico, en la formación profesional de los trabajadores sociales, puesto que escasamente se reconocen los saberes locales.

A partir de ello, se plantea en este trabajo que el desafío para la intervención social es dismantelar los reconocimientos engañosos, y comprender la deuda histórica del Estado-Nación chileno con el pueblo mapuche. Se requiere realizar y visibilizar, desde el Trabajo Social, el análisis histórico retrospectivo del colonialismo y neoliberalismo en Chile, considerando, y poniendo en tensión, la sensibilidad internacional y los instrumentos jurídicos actuales, en materia de derechos de los pueblos originarios. Se requiere que, desde la formación profesional de los trabajadores sociales, se puedan poner en cuestión las propias preconcepciones, prejuicios, compromisos y objetivos de quien interviene y la institucionalidad a la que representa.

Comprendemos la identidad cultural como agencia, y, por lo tanto, como un recurso para la intervención social, incluyendo localizaciones identitarias esencialistas. Las intervenciones sociales, en general, y el Trabajo Social, en particular, pueden aprovechar este momento político, como una posibilidad de construcción de otras lógicas de intervención con los pueblos originarios, transitando hacia enfoques anti-esencialistas y de deconstrucción identitaria. Aquí la fuerza política está en la subjetividad de actores sociales y colectivos, sus estrategias de sobrevivencia y de afrontamiento, a través de sus proyectos políticos.

Otra clave para promover una inter-

vención social situada, es construir conocimiento situado. Esto se inicia en el espacio microsocioal, donde se da la vida cotidiana de las personas, en el marco de una relación y afectación personal, pero que nos permite comprender lo que ocurre a nivel macroestructural. Así, esta aproximación no pretende universalizar conocimiento, ni buscar objetividad en las relaciones, pues su intento es el de distanciarse de una epistemología colonialista y científica. Por ello, la construcción de conocimiento necesita ajustarse a una objetividad parcial y local, con miras a la movilización de procesos que se inicien en las bases sociales y confluyan con otras luchas sociales para afrontar las injusticias y el reconocimiento político demandado, en este caso, por el pueblo mapuche. Replantearse las tipologías de intervención social y de nombramiento de la “otredad”, son parte de las claves para situar la intervención. Entonces, los proyectos y luchas sociales son un camino necesario para deconstruir las políticas sociales chilenas, a través del aprendizaje y escucha de “otras” formas y experiencias. Interventoras e interventores sociales, constituyen un puente entre las personas y las políticas sociales, dadas sus posibilidades de interacción y relación con ambos mundos.

Finalmente, una invitación a estudiantes y académicos de Trabajo Social, son el construir espacios y posibilidades vivenciales de interacción y valoración de diversidad sociocultural, a fin de construir un conocimiento dinámico y de escucha, y no en base a construcciones folklorizadas, utópicas o prejuiciosas acerca de los pueblos originarios. Este es un proceso continuo y significativo para una reflexión crítica acerca de las teorías, metodologías y la vivencia cotidiana y subjetiva de las personas. Por lo tanto, espacios y posibilidades para la creación de intervenciones sociales pertinentes y situadas en tiempo y espacio. ●

Referencias bibliográficas

Alarcón, M. y Bustamante, G. (2007). *Catálogo de experiencias y buenas prácticas de trabajo con infancia y adolescencia mapuche*. Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) y Gobierno de Chile. Recuperado en http://www.unicef.cl/web/wp-content/uploads/doc_wp/BUENAS%PRACTICAS_%201.pdf

Ancán, J. y Calfío, M. (1999). El retorno al país mapuche. Preliminares para una utopía por construir. *CEDM Liwen*, 5, 43-79.

Antileo, E. (2012). *Nuevas formas de colonialismo: diáspora mapuche y el discurso de la multiculturalidad*. Tesis para optar al grado de Magister en Estudios Latinoamericano. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago. Recuperado en <http://www.repositorio.uchile.cl/handle/2250/112920>.

Aravena, A. (2001). La diáspora invisible. *El correo de la UNESCO*, 54 (9), 18-20. Recuperado en <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001235/123512s.pdf>.

Arias, A. (2013). Lo social situado y el Trabajo Social en Argentina. *X Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Recuperado en <http://cdsa.academica.org/000-038/29.pdf>

Aylwin, J. (2000). Los conflictos en el territorio mapuche: Antecedentes y perspectivas. *Perspectivas*, 3(2), 277-300. Recuperado en <http://www.dii.uchile.cl/~revista/ArticulosVol3-N2/02-1%20Aylwin.pdf>

Becerra, S., Tapia, C., Barria, C. y Orrego, C. (2009). Prejuicio y discriminación étnica: Una expresión de prácticas pedagógicas de exclusión. *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*, 3(2), 165-179. Recuperado en <http://www.rinace.net/rlei/numeros/vol3-num2/art10.pdf>

Bengoa, J. (2000). *Historia del pueblo mapuche. Siglo XIX y XX*. Santiago: LOM.

Boitano, A. (2015). Autobiografías, un lugar desde donde resistir. En A. Boitano, y A. Ramm (Eds.), *Rupturas e Identidades: Cuestionando la nación y la Academia desde la etnia y el género* (151-174). Santiago: RIL.

Bolados, P. (2012). Neoliberalismo multicultural en el Chile postdictadura: la política



indígena en salud y sus efectos en comunidades mapuches y atacameñas. *Chungará, revista de antropología chilena* 44(1), 135-144. Recuperado en <http://www.scielo.cl/pdf/chungara/v44n1/art10.pdf>.

Carballeda, A. (2016). *¿Qué nos hace ser trabajadores sociales? ¿Por qué el trabajo social?* Manuscrito no publicado. Recuperado en <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/pela/pl-000570.pdf>

Chakrabarty, D. (2008). La historia subalterna como pensamiento político. En S. Mezzadra (Ed.), *Estudios Poscoloniales: Ensayos fundamentales* (33-68). Madrid: Traficantes de sueños.

Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe Núm. 1.856. Diario Oficial de la República de Chile. Santiago, 29 de diciembre de 1995. Recuperado en https://www.leychile.cl/Consulta/m/norma_plana?org=&idNorma=18638

Convenio Organización Internacional de Trabajo. Pueblos Indígenas en Países Independientes Núm. 169. Diario Oficial de la República de Chile. Santiago, 14 de octubre de 2008. Recuperado en http://portales.mineduc.cl/usuarios/intercultural/doc/201104071329170.Convenio_169_OIT.pdf

De La Cruz, I. (2002). La cultura. En I. De La Cruz, M. I. Jociles, A. Piqueras, y A. Rivas (Eds.), *Introducción a la antropología para la intervención social* (23-36). Valencia: Tirant lo Blanch Antropología.

Derrida M. (1989). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía: la retirada de la metáfora*. Barcelona: Paidós.

Foerster, R. (2001). Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica. *Polis*, 1(2), 0. Recuperado en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30500205>

Foerster, R. (2009). Las relaciones chileno mapuche a la luz del pacto político. En C. Martínez y M. Estrada (Eds.), *Las disputas por la etnicidad en América Latina: movilizaciones indígenas en Chipas y Araucanía* (103-110). Santiago: Catalonia.

Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (2017). *Convención sobre los derechos del niño*. Recuperado en <https://www.>

[unicef.org/argentina/spanish/7.-Conveniosobreloderechos.pdf](http://www.unicef.org/argentina/spanish/7.-Conveniosobreloderechos.pdf)

Flores, C. y Martínez, L. (2006). Hacia una concepción del trabajo social contemporáneo en México: su condición profesional. *Katálisis*, 9(2), 249-259. Recuperado en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=179613963012>.

García-Mingo, E. (2012). Voces de la Tierra: Derecho a la Información en el movimiento pro-derechos de los Mapuche en Chile. *DE-RECOM*, 12, 52-65.

Gómez, A. (2013). Desde el pie. Reflexiones sobre el trabajo social desde el suelo en el que lo apoyamos. *Margen*, 71, 1-6. Recuperado en <https://www.margen.org/suscri/margen71/gomez.pdf>

Gómez, E. (2014). Diversidad social en perspectiva de Trabajo Social intercultural. *Pensamiento Actual*, 14(23), 29-41. Recuperado en [file:///C:/Users/Note/Downloads/Dialnet-DiversidadSocialEnPerspectivaDeTrabajoSocialInterc-5821481%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Note/Downloads/Dialnet-DiversidadSocialEnPerspectivaDeTrabajoSocialInterc-5821481%20(2).pdf).

González, P. (2007). Colonialismo interno (una redefinición). En A., Boron, J. Amadeo y S. González (Eds.), *A teoría marxista hoje. Problemas e perspectivas*. São Paulo/Buenos Aires: CLACSO. Recuperado en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf>.

Guarda, D. y Rain, A. (2012). Memoria y Trabajo Social: Desafíos Para la Formación Profesional. *Revista de Trabajo Social – FCH – UNCPBA. Plaza Pública*, 4(7), 332-338. Recuperado en <https://revistaplazapublica.files.wordpress.com/2014/06/77-27.pdf>.

Grosfoguel, R. (17 de julio 2017 2013). *¿Cómo luchar decolonialmente? Diagonal*. Recuperado en <https://www.diagonalperiodico.net/saberes/como-luchar-decolonialmente.html>.

Haraway, D. (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En D. Haraway (Ed.), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (313-346). Madrid: Cátedra.

Hernández, I. (2003). *Autonomía o ciudadanía incompleta. El pueblo mapuche en Chile y Argentina*. Santiago: Pehuén y Comisión Económica para América Latina

y el Caribe (CEPAL).

Hopenhayn y Bello, (2000). *Tendencias generales, prioridades y obstáculos en la lucha contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia. América Latina y El Caribe*. Santiago: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Recuperado en <http://www.cepal.org/prensa/noticias/comunicados/4/5534/xeno.pdf>.

Ley Indígena Núm. 19.253 sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas. Diario Oficial de la República de Chile, Santiago, Chile, 5 de octubre de 1993. Recuperado en <http://www.conadi.gob.cl/documentos/LeyIndigena2010t.pdf>

Ley de Seguridad Interior del Estado Núm. 12.927, 2017. Diario Oficial de la República de Chile. Santiago, 6 de agosto de 1958. Recuperado en <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=27292>

Organización Naciones Unidas (2017). *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial*. Recuperado en: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CERD.aspx>

Organización Naciones Unidas (2017). *Pacto de Derecho Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. Recuperado en <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>

Pichinao, J. (2012). Los parlamentos hispano-Mapuche como escenario de negociación simbólico político durante la colonia. En En H, Nahuelpán, H. Huinca y P. Marimán, *Ta ññ fijke xipa rakizuameluwün*. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche. Temuco: Comunidad de Historia Mapuche.

Quilaqueo, D., Quintriqueo, S. y San Martín, D. (2011). Contenidos de aprendizajes educativos mapuche para el marco conceptual de un currículum escolar intercultural. *Estudios Pedagógicos* 38(2), 233-248. Recuperado en <http://mingaonline.uach.cl/pdf/estped/v37n2/art14.pdf>

Rain, A. Saiz, J. y Oñate, S. (2011). *Análisis factorial del prejuicio hacia los mapuche*. Poster de investigación presentado en la IV Feria Científica, Universidad de La Frontera. Mallon, F. (2009). El siglo XX mapuche: esferas públicas, sueños de autodetermina-

ción y articulación internacionales. En C. Martínez, y M. Estrada (Eds.), *Las disputas por la etnicidad en América Latina: movilizaciones indígenas en Chiapas y Araucanía* (155-190). Santiago: Catalonia.

Marimán, P. (2012). La República y los Mapuche: 1819-1828. En H. Nahuelpán, H. Huinca y P. Marimán, *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün*. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche (65-88). Temuco: Comunidad de Historia Mapuche.

Mato, D. (2008). *Diversidad Cultural e Interculturalidad en Educación Superior: Experiencias y Desafíos* (21-79). Caracas: Instituto Internacional de la Unesco para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC). Recuperado en file:///C:/Users/note/Downloads/diversidad_cultural.pdf.

Merino, M. E. (2007). El discurso de la discriminación percibida en mapuches de Chile. *Discurso y Sociedad* 1(4), 604 – 622.

Muñoz, G. (2015). Imperialismo profesional y trabajo social en América Latina. *Polis*, 14(40), 421-438. Recuperado en <http://www.scielo.cl/pdf/polis/v14n40/art20.pdf>.

Nahuelpán, H. (2012). Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulu Mapu. En H. Nahuelpán, H. Huinca y P. Marimán (2012), *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün*. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche. Temuco: Comunidad de Historia Mapuche.

Richards, P. (2016). *Racismo. El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación 1990 – 2010*. Santiago: Pehuén.

Saiz, J. L. (2004). Nosotros y los mapuches: Discrepancias valóricas y prejuicio. *Persona y Sociedad*, 18 (1), 129-144.

Sanhueza, L., Rain, A. y Huenchucoy, L. (2015). La formación de trabajadores sociales desde una perspectiva intercultural: aproximaciones desde la práctica pedagógica. *Perspectivas de Trabajo Social*, 25, 37-53. Recuperado en: https://ww3.ucsh.cl/resources/descargas/revista/25/art_1.pdf.

Spivak, G. Ch. (2008). Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la Historiografía. En S. Mezzadra (Ed.), Estudios Poscoloniales: *Ensayos fundamentales* (33-68). Ma-

drid: Traficantes de sueños.

Van Dijk, T. (2007). *Racismo y Discurso en América Latina*. Barcelona: Gedisa.

Zapata, C. (2009). Indígenas y educación superior en América Latina: los casos de Ecuador, Bolivia y Chile. *Inclusión Social y Equidad en la Educación Superior (ISEES)*, 5, 71-97. Recuperado en file:///C:/Users/note/Downloads/Dialnet-IndigenasYEducacionSuperiorEnAmericaLatinaLosCasos-3778737%20(1).pdf.