



Exequiel Antilao-Carilao

*MAPUCHE **KIMÜN** TRABAJO SOCIAL Y PRAXIS*

Una crítica indígena radical a la profesión
desde *pu peñi ka pu lamngen* formadas
en Trabajo Social

TOMO I

Ariadna
ediciones

MAPUCHE *KIMŪN*, TRABAJO SOCIAL Y PRAXIS

**Una crítica indígena radical a la profesión desde
pu peñi ka pu lamngen formadas en trabajo social**

TOMO I

Mapuche kimün, trabajo social y praxis.

Exequiel Antilao-Carilao

Este libro contó con el referato de un comité científico revisor compuesto por las Doctoras Sonia Brito Rodríguez, Lucy Ketterer Romero y Gloria Carrillo Vallejos.

Santiago de Chile, julio 2026

Primera edición

ISBN: 978-956-430-008-5

Ariadna Ediciones

ariadnaediciones.cl/

<https://doi.org/10.26448/ac9789564300085.190>

Portada, diseño y diagramación: Matías Villa Juica.

Obra bajo Licencia Creative Commons Atribución



Esta editorial postula o indexa su producción en BCI-WoS, según sus normas (ver <https://n9.cl/bx7i3>), en Dialnet libros, Open Access Publishing in European Networks, OAPEN; en el Muse Project (Universidad John Hopkins); en el Directory of Open Access Books, DOAB; en la Digital Library of Commons (Universidad de Indiana, EEUU). Además, agrega sus trabajos en los repositorios ZENODO (OpenAIRE, Europa Occidental), HAL (Archives ouvertes, Francia), Google Scholar, Open Alex, SSOAR, ProQuest Central, Knowledge Commons Works, PhilPapers, WorldCat, Humanities Commons, Open Library (Internet Archive), Open Research Library, las redes sociales académicas Mendeley y academia.edu. Indexa, a la vez, toda producción en el repositorio ANID que cuente con folio Fondecyt. Todos nuestros textos disponen de los registros ISBN y DOI.

Impreso en Talleres Gráficos LOM.

MAPUCHE *KIMŪN*, TRABAJO SOCIAL Y PRAXIS

Una crítica indígena radical a la profesión desde
pu peñi ka pu lamngen formadas en trabajo social

TOMO I

Exequiel Antilao-Carilao



Índice

Agradecimientos	11
Notas preliminares	13
Prólogo	15
Introducción.	23
Delimitación de las relaciones comunitarias del estudio	27
Preguntas de investigación	29
Objetivos de investigación	30
Breve resumen de los <i>troy</i> (capítulos)	32

PRIMERA PARTE

<i>KIÑE TROY</i>: Elementos historiográficos para situar mi rol de investigador mapuche	41
Del <i>lof</i> al cemento	41
Los laberintos de la sobreinstitucionalización	50
De las experiencias a un proyecto de investigación	55
<i>EPU TROY</i>: Elaboración de un proyecto colectivo de investigación	61
<i>Kelluwün</i> un paradigma mapuche de investigación	61
<i>Inkatu</i>	64
<i>Witran</i>	65
<i>Inkatu(n)</i> , un ritual de los encuentros	65
<i>Pümontuchefe</i> para rastrear huella en el <i>nütram</i>	69
Historia, memoria y tendencias teóricas sobre el origen del trabajo social	70
Desplazamientos dialécticos en el origen del trabajo social en Chile	73

Crítica descolonial hacia homogeneidades de una dialéctica tradicional	74
Críticas feministas a las narrativas patriarcales del origen del trabajo social en Chile	76
¡El trabajo social se hace con las personas! Una tesis de la reconceptualización necesaria de revisar	77
Lo indígena, una tradición silenciada desde el origen del trabajo social	82

SEGUNDA PARTE

<i>KÜLA TROY: Limitaciones del conocimiento occidental en Wallmapu</i>	89
Lógicas operativas del colonialismo en la praxis profesional del trabajo social	101
El colonialismo como herencia epistémica en el trabajo social chileno	128
<i>Wallmapu</i> : Un territorio teórico epistémico despreciado por el trabajo social chileno	139
El Indígena como el eterno sujeto de investigación	146
<i>Kiñe wiñol dungu</i>	152
<i>MELI TROY: Huellas de la colonización en la praxis profesional</i>	155
Objetivación y deshumanización de los pueblos originarios	162
Sobreinstitucionalización como síntoma de subordinación al Estado y al neocapitalismo	169
El monoculturalismo como ADN en la educación formal y el currículum universitario	175
Despojo territorial y estigmatización del mapuche como pobre	179
<i>Epu wiñol dungu</i>	191
Conclusión	195
Glosario	201
Bibliografía	209
Anexo	227

Índice de figuras

Gráfico 1. <i>Una propuesta de diseño de metodología indígena de investigación</i>	56
Gráfico 2. <i>Kelluwün: paradigma axiológico mapuche que nos comunaliza</i>	63
Gráfico 3. <i>Inkətu para la elaboración del problema de investigación (parte 1)</i>	68
Gráfico 4. <i>Demanda de matrícula de trabajo social 2014-2023</i>	80

Agradecimientos

Este logro académico y personal es el resultado de un esfuerzo compartido, una guía constante y un profundo arraigo cultural. Mi primer y más profundo reconocimiento se dirige a *Chaw Ngjinechen*, quien, cuando yo, siendo aún un bebé y agonizaba, dijo «¡Vive!». A Él agradezco la vida y la oportunidad de haber llegado a culminar estas instancias del conocimiento *wingka*, manteniendo firme el espíritu y el corazón.

Mi más sincero afecto y gratitud se extienden a mi familia, comenzando por mi esposa, Daniela Toledo Urquía, mi compañera incondicional, cuyo apoyo y paciencia fueron el motor constante para la exitosa culminación de mis estudios doctorales.

A mi madre, Carmela Carilao Calvillan, quien, a sus 76 años de edad, me honró al orientar las decisiones metodológicas de esta investigación desde algunas de las premisas más profundas del mapuche *kimiin* como “para tener *nütram* hay que dar *nütram*”. Y a mi padre, Florentino Llamin, quien, a sus 93 años, con su particular cariño y una sabiduría intuitiva, me interrogaba constantemente: “¿Por qué sigues estudiando si ya terminaste hace rato?”.

Un agradecimiento fundamental al Dr. Luis Vivero Arriagada, un gran colega que me acompañó con sus conversaciones, su amistad y sabiduría en este camino investigativo. Del mismo modo, agradezco a la Dra. Gloria Carrillo Vallejos, quien desde su experticia como antropóloga siempre me orientó de manera respetuosa y me animó a concluir este trabajo de la forma en que yo quería presentarlo.

Deseo destacar, de manera muy especial, a la comunidad de saberes y afectos que me ha acompañado. A mis *lamngen*: Ximena Mercado-Catriñir, por sus minuciosas y siempre sugerentes obser-

vaciones; Claudia Novoa-Cayupán, por sus experiencias compartidas; Yolanda Nahuelcheo Saldaña, por su acogimiento y su valioso empuje; Hilda Lanquinao Trabol, por la sabiduría que me transmitió; Margarita Calfio Montalva, por sus reflexiones tan emocionantes al calor de una once compartida; Alicia Rain Rain, por sus conversaciones y la posterior y atenta revisión de este manuscrito.

Mi gratitud se extiende a mis *peñi*: a Pablo Millalén Lepin, por sus críticas sugerentes y su posterior revisión de este trabajo; a Domingo Namuncura Serrano, por colocar a disposición el testimonio de su trabajo social en tiempos de dictadura; y a Andrés Cuyul Soto, por hacerse un espacio en su agenda de SEREMI (al momento de esta investigación) para acompañarme con sus experiencias.

Agrego, además, una mención especial a dos colegas que actualmente se encuentran en condición de Presos Políticos Mapuche (PPM). Al *peñi* Héctor Llaitul Carrillanca y al *peñi* Ricardo Delgado-Reinao, quienes, aun sin conocerme, me recibieron con respeto en la cárcel de “El Manzano” en Concepción y me autorizaron a utilizar algunos de sus textos y tesis de pregrado, demostrando una generosidad y solidaridad inmensas. Mis agradecimientos de igual modo a Luz Huenchucoy.

A la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades y al departamento de trabajo social de la Universidad Católica de Temuco por acoger este trabajo y brindar su apoyo en el financiamiento de esta obra.

Notas preliminares

El presente trabajo contiene una variedad de palabras o frases en mapudungun; estas palabras fueron enunciadas de diversas maneras, según el territorio de cada participante, ya sea en los *niitram* o en los trabajos académicos revisados. Con el propósito de armonizar estas palabras en la escritura y hacerlo más comprensible a las y los lectores, se optó por el uso del grafemario unificado. Pero a la vez, sobre aquellas citas textuales de trabajos académicos previos, no se intervinieron las palabras en mapudungun aun cuando su escritura se adscribe a otro grafemario.

El grafemario unificado posee los siguientes caracteres o letras con las cuales están escritas las palabras en mapudungun:

Vocales

Aa	Ee	Ii	Oo	Uu	Üü
----	----	----	----	----	----

Consonantes

Chch	Dd	Ff	Gg	Kk	Ll
LLll	Mm	Nn	Ññ	NGng	Pp
Rr	Ss	Tt	TRtr	Ww	Yy

(Mariano, Oyarzo, Hasler y Salazar, 2013)

Aclaración lingüística y gramatical

La escritura de esta tesis se basa predominantemente en el castellano. Sin embargo, dada la temática y el lugar cultural de las y los participantes, incluye numerosas palabras, frases y oraciones en mapudungun. Para garantizar el respeto y la precisión cultural, se ha

establecido un criterio lingüístico prioritario: se respeta la gramática del mapudungun, aun cuando esta contravenga las reglas gramaticales del castellano.

A continuación, se detallan los dos casos más importantes de esta prioridad:

1. Pluralización del Etnónimo Mapuche

- Regla en castellano: La norma exigiría el plural con “-s”, resultando en “los mapuches”.
- Prioridad en Mapudungun: El término mapuche es un etnónimo compuesto por *mapu* (tierra) y *che* (persona). Al añadir la “-s” final, se crea la palabra (ches), lo cual no tiene significado en mapudungun.
- Criterio de la escritura: se mantiene la forma “los mapuche” (sin “-s”). El plural en mapudungun se indica con la partícula “*pu*” (por ejemplo, “*pu mapuche*”, la cual se utiliza solo en algunos casos), y esta tesis prioriza la integridad de la palabra en su lengua de origen.

2. Uso de los Vocativos *lamngen* y *peñi*

- En mapudungun, el uso de estos vocativos difiere del castellano al depender del género de quien habla, y no solo de la persona a la que se dirige:

Vocativo	¿Quién Habla?	¿A quién se dirige?	Significado Común	Ejemplo
Lamngen	Mujer	Hombre o mujer	Hermana/ Hermano	<u>Mujer a otra mujer:</u> “la lamngen x dice...” <u>Mujer a hombre:</u> “el lamngen x dice...”
Lamngen	Hombre	Mujer	Hermana	<u>Hombre a mujer:</u> “la lamngen x dice...”
Peñi	Hombre	Hombre	Hermano	<u>Hombre a hombre:</u> “el peñi x dice...”

Prólogo

Prologar una obra que no solo se escribe, sino que se vive y se padece desde las entrañas del *Wallmapu*, constituye un ejercicio que desborda por completo los estrechos márgenes de la formalidad y las exigencias instrumentales que, de forma cada vez más habitual, se han ido naturalizando en la práctica académica. Por ello, cuando el peñi Exequiel Antilao-Carilao me invitó a escribir el prólogo de este magnífico trabajo, no solo recibí una hermosa y honrosa sorpresa. Me inundó también una profunda emoción y una gratitud que asumo con genuina y sincera humildad.

Escribir las palabras preliminares para este primer tomo de la obra titulada *MAPUCHE KIMÜN, TRABAJO SOCIAL Y PRACTICA: Una crítica indígena radical a la profesión desde pu peñi ka pu lamngen formadas en Trabajo Social, cuyo autor es el peñi Exequiel Antilao-Carilao*, desborda por completo el carácter de un mero encargo formal. Constituye, ante todo, un acontecimiento ético y humano que asumo con el más profundo sentimiento de gratitud y una genuina humildad. Quien se aproxime a este texto con la pretensión de encontrar una sumatoria monolítica de citas bibliográficas o un decálogo metodológico eurocentrado, se estrellará con una muralla, construida con la fuerza viva de una palabra que brota digna e indómita, desde el *tuwiin* y el *käipalme*

Como colega y compañero que, desde hace ya más de un lustro, ha caminado junto a Exequiel en las estaciones de este viaje investigativo y doctoral, este libro representa un valioso encuentro. En lo personal, ha constituido un invaluable proceso de aprendizaje en el cual las fronteras tradicionales entre el ‘investigador’ y el ‘objeto de estudio’ se diluyen por completo. Una convergencia que evoca el *Absoluto hegeliano* en tanto comprensión de la realidad como

una totalidad racional, orgánica y viva. Esta horizontalidad ha permitido avanzar en la generación de un espacio de co-construcción cimentado en el afecto, el respeto y la urgencia política de la descolonización.

La obra que llega a sus manos es una expresión concreta de ruptura epistemológica, una interpelación directa y sin concesiones a un siglo de trayectoria del Trabajo Social en Chile y Latinoamérica. Se trata de la fisura que ya veníamos anunciando al plantear la imperiosa necesidad de un quiebre epistémico, teórico y político en el campo disciplinario, inscrito en lo que hemos denominado *neo-reconceptualización* del trabajo social. Por lo mismo, resulta imperativo señalar que, en este escenario de disputas política y epistemológicas, no es común encontrarse con un intelectual mapuche que, habiendo transitado por los laberintos de la formación doctoral en la academia *wingka* y encarnado en su propia biografía la hegemonía del colonialismo epistémico impuesto por la racionalidad occidental moderna, decida presentarse ante el mundo con la certeza de que la verdadera sabiduría, como sugería Paulo Freire - en *Pedagogía de la autonomía*-, no se mide por la cantidad de libros leídos, “como si se comprara mercancía al mayoreo (...) La verdadera lectura me compromete de inmediato con el texto que se me entrega y al que me entrego y de cuya comprensión fundamental también me vuelvo sujeto” (Freire, 2002, p. 29)”. Al contrario, radica en la capacidad de leer críticamente el mundo para transformarlo, proyectando dicho saber en el diario vivir. En Exequiel habita esa extraña y hermosa cualidad de la humildad profunda, que se transmite en su relato pausado, y su escritura densamente cargada de significado, aquella que solo poseen quienes resguardan la herencia de la tierra y buscan, día a día, hacer de su praxis un reflejo cotidiano del *mapuche mongen*.

A lo largo de mi trayectoria como trabajador social y académico, he venido sosteniendo la necesidad imperativa de someter a nuestra profesión a un examen crítico respecto de sus lógicas operativas y su complicidad histórica con el entramado de la matriz ideológica y pragmática del capitalismo, hoy devenido en autoritarismo neoliberal. En particular, el Trabajo Social chileno, en sus cien años de existencia, se ha narrado a sí mismo desde una matriz predominantemente eurocéntrica, secularizada y tecno burocrática. Incluso aquellas vertientes que históricamente se han adscrito al pensamien-

to crítico o al marxismo tradicional, han adolecido a menudo de una ceguera colonial, invisibilizando las coordenadas coloniales, patriarcales y capitalistas que configuran el dolor y la resistencia de los pueblos de *Abya Yala*.

El libro que nos ofrece Exequiel Antilao-Carilao viene a tensionar y enriquecer profundamente estos elementos reflexivos que he intentado desarrollar. Este texto en ningún caso se sitúa en la periferia de la crítica. Por el contrario, se instala en el centro del pensamiento crítico, pero con una puesta novedosa y rupturista: una CRÍTICA INDÍGENA RADICAL. Una crítica que no pide permiso a los cánones occidentales ni a las élites intelectuales de la disciplina para validarse, sino que, se fundamenta en su propia matriz epistémica: el mapuche kimün. Y a tanto llega ese *atrevimiento*, que Exequiel se atreve con valentía a hablar de un *mapudigma*. Asimismo, a través de las páginas de este libro, la noción de “intervención social” —habitualmente sacralizada en la formación del Trabajo Social— queda al descubierto como un dispositivo histórico de asimilación, control e higienismo social.

El texto nos muestra con rigor historiográfico cómo las visitadoras sociales pioneras y las estructuras estatales subsiguientes operaron, al decir de María Angélica Illanes (2007) sobre los “cuerpos de los pobres”, despolitizando la desposesión territorial y reduciendo sistemáticamente la condición existencial del pueblo mapuche a una mera categoría de “pobreza” o “vulnerabilidad”. El mérito reflexivo de esta obra radica en que no se limita a denunciar el sesgo del positivismo clásico, sino que desvela el bloqueo epistémico hegemónico, institucionalizado en los currículos universitarios contemporáneos, y reproducido por el *sentido común* de profesionales y estudiantes. Un campo epistémico y político, donde lo intercultural es reducido a un eslogan de mercado, a un logo institucional, o una retórica instrumental, desprovista de su potencia disruptiva y contrahegemónica.

Esta obra está impregnada de momentos donde se despliega, con una profunda coherencia epistémica, la experiencia de vida y los significados que esta adquiere a la luz de la cosmovisión mapuche, logrando una articulación teórica que interpela, con sutileza y a la vez con un vigor inapelable, no solo a la profesión del Trabajo So-

cial, sino al mundo intelectual y a la academia en su totalidad. Uno de los pasajes más conmovedores y teóricamente potentes de este libro es el tránsito biográfico que el autor denomina “*Del lof al cemento*”. Un relato que, es necesario precisar, no nace únicamente al calor de las exigencias formales de una tesis doctoral, sino que responde a un proceso de mucho más larga data. Exequiel ya venía problematizando y tensionando esa contradicción vital entre el profesional occidentalizado y el ser mapuche; una permanente y encarnada lucha descolonizadora.

Es aquí donde el autor nos comparte, con una honestidad intelectual desgarradora, las marcas del despojo colonial inscritas en su propia *reñma*. La historia de su *chuchu* Rosita -elegida para ser machi en el lof Nielol y atrapada luego en la encrucijada dolorosa de la conversión religiosa y el desarraigo- dista mucho de ser una simple anécdota familiar: constituye la metonimia del trauma histórico que ha fracturado la transmisión del saber mapuche por generaciones. Asimismo, la migración forzada de su *ñuke* Carmela Carilao a la ciudad para trabajar como ‘sirvienta’, sumada al consecuente silenciamiento del *mapudungun*, reflejan esa larga y agónica tentativa de eliminación del “indio” que tanto denuncian las epistemologías indígenas. El propio Exequiel, criado en el lof Lluqfuentue pero alejado inicialmente del *kimün*, relata su paso por la escuela y la universidad *mingka* como una dolorosa mutación, un proceso donde el *che* (la persona) es desfigurado por el individualismo urbano y reconfigurado como un ‘sujeto’ e ‘interventor’ funcional dentro del laberinto institucional de los programas de infancia y el peritaje social.

Exequiel no se queda en la complacencia del cartón profesional que le otorga un capital social institucionalizado, ni mucho menos en el lenguaje aséptico de los informes sociales. Valientemente, decide retornar a su *lof* a escuchar los consejos (*ngülam*) de su madre. Es ahí donde ese Trabajo Social recibido en las aulas y evidenciado en el ejercicio laboral experimenta, desde mi humilde punto de vista, un quiebre ontológico radical. A partir de esa ruptura, el autor emprende el recorrido intelectual de su formación doctoral, concibiendo su proceso de investigación desde otro paradigma, completamente desmarcado de la racionalidad y de las exigencias instrumentales de la modernidad occidental.

Así entonces, su tesis doctoral debe comprenderse, como un proyecto colectivo de investigación a través del cual nos enseña que, para romper con el extractivismo académico —ese que históricamente trata al indígena como el eterno objeto de estudio— es imperativo subvertir las reglas del poder y del saber eurocéntrico. Guiado por la profunda premisa de su *ñuke*: “Para tener *niütram bay que dar niütram*”, el autor desbanca la soberbia colonial de ‘andar con la pregunta por delante’. En su lugar, el diseño de la investigación se transforma en un *mingako* de saberes, un ejercicio de *kelluwün* (reciprocidad comunitaria) donde *pu lamngen ka pu peñi* formadas en Trabajo Social —como Ximena Mercado-Catriñir, Luz Marina Huenchucoy, Margarita Calfio, Alicia Rain y Pablo Millalén— dejan de ser meras informantes calificadas para erigirse como co-constructoras de un pensamiento genuinamente situado en el *Wallmapu*.

Para motivar su lectura, podemos mencionar que el texto se organiza con una extraordinaria coherencia circular y pedagógica que respeta la temporalidad del relato y del *wiñol dungun* como refiere el propio Exequiel. A través de las dos grandes secciones presentadas en este primer tomo, el autor nos invita a transitar por cuatro momentos fundamentales (*troy*) que dismantelan la aparente neutralidad de las ciencias sociales en territorio mapuche:

KIÑE TROY (Primer Capítulo): Nos sitúa en las coordenadas biográficas y territoriales del investigador. Es el relato de la pérdida, la migración, la sobreinstitucionalización dentro del sistema de protección de menores (ex SENAME/MEJOR NIÑEZ) y el punto de inflexión político que impulsa el retorno al *kimün* a través de las orientaciones metodológicas de la reciprocidad y la escucha atenta.

EPU TROY (Segundo Capítulo): Establece el fundamento epistémico y metodológico de la investigación, erigiendo al *kelluwün* como un paradigma axiológico que nos *comunaliza*. Aquí se detallan los protocolos del *inkatu* (solicitud de ayuda), el *witran* (la visita) y el rol del investigador como un *pünontuchefe* (rastreador de huellas), articulando el problema de investigación en clave colectiva y polivocal.

KÜLA TROY (Tercer Capítulo): Desvela las crudas limitaciones del conocimiento puramente occidental en el *Wallmapu*. El autor expone con valentía el borramiento epistémico institucional, simbolizado en la pérdida y destrucción de las tesis de trabajadores

sociales y presos políticos mapuche como Héctor Llaitul Carrillanca y Ricardo Delgado-Reinao en las aulas universitarias. Analiza las lógicas operativas del colonialismo, el desprecio por el territorio como espacio teórico y la persistencia de teorías individualizantes (riesgo, resiliencia) que despolitizan las injusticias históricas.

MELI TROY (Cuarto Capítulo): En este capítulo, se examinan las huellas de la colonización en la praxis profesional cotidiana. A partir de una escena íntima en el *lof* Llufquentue —donde la burocracia estatal responde con frialdad a la solicitud de agua de su *chaw*— se devela la objetivación y deshumanización de los pueblos originarios. El troy concluye con una crítica contundente a la sobreinstitucionalización y al monoculturalismo curricular que perpetúan la subordinación al Estado y al neocapitalismo.

Pero más allá del relato académico, la lectura de esta obra no es un ejercicio pacífico ni neutro. Es una invitación consciente a la incomodidad reflexiva y a la interpelación ética. Exequiel Antilao-Carilao nos ofrece una producción intelectual que desborda el frío arsenal colonialista de la academia, de lo cual el Trabajo Social no está exento de responsabilidad. Nos abre la ventana a una lectura crítica de la disciplina desde el mapuche kimŭn (o desde un *mapudigma*), recordándonos que los saberes del silencio y la humildad, tienen una potencia transformadora que la racionalidad instrumental occidental capitalista y patriarcal, difícilmente logrará encapsular. Me parece que este libro es indispensable para las y los trabajadores sociales, estudiantes, académicos y cientistas sociales en general, que asuman con seriedad y genuino compromiso ético-político el desafío de la justicia epistémica especialmente en el territorio del *Wallmapu*. Quien se adentre en estas páginas no encontrará dogmas absolutos ni arrogancia teórica. Encontrará la palabra transparente de un hermano, de un peñi que lee el mundo con la simpleza y profundidad de quien busca encarnar la sabiduría ancestral en su diario vivir. Vayan, pues, estas líneas como un abrazo fraterno y agradecido a Exequiel, a su familia, y a toda la comunidad que hizo posible este manuscrito. Chaltumay, peñi Exequiel, por permitirme caminar junto a usted en este *nütram* de resistencia y esperanza.

Dr. Luis Vivero Arriagada

Referencias

- Freire, P. (2002). *Pedagogía de la autonomía: saberes necesarios para la práctica educativa*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina.
- Hegel, G. W. F. (2021) *Fenomenología del Espíritu*. Argentina. Fondo de cultura económica
- Illanes, M. A. (2007). *Cuerpo y sangre de la política: la construcción histórica de las visitadoras sociales, Chile, 1887-1940*. LOM ediciones.

Introducción

“Que vengan las ciencias sociales, en nueva sensualidad, para el ritual de los encuentros. Que vengan sin saber mucho, para que aparezcan los saberes del silencio” (Zapata-Pérez, 2017, p.389, citado en Guarín, 2017). Esta invitación, más que un epígrafe, ha sido la brújula silenciosa que guió cada paso de esta investigación, primero en sus diversas fases investigativas. No fue una exploración lineal y unidireccional, sino una inmersión sentida y vivida, donde mi propia presencia y vivencias, que desvelan mis incertidumbres y mi historia, se convirtieron en herramientas esenciales para desvelar los saberes que musitan desde la profundidad de nuestro *Wallmapu*, que, traducido a la lengua castellana, significa país mapuche. Este trabajo da cuenta del relato de cómo los “saberes del silencio” se manifestaron en el *inkatu*, ritual de mis encuentros con cada *lamngen* y cada *peñi*, y de cómo el acto de “venir sin saber mucho” me permitió tejer una comprensión profunda de la acción profesional que emerge de un (in)determinado saber disciplinario y la compleja relación entre el pueblo mapuche y el trabajo social en contextos históricos y políticos que han venido creando una tradición de fuerte colonización. Por tanto, esta crítica radical hacia el trabajo social no es solo desde nuestra sabiduría como pueblo hacia un trabajo social hegemónico, como si fuese posible pensarlo por separado, sino también hacia nosotras y nosotros mismos que hablamos desde dos mundos filosóficos, el mapuche *kimiin* que nos ha entregado nuestro territorio y el *wingka kimiin* que nos ha transferido la formación profesional.

Comencé esta investigación en el doctorado en Estudios Inter-culturales en un formato de tesis, que luego tomó forma en este libro. Es en este proceso investigativo doctoral donde adopto de manera política el rol de investigador mapuche, territorialmente situado. Por tanto, mi trayectoria como trabajador social es inseparable de mi

mapuchengen tejido entre la urdimbre social, política y cultural de mi *lof* Llufquentue, circunscrito en este mundo chileno-occidental y en todas las dinámicas de desprecio y posibilidad de agencia, “en mi espíritu ha entrado ese sentimiento que nunca he olvidado” (Llamin, 2024, p. 30). Tras una década de inmersión en la intervención social con infancia, juventud y familia, fui testigo de una realidad que me interpela profundamente: lo intercultural, a menudo, no era más que un enfoque instrumental para asegurar la financiación de proyectos y no una práctica crítica que permeara los procesos típicamente conocidos como “intervención”. Esta contradicción me llevó a buscar respuestas más allá de los modelos convencionales y luego de haber ejercido por más de diez años el trabajo social en diversos programas en instituciones sociales (fundación-corporación) de la red proteccional de la infancia, decidí ingresar a un doctorado en Estudios Interculturales, con una única certeza inicial: la inquietante necesidad de explorar esa compleja relación entre el trabajo social y el pueblo mapuche.

Ese punto de partida, desprovisto de un problema de investigación predefinido, considero que fue la génesis de este trabajo. Decidí que mi investigación debía nacer y desarrollarse desde algunos elementos fundantes del mapuche *kimiin*, el diálogo —pero sin tutela— con las epistemologías occidentales. Hablo de un doble camino que me llevó a conversar con *pu lamngen ka pu peñi*, formadas(os) en trabajo social. Me refiero específicamente a *lamngen* como Ximena Mercado-Catriñir, Luz Marina Huenchucoy Millao, Margarita Calfo, Alicia Rain Rain y el *peñi* Pablo Millalén Lepin. Orientado por las metodologías indígenas de investigación¹ (Wilson, 2001; Kovach,

1 Margaret Kovach (Nación Cree) critica el positivismo por sus bases epistemológicas insalvables con los enfoques indígenas, pero identifica correlatos en las metodologías cualitativas y críticas. Esto permite un diálogo sin asimilar los saberes indígenas, reconociendo sensibilidades compartidas sobre la subjetividad y el poder. Bagele Chilisa (pueblo bantú) denuncia el uso colonizador de la investigación en África, que reforzó a Occidente como ideal normativo. Advierte que la universalización de los métodos occidentales silencia las epistemologías originarias, urgiendo descolonizar las metodologías para valorar los conocimientos indígenas en sus propios términos. Linda Tuhiwai Smith (Maori) establece el marco, argumentando en su libro *Decolonizing Methodologies* (1999) que la investigación ha sido históricamente una herramienta del imperialismo y la colonización, devastando las epistemologías originarias. En respuesta a esto, Shawn Wilson (2001) propuso un cambio de enfoque de “perspectivas” a “paradigmas indígenas de investigación”. Este paradigma, apoyado por Michael Hart (2010), se basa en cuatro dimensiones interrelacionadas (On-

2009; Hart, 2010; Chilisa, 2012). No me encontré con ellas y ellos como “sujetos informantes”, sino como *lamngen*, como *peñi*, en un rol de participantes, mediante el ritual del *inkatu*, o, en palabras del *wingka dungun* (español) solicitud de ayuda para realizar un trabajo que requiere esfuerzo y dedicación.

Fue en el seno de esos primeros *nutram*, sin grabadoras, solo apuntes, donde, colectivamente, el problema de investigación comenzó a tomar forma. Si bien cada *inkatu* fue un ritual de encuentro de a dos, sus preguntas, sus respuestas, sus explicaciones y reflexiones fueron tejiendo las preguntas de investigación, la delimitación de la problemática, las preguntas y los objetivos de este trabajo en clave de colectividad. Mientras mis lecturas del marco teórico se fueron entrelazando orgánicamente con sus relatos, en otras ocasiones fueron las premisas que surgieron en los *nütram* en el contexto de cada *inkatu*, los cuales me llevaron a recorrer la historiografía teórica de la profesión en estos ya cien años de vida en Chile.

En razón de lo anterior, opté por una escritura en primera persona, que narra no solo el proceso restringido al desarrollo del proceso investigativo, sino que, además, va transparentando la forma en que se fue configurando y “moldeando” mi rol de investigador. Siguiendo las premisas de las metodologías indígenas de investigación, desde algunas autorías, como refieren los investigadores indígenas Cree, Shawn Wilson (2001) y Michael Hart (2010), existe una relación inextricable entre quien investiga y quienes participan de dicha investigación. Esta relación se da en un plano ontológico en el cual se gestan experiencias de aprendizaje mutuo que alumbran el propósito del acto de investigar.

Es una historia de encuentros, diálogos y reflexiones colectivas, donde la metodología, el marco teórico, las preguntas y los objetivos se van desvelando a medida que avanza el relato, como hitos en un camino compartido. Aquí, el lector no encontrará un “marco de antecedentes” aislado, ni un “grupo de teorías” o un “paquete de técnicas” en capítulos segmentados; este se fusiona y se teje a partir de las experiencias y relatos de las y los participantes, quienes

tología, Epistemología, Metodología y Axiología) que desafían los modelos occidentales, abogando por metodologías arraigadas en las cosmovisiones indígenas para construir conocimiento contextual y pertinente.

compartieron sus vivencias personales y profesionales y, por tanto, también me guiaron hacia algunas de sus propias producciones académicas —artículos, tesis, libros— que ahora forman parte constitutiva de esta obra.

Este proceso de coconstrucción fue un acto deliberado de distribución del poder en la investigación. La práctica del *wiñol dungun*, inspirada en las costumbres mapuche de compartir y analizar los quehaceres cotidianos y los resultados de los ritos, fue clave. Al compartirles los primeros avances del diseño de la tesis, experimenté una vertiginosa vulnerabilidad, pero sus respuestas fueron orientaciones sugerentes que vitalizaron y le dieron fuerza a esta investigación; sentí que, mediante sus comentarios, observaciones y sugerencias, validaban el camino y confirmaban que el diseño no era exclusivamente mío, sino un reflejo de nuestras voces y sentires colectivos. Fue así como este ritual de devolver y recibir el conocimiento enriqueció enormemente la investigación, a la vez que forjó un *nütram* polivocal desde donde se “escaneó” el trabajo social chileno.

Por consiguiente, esta investigación buscó encarnar, desde su naturaleza, el desafío que significa la descolonización epistémica que ha permeado el trabajo social chileno durante un siglo. Mi experiencia personal, la crítica a la “sobreinstitucionalización” y el profundo convencimiento del *kellumün* como paradigma de investigación, ética y política que nos comunaliza, me llevaron a cuestionar cómo el conocimiento occidental ha invisibilizado y desvalorizado el mapuche *kimün*, limitando la capacidad de la profesión para abordar de manera pertinente las problemáticas sociales en el *Wallmapu*.

A través de los *nütram*, guiados por el *ramtukan*, el *ngüineznam* y entrevistas en profundidad, se fue expandiendo la red de *pu lamngen ka pu peñi* como coinvestigadoras(es) con colegas como Hilda Llanquín Trabol, Yolanda Nahuelcheo Saldaña, Domingo Namuncura Serrano, Claudia Novoa-Cayupán, Andrés Cuyul Soto, Héctor Llaitul Carrillanca y Ricardo Delgado-Reinao. De esta manera, la investigación busca desvelar cómo *pu lamngen ka pu peñi*, formadas en trabajo social situadas(os) en diversos territorios, profundizan en diferentes temáticas y algunos de ellos más allá del propio trabajo social, construyen (y con ello dejando huellas) una praxis crítica-intercultural-descolonial disruptiva y contrahegemónica.

Delimitación de las relaciones comunitarias del estudio

La configuración del espacio en esta investigación buscó trascender la noción tradicional de un “campo de estudio” como un lugar externo y objetivable. En cambio, he procurado comprender las dinámicas investigativas como inmersas en un entramado de relaciones comunitarias, tal como lo sugiere la reflexión de la investigadora maorí Linda Tuhiwai-Smith (2016): “La comunidad representa un espacio mucho más íntimo, humano y autoidentificado, mientras que el campo asume que hay un espacio ahí fuera donde es posible que la gente esté o no esté” (p.174). Esta distinción es fundamental, especialmente al abordar las experiencias de *pu lamngen ka pu peñi* formadas(os) en trabajo social, cuya identidad y praxis están enraizadas en sus *lofo* lugares de nacimiento y crianza y en las complejas redes de parentesco y solidaridad que los sostienen².

La perspectiva colonial, como bien señala Tuhiwai-Smith (2016), es una expresión concreta del imperialismo que históricamente invisibilizó la humanidad y la complejidad social de los pueblos originarios de *Abiayala*. Pero también ha ensuciado la propia palabra “investigación”, debido a que, mediante ese proceso que implica su significado, las personas son redefinidas como meros objetos de estudio. En contraposición a esta visión, nuestra aproximación se inspira en la comprensión de las relaciones comunitarias como el tejido vital, donde las experiencias personales nunca son individuales, en tanto que cobran sentido dentro de un colectivo. En este contexto, las experiencias de cada *peñi* y *lamngen* que han compartido sus *nütram* no se conciben como puntos aislados en un “campo”, sino como hebras interconectadas que conforman una comunidad de sentires y resistencias epistémicas.

Esta perspectiva se alinea con la visión del investigador Aimarra Fernando Huanacuni, quien refiere que “Este paradigma indíge-

² En este trabajo se mencionan de manera genérica el *tuwiin* y el *käipalme* de cada *lamngen* y *peñi* participante, para una lectura más amplia de sus biografías y praxis profesional, se sugiere ver el texto “Wirrar pu trabajadoras ka trabajadores sociales mapuche wallmapu mu: el grito de trabajadoras y trabajadores sociales mapuche desde nuestro mundo-territorio” editado en 2024 y que surgió de esta misma investigación. Disponibles en los catálogos de ediciones UC Temuco: <https://ediciones.uct.cl/catalogodelibros/>

na-originario-comunitario es una respuesta sustentada por la expresión natural de la vida ante lo antinatural de la expresión moderna de visión individual” (2010, p.31). La individualización, como señala Huanacuni, puede ser vista como una escisión del ser colectivo, una fragmentación que la lógica mapuche comunitaria en perspectiva de *lof* busca trascender. En el presente estudio, las experiencias de articulación del mapuche *kimün* y el trabajo social no son meros actos individuales, sino que se nutren y se fortalecen en el seno de las relaciones comunitarias, donde el *kellwün* y la transmisión de saberes ancestrales juegan un rol fundamental.

La configuración de estas relaciones comunitarias fundamentada en las premisas epistémicas del *lof* y que aquí serán el foco de esta investigación, ha sido un proceso reflexivo, informado directamente por las inquietudes y perspectivas compartidas durante los *inkatu* con mis *pu peñi ka pu lamngen*, formadas(os) en trabajo social. Sus voces, como rastros significativos en nuestro caminar investigativo, han guiado las decisiones sobre los límites y el enfoque de este entramado de conocimiento que estamos construyendo juntas(os).

Una de las primeras consideraciones cruciales para definir estas relaciones comunitarias surgió de la pregunta directa de Millalén: “¿Usted quiere hacerlo solo desde el trabajo social? ¿No cree que sería bueno hacerlo con otras disciplinas?”. Su aguda observación me confrontó con la necesidad de enfocar las relaciones dentro de la comunidad profesional del trabajo social. Si bien es plausible reconocer la interconexión con otras áreas del conocimiento (y esta es a la vez uno de los límites de esta investigación), la profundidad de la articulación epistémica que aquí se busca comprender se sitúa principalmente en las experiencias de *pu lamngen ka pu peñi* formadas(os) en trabajo social.

Otro aspecto fundamental para delimitar estas relaciones comunitarias fue la discusión sobre la inclusión de personas no mapuche. Alicia Rain nos recordó la importancia de un posicionamiento desde nuestra propia identidad mapuche. En coherencia con esto, el foco de las relaciones comunitarias de este estudio se centra en trabajadoras y trabajadores sociales que se autoidentifican como mapuche. Sus vivencias y la forma en que configuran su identidad cultural en su práctica profesional son cruciales para comprender la articulación del mapuche *kimün* y el trabajo social.

En coherencia con esta perspectiva de relaciones comunitarias, quienes comparten sus experiencias en esta investigación no son concebidos como meros “sujetos informantes” de un “campo” ajeno. Por el contrario, son personas participantes activas, cuya voz y cuyos relatos nacen de los vínculos de confianza y colaboración que hemos construido en el marco de estas relaciones de apoyo. La búsqueda no se centra en la extracción de “datos” objetivables, sino en la comprensión profunda de los relatos que emergen de sus experiencias vividas y de los significados que construyen en sus praxis profesionales y en su relación con el mapuche *kimiin*. Estos relatos son entendidos como expresiones de conocimiento situado, imbricado, en las complejas dinámicas colonial-patriarcal-capitalista de sus comunidades y territorios (Mercado-Catriñir, 2020; 2022; Rain, 2022).

De esta manera, la delimitación de las relaciones comunitarias del estudio se enfocaron en las interconexiones y experiencias compartidas por *pu lamngen ka pu peñi*, formadas(os) en trabajo social que, -desde su identidad y praxis están situados en diversos territorios-, buscan articular el mapuche *kimiin* en su quehacer profesional, ofreciendo una perspectiva situada y profunda sobre los desafíos y las posibilidades de descentrar la “blanquitud” (Tuck y Yang, 2021) y problematizar la complicidad de la profesión con la estructura colonial.

Preguntas de investigación

Guiado por los *ngülam* de mi *ñuke*, quien me enseñó que “para tener *nütram* hay que dar *nütram*” y que es “muy feo andar con la pregunta por delante”, el proceso de investigación se desarrolló priorizando la conversación y el vínculo con mis *pu peñi ka pu lamngen*. Los *inkatu* fueron espacios de diálogo donde, desde la escucha atenta y el compartir reflexiones sobre el trabajo social y el pueblo mapuche, fueron emergiendo las inquietudes que dieron forma a las preguntas de investigación. Si bien estas preguntas se fueron formulando y reformulando de diversas maneras a lo largo del proceso, aquí se presentan agrupadas sistemáticamente para una mayor comprensión.

Tal como pude evidenciar en los diversos *inkatu* sostenidos, donde se valoró de forma singular el mapuche *kimiin*, y donde los

participantes señalaron la necesidad de un tiempo extenso y profundo para su explicación, las preguntas de investigación se fueron formulando en torno a las siguientes áreas:

Algunas(os) participantes manifestaron su inquietud sobre cómo la aplicación acrítica de teorías y modelos occidentales en el trabajo social chileno podría estar perpetuando relaciones de poder coloniales al invisibilizar o subvalorar los saberes y las experiencias de las comunidades indígenas. A raíz de estas reflexiones, la pregunta que guía esta área es:

¿Cuáles son las principales limitaciones que el conocimiento “puramente” occidental genera en pu lamngen ka pu peñi formadas en trabajo social en cuanto a la concepción y el abordaje de las problemáticas sociales en Wallmapu?

Otras preguntas, de carácter más ontológico, surgieron de la curiosidad compartida durante los *inkatu* por comprender la fuerza del *kimiin* como episteme y las razones que motivan a algunos profesionales del trabajo social a considerar su incorporación. De ahí, la siguiente pregunta:

¿De qué manera el fenómeno de la colonización influye e informa una acción profesional colonizadora en los trabajadores sociales al abordar fenómenos o problemáticas que involucran a la población mapuche?

Estas preguntas, nacidas del diálogo y la reflexión colectiva, guiarán la exploración de los relatos y experiencias de las personas participantes en esta investigación.

Objetivos de investigación

Los objetivos de esta investigación fueron situados en un espacio dialéctico, buscando comprender la compleja relación entre las fuerzas históricas y epistémicas que han moldeado el trabajo social en su encuentro con el pueblo mapuche en el *Wallmapu*, y las inicia-

tivas de resistencia y transformación que emergen desde la propia praxis de *pu lamngen ka pu peñi*, formadas(os) en trabajo social. En este primer tomo (TOMO I) la investigación se adentra en el análisis de las limitaciones que el conocimiento occidental hegemónico impone a la concepción y el abordaje de las problemáticas sociales en este territorio, desvelando las capas de una colonialidad epistémica que históricamente ha silenciado otras formas de saber.

En el segundo tomo (TOMO II), la investigación se sitúa desde una hermenéutica de la tierra, en tanto posibilidad epistémica del *Wallmapu* para explorar las experiencias concretas de las personas participantes. Se busca identificar los procesos a través de los cuales entrelazan el mapuche *kimiin* y el conocimiento occidental en su quehacer profesional. El propósito fundamental de este movimiento dialéctico (entre ambos tomos) es articular estas experiencias, no sólo para comprender las tensiones y desafíos inherentes a este (des) encuentro epistémico, sino también para contribuir activamente a la generación de ciencia social desde otra matriz de conocimiento. Esta matriz, enraizada en la praxis situada y en el mapuche *rakiduum*, busca entrar en un diálogo crítico con los campos epistémicos dominantes de la formación profesional en trabajo social, abriendo así caminos hacia una praxis intercultural crítica-transformadora (Dietz, 2024) que resuene con la realidad del *Wallmapu*.

Por tanto, los objetivos son:

Objetivo general

Analizar las formas en que el conocimiento disciplinar proveniente de la epistemología occidental se expresa en los procesos de formulación y en la acción profesional de las y los trabajadores sociales en Chile.

Objetivos específicos

Identificar las principales limitaciones que el conocimiento “puramente” occidental genera en las y los trabajadores sociales respecto de la concepción y abordaje de las problemáticas sociales en *Wallmapu*.

Examinar la manera en que el fenómeno de la colonización influye e informa una acción profesional colonizadora de las y los trabajadores sociales en el abordaje de fenómenos o problemáticas que involucran a la población mapuche.

Breve resumen de los *troy* (capítulos)

En función de lo antes referido y con el propósito de facilitar de manera expedita y organizada la lectura de la presente investigación, he decidido realizar un breve resumen de cada *troy* (capítulo), puntualizando respecto de la idea principal y el modo en que se desarrolla cada uno de ellos.

KINE TROY es el primer capítulo narrativo desde el cual comienzo con algunos elementos historiográficos para situar mi rol de investigador mapuche. “Del *lof* al cemento” contextualiza mi trayectoria como autor, marcada por la violencia colonial que en principio pareció velar mis raíces de identidad mapuche. Comienzo relatando la historia de mi *chuchu* (abuela materna) Rosita, quien fue elegida para ser *machi* en un *lof* llamado Ñielol. El sufrimiento de mi *chuchu* Rosita radicó en la encrucijada dolorosa de su llamado a asumir el rol de *machi* posteriormente a su conversión al catolicismo. Este dualismo insalvable la llevó a desprenderse de su *püllü*.

La muerte de mi *chuchu* causó *lladkün* en mi *ñuke* (madre) Carmela, quien temporalmente “enloqueció”. En su desesperación, mi *chedkei* (abuelo materno) aceptó la ayuda de misioneros evangélicos y prometió sacar a su hija (mi madre) del *lof* para que el *püllü machi* no la siguiera. Este evento forzó a mi madre, desde su primera juventud, a migrar a la ciudad de Lautaro a trabajar como “sirvienta”, perdiendo el dominio del mapudungun y rechazando conscientemente el hilo ancestral de nuestro mapuche *feventun*. Fui criado en el *lof* Llufluentue, pero alejado de nuestro *kimiin*, en mi primera juventud migré a las ciudades de Temuco y Santiago, entre otras, donde mi condición de *che* se desfiguró bajo el individualismo urbano y me transformó en “sujeto”. Como trabajador social (2013-2023), me inserté en el “laberinto institucional” (ex SENA-ME/MEJOR NIÑEZ), experimentando una transmutación a “sujeto interventor” desde donde es plausible la instrumentalización

de la complejidad humana bajo una mirada colonial-capitalista-patriarcal.

Al ir reflexionando sobre esta despersonalización que me heredó el colonialismo, comencé a participar en “archipiélagos de resistencia” mapuche en la ciudad de Santiago. En medio de este involucramiento, un punto de inflexión fue una detención policial arbitraria donde un carabinero me amenazó con “cargarme” con drogas o “desaparecerme”. Esta experiencia no me silenció, sino que me impulsó a regresar y a enfocar mis trabajos profesionales en la relación entre el trabajo social y mi pueblo mapuche. Fue en ese pasaje donde mi formación eurocentrada comenzó a experimentar un quiebre al comenzar a situar mi praxis profesional desde una perspectiva descolonial e intercultural.

Años más tarde, ya en mi formación doctoral, decidí romper con los cánones metodológicos tradicionales, definí mi investigación de forma colectiva y descolonizadora, regresé a mi *lof* donde estaba mi *reñma*, entre ellas mi *ñuke* Carmela, quien me compartió principios metodológicos mapuche clave para el desarrollo de la presente investigación. Entre estas guías se destacaron la reciprocidad “para tener *ñütram* hay que dar *ñütram*”, la paciencia “es muy feo, andar con la pregunta por delante”, y ceremonias como; *inkatu*, *witrán*, y *pünontuchefe*, este último como metáfora de una investigación profunda y contextualizada.

EPU TROY es el segundo capítulo en el que se describe la elaboración de esta investigación desde la lógica de un proyecto colectivo de investigación. Establezco el fundamento epistémico y metodológico de la investigación, articulando la praxis mapuche con una crítica profunda de la trayectoria histórica del trabajo social en Chile. La base de la investigación se cimienta en el paradigma mapuche de *kellumün* (reciprocidad comunitaria y forma de habitar el *lof*), que sirvió como marco ético para la colaboración.

Este principio se materializó en protocolos de encuentro derivados del mapuche *kimün* (conocimiento mapuche), como el *inkatu* (protocolo para solicitar ayuda o convocar) y el *witrán* (visita), priorizando el *ñütram* (diálogo) sobre las preguntas directas. Describo cómo adopté el rol de *pünontuchefe* (rastreador de huellas), buscando identificar las ideas y reflexiones que emergieron del diálogo con *pu*

lamngen ka pu peñi (hermanas y hermanos mapuche) formados en trabajo social.

A través de estos diálogos colectivos con participantes como Ximena Mercado-Catriñir, Luz Huenchucoy, Pablo Millalén, Margarita Calfio y Alicia Rain, se articuló el problema de investigación, donde una de las premisas es que la disciplina se fundó como un dispositivo funcional al Estado chileno en construcción, perpetuando la dominación mediante la racionalidad instrumental y la tecnificación. Se evidenció que, si bien las visitadoras pioneras visibilizaron la miseria del pueblo, la profesión operó en un contexto que silenciaba la desposesión territorial del pueblo mapuche.

Esta hegemonía occidental, pese a sus ya cien años, se mantiene vigente, generando un bloqueo estructural que excluye y silencia el mapuche *kimiin* en la reconstrucción histórica y en los currículos de formación, lo que lleva a la reproducción de una intervención de asimilación e integración. Las voces de las y los participantes subrayaron la necesidad urgente de un conocimiento situado en el *Wallmapu* (territorio mapuche) que cuestione las bases epistémicas de la profesión.

Frente a esta matriz que niega o folcloriza lo indígena, la investigación se orienta a analizar cómo *pu lamngen ka pu peñi* articulan algunas premisas epistémicas del mapuche *kimiin* con el saber occidental en su praxis profesional. El objetivo es identificar las limitaciones del conocimiento occidental en *Wallmapu* y describir las tensiones que surgen en esta articulación.

KÜLA TROY: Este tercer capítulo desvela las limitaciones del conocimiento occidental en *Wallmapu*. Tiene como objetivo identificar las principales restricciones que el conocimiento puramente occidental impone a la concepción y abordaje de las problemáticas sociales en el territorio mapuche. El capítulo inicia con el relato de una búsqueda que realicé como autor para incluir la voz del *peñi* Héctor Llaitul Carrillanca, encarcelado políticamente, como una necesidad imperativa de trascender las posibilidades habituales del ámbito académico.

Aunque Llaitul y Ricardo Delgado-Reinao, ambos trabajadores sociales, ofrecieron sus tesis para el análisis, me topé con un muro institucional en la Universidad de Concepción, donde la tesis de

Delgado-Reinao no se encontraba en la institución y la de Llaitul fue supuestamente “desechada, quemada”. Esta ausencia se erige como un violento símbolo del borramiento epistémico de la resistencia mapuche. A partir de esta experiencia y los diálogos con las y los co-investigadores, el capítulo se estructura en cuatro *dungu* (asuntos) que desvelan las lógicas del colonialismo epistémico.

Primero, las lógicas coloniales se manifiestan en la acción profesional: las escuelas como dispositivos de asimilación que niegan la identidad y transforman la resistencia histórica en estigmatización; la explotación de la tierra que naturaliza el despojo territorial, reduciendo nuestro *mapu* a mercancía para el extractivismo *wingka*; la violencia institucionalizada que impone narrativas de “carencia” para generar dependencia; y la adopción de modelos extranjeros que instrumentalizan a los profesionales como “agentes de cambio” al servicio de la agenda colonial, promoviendo un extractivismo epistémico.

Segundo, el colonialismo como herencia epistémica se evidencia en la formación disciplinar. La inercia curricular mantiene mallas ancladas en décadas pasadas, perpetuando un “bloqueo epistémico” que excluye saberes indígenas en el presente. Las universidades en *Wallmapu* reducen la conexión con la cultura mapuche a un nivel meramente simbólico (“logo o eslogan”), evitando la descolonización estructural del currículo. Además, la preeminencia de teorías individualizantes (riesgo, resiliencia) despolitiza los problemas sociales, impidiendo el análisis de las injusticias históricas y reforzando la lógica colonial-neoliberal.

Tercero, nuestro *Wallmapu* es despreciado como territorio teórico y epistémico. El conocimiento de los *lof* es continuamente reemplazado por el “saber certificado” de profesionales ajenos, mientras que la universidad opera como una “maquinaria de universalismo”, anulando la diferencia epistémica en favor de estándares del mercado.

Finalmente, el capítulo subraya la reducción de “el indígena como el eterno sujeto de investigación”. La sociedad mapuche es tratada como un “trofeo de guerra” y un objeto de estudio. Esto se traduce en extractivismo académico, donde las *lamngen* y los *peñi* se niegan a dar entrevistas debido a la falta de reciprocidad y a la

negación de autoría, y la instrumentalización como “meros puentes de conexión”.

Este *troy* concluye señalando que el conocimiento puramente occidental se revela como un dispositivo polarizado de colonialismo epistémico, neutralizando la posibilidad de una praxis profesional situada y exigiendo la construcción de una matriz epistémica autónoma basada en el mapuche *kimün*.

MELI TROY es el cuarto capítulo donde se colocan en evidencia las huellas de la colonización en la praxis: explorando la acción profesional colonizadora. Tiene como objetivo examinar cómo el fenómeno de la colonización informa una acción profesional que perpetúa lógicas de dominación en el abordaje de problemáticas que involucran a la población mapuche.

El análisis se enmarca a partir de una escena cotidiana en el *lof* Lluqfuentue, donde mi *cham* (padre) solicitó más agua para sus animales y su siembra (parte del equilibrio vital del mapuche *mongen*), a lo que una trabajadora social respondió desde la institucionalidad sin considerar los aspectos culturales de donde emergía la solicitud de mi *cham*. Este quiebre entre la perspectiva occidental (lineal e individualista) y la cosmovisión mapuche (interconectada), sirve de lente para desvelar las profundas limitaciones del marco epistémico occidental en *Wallmapu*. Estructuro los hallazgos en cuatro *dungu*.

El primer *dungu* se centra en la objetivación y deshumanización de los pueblos originarios. La praxis profesional reduce sistemáticamente al *che* (persona) a un mero “objeto de intervención”, un ser “empobrecido, marginado, doliente”, negando su agencia, historia y *kimün* (conocimiento y sabiduría).

El segundo *dungu*, la sobreinstitucionalización, es el síntoma de la subordinación del trabajo social al Estado y al proyecto neocapitalista. Al alinear acríticamente sus teorías con lo que el Estado considera “válido y efectivo”, la profesión adopta una acción funcionalista y autómatas. Esta instrumentalización convierte a la disciplina en cómplice del extractivismo económico y territorial, al no cuestionar la depredación de nuestro *mapu*.

El tercer *dungu* apunta al currículum universitario y la educación formal monocultural. El sistema educativo, mediante la migración forzada para la enseñanza media, provoca desarraigo territorial

y discriminación racista. La ausencia sistemática de la identidad, lengua y sabidurías mapuche en la formación universitaria perpetúa y alimenta el “bloqueo epistemológico”, limitando la capacidad de los profesionales para desarrollar una praxis intercultural crítica.

Finalmente, el cuarto *dungu* aborda el despojo territorial y la consecuente estigmatización del mapuche como pobre. Se demuestra que la pobreza mapuche es una consecuencia directa de la violencia colonial, no un rasgo cultural. La narrativa dominante utiliza esta condición de “pobre” y “atrasado” para justificar su gestión política desde lógicas asistencialistas.

Finalmente, el capítulo concluye que el trabajo social en Chile, al operar desde paradigmas eurocéntricos institucionalizados, se configura como un agente de la colonización epistémica. Esto se manifiesta en la automatización de la praxis, la objetivación de la población mapuche y la negación de su derecho a la autodeterminación, exigiendo una transformación que priorice la justicia epistémica y el mapuche *kimün*.

PRIMERA PARTE

KIÑE TROY

Elementos historiográficos para situar mi rol de investigador mapuche

Del *lof* al cemento

El mapuche *kimün* susurra a mi espíritu sobre cuatro raíces de las cuales proviene mi identidad mapuche; por mi linaje materno, soy hijo de Carmela Carilao, nieto de la *machi* Rosita Calvillan Ñonque y nieto del *dungunmachife* Juan Carilao Poblete, más conocido como “sargento”. Este linaje está enraizado en el *lof* Ñielol.

Por linaje paterno, soy hijo de Pedro Antilao Llamin, nieto de Rosita Llamin Canulaf y de mi abuelo Carilao Antilao³. Bisnieto por línea paterna del *longko* Ramón Llamin, quien llegó al *kiñel lof* Llufquentue⁴, luego del primer despojo generado por la debacle cultural significada como “pacificación” que perpetró el Estado chileno a nuestro pueblo. El *longko* Ramón, Llamin, al ver que, una vez asentado en estas tierras, los colonos estaban levantando un nuevo fuerte militar cerca de su *lof*, participó en la guerra en el sector de Fortín

3 Como aclaración necesaria, los apellidos que aparecen en este relato, antiguamente eran nombres de nuestros *ñitakeche* (ancianas/os), de ahí que, en este caso, Carilao aparezca primeramente como nombre y luego (actualmente) como apellido.

4 *Kiñel lof* Llufquentue es un territorio que agrupa varios *lof* entre ellos el *lof* Ramón Llamin. Sin embargo, más adelante solo me referiré como *lof* Llufquentue, porque las referencias situadas de mi vida como investigador abarca varios *lof* de Llufquentue.

Ñielol, impidiendo que los *wingka* colonizadores fundaran la actual ciudad de Galvarino en dicho lugar⁵.

El mapuche *kimiin* dice que estas raíces me anclan a un territorio; mi *lof* Llufluentue, ahí está mi linaje; Antilao-Carilao, y enraízan mi historia desde una fuerza vital gravitacional que en nuestra lengua llamamos *tumiin* y una trascendencia antropológica ancestral llamada *keipalme*. La investigadora Luz Huenchucoy (2020) refiere que estos elementos son trascendentes, pues configuran el linaje y la procedencia de dónde venimos cada mapuche. Sin embargo, durante gran parte de mi vida, estas raíces permanecieron veladas, presentándose casi como un misterio, eclipsadas por las sombras de la violencia colonial que proyectó en mí como en muchos de los nuestros y de forma histórica el “complejo de inferioridad”⁶ (Fanon, 1952)⁷.

En este trabajo quiero hablar desde una de estas raíces, la de mi *chuchu* Rosita, una mujer cuyo destino tomó un giro inesperado en la madurez de su vida, cuando los *pu longko* la eligieron como *machi* a los pies del cerro *treng treng* del *lof* Ñielol situado en territorio *nagche* del *ngülumapu*, en la comuna de Galvarino, región de La Araucanía, Chile.

5 “El Fuerte Galvarino fue fundado el 22 de abril de 1882 al margen sur del río Quillem, la demarcación del poblado se efectuó en la primavera de 1886, a cargo de los ingenieros del proceso colonizador”. <https://www.galvarinochile.cl/web/comuna/>

6 Fanon (1952) en su libro “Piel negra mascarar blancas” (pp.44-45), reditado por Akal en 2016, establece que el complejo de inferioridad surge a partir de un doble proceso interconectado, destacando la primacía de lo económico y social sobre lo psicológico individual. Menciona que el complejo tiene su raíz inicial en las realidades económicas y sociales. Esto indudablemente se refiere a las estructuras de poder y dominación (colonialismo, racismo sistémico) que han subordinado y excluido al individuo negro. Así las cosas, la inferioridad no es una característica innata, sino una posición impuesta y mantenida por un sistema que niega oportunidades y recursos, fijando al negro en un estatus socioeconómico inferior. Fanon insiste en que la verdadera desalienación (la curación o liberación) requiere una toma de conciencia abrupta de estas realidades. No se puede solucionar el problema psicológico sin dismantelar la base económica y social que lo genera. Tras la imposición económica y social, el siguiente paso es la interiorización de esta posición de inferioridad. Aquí recurre al termino “epidermización” un término clave que significa que la inferioridad, que comenzó como un hecho externo (económico/social), se adhiere a la piel, se convierte en parte de la experiencia vivida y de la autopercepción del individuo, quien luego empieza a sentir y a actuar como si la inferioridad que le asigna el sistema fuera una verdad personal o una condición biológica. Este complejo de inferioridad se fue gestando en mí a causa de mi color de piel, mi forma de hablar y mi dificultad para adaptarme a la vida en contexto de ciudad que a veces se manifestaba de manera explícita u otras veces como un clima silencioso.

7 El libro “Piel negra mascarar blancas” fue editado por primera vez en 1952. No obstante, para esta investigación se utiliza la versión de ediciones Akal, 2009.

Llego a la historia de mi *chuchu*, a través del *niütram* de mi *ñuke* Carmela,⁸ que al momento de este escrito tiene 76 años de edad. Ella me contó su historia con una mezcla de asombro y tristeza. No me la contó de una sola vez; fue de fragmento en fragmento. En una oportunidad me contaba una parte, en otra oportunidad otra parte, así hasta que llegué a entender de manera general su vida y a comprender de manera más profunda su paso por este lado del *wallontu*.

Cuenta mi *ñuke* que su madre, es decir, mi *chuchu*, tuvo su llamado a *machi* cuando ya era una mujer adulta, incluso ella, (mi *ñuke*) ya había nacido⁹. Entre los mapuche es sabido con claridad que el llamado a ser *machi* está fuertemente conectado al *fejentun*, o en *wingkadungun* podría entenderse como la “creencia”.

En los diversos *niütram* que he tenido con el *machi* Millaqueo de nuestro *lof* Lluqentue durante los años 2023-2025, me explicó que quien recibe este llamado suele negarse por lo complejo y difícil que significa asumir este rol¹⁰. Por tanto, desde esa decisión que no siempre está exenta de dilemas y negación, mi *chuchu* no quería aceptar su llamado a *machi* porque dicen que sufren mucho hasta que al final lo terminó aceptando. Pero, el verdadero conflicto no residía en ser elegida *machi*, sino en su previa conversión al catolicismo y la intervención de su abuelo que ensució su proceso. Mi *chuchu* era una mujer que había aceptado el catolicismo y a la vez era consciente de las malas intenciones de su propio padre en la manipulación del *püllu*. Mediante esa fe que contrastaba con el *weda kimün* de su abuelo, ella renegaba de este *dungu*.

Ya a sus 76 años de edad, mi *ñuke* aún recuerda que, en medio de la quietud de la noche, mientras todos dormían, mi *chuchu* que también dormía, hacía *iilkantun*. Otras veces, su cuerpo se movía espontáneamente, así como las danzas evangélicas ejemplifica mi *ñuke*.

8 Mi *ñuke* recibió su nombre Carmela en agradecimiento a la *machi* Carmela del *lof* Nielol que la asistió en su nacimiento y la primera persona que la tuvo en sus brazos.

9 El *niütram* de mi *ñuke* referencian los años 1939-1950, ella nació en 1939, según sus recuerdos ella tenía aproximadamente 11 o 12 años de edad cuando su madre (mi *chuchu*) falleció.

10 La dificultad no solo se manifiesta por la decadencia epocal del *fejentun* (creencia mapuche) en la modernidad, sino que, además, el contexto sociocultural y la grave crisis climática que impulsa el monocultivo, asociado además la depredación de la tierra que atraviesa el *wallmapu*, agudizan esta dificultad.

Desde su cama, el *püllü* la hacía correr hacia el *lepiin*. En ocasiones, despertaba con el golpe sordo de su cuerpo contra el suelo, como si el *püllü* la elevara en sueños para luego dejarla caer.

Fue en la quietud de sus *penma* donde recibió su nombre de machi: “*Luilni Likan* vas a llamarte, porque así me llamo”, le susurró el *püllü* mientras dormía. Al amanecer, mi abuela compartió este relato con mi *chedki* Juan, quien, conmovido y preocupado, buscó la ayuda de otras *machi* para liberar ese espíritu. “Tu mujer tiene *perrimontu machi* y su única cura es aceptar el llamado”, le dijo una famosa *machi* de un *lof* llamado Pajal¹¹. Mi *chedki*, resignado a apoyarla, buscó por varias partes ayuda para que mi *chuchu* aceptara el llamado y así terminar con su sufrimiento. Esta decisión marcó el inicio de un proceso de preparación que para mi abuela se convirtió en una encrucijada inevitablemente dolorosa.

Ser católica y machi al mismo tiempo representaba un abismo insalvable; a ello, la intervención de su propio padre mediante el *kalkutun* ahondaba su desazón. Desde la sabiduría ancestral del mapuche *kimiin*, ella había sido elegida para sanar las heridas de un pueblo violentado (Antileo, Cárcamo-Huechante, Calfio y Huinca-Piutrin, 2015; Mercado-Catriñir, 2022), despojado (Marimán, Caniuqueo, Millalén y Levil, 2006; Marimán, Nahuelquir, Millalén, Calfio y Levil, 2019; Correa, 2010; 2021) y criminalizado (Mella y Correa, 2010; Millán, 2024). Pero desde la perspectiva de la religión católica, en *kalkuche* se estaba convirtiendo (Quidel, 2015) y razón tenía su la figura del *witranahe* de su propio padre, también mero-deaba su espíritu. Este conflicto interno la consumió lentamente¹².

11 El *lof* Pajal está ubicado al lado oeste del *lof* Ñielol, a unos 10 kilómetros, aproximadamente.

12 Considero que aquí vale hacer la siguiente aclaración, el mundo mapuche distingue entre dos modos fundamentales de ser y estar en el mundo: *Reche*: Significa literalmente “persona común y corriente” o la persona auténtica. Representan la base del tejido social que vive y se rige por las normas cotidianas de la tierra (*admapu*). *Epu Rume Che*: Se traduce como “dos tipos de persona” o “persona escogida”. Son individuos que soportan la tensión de una doble pertenencia al ser habitados por dos espíritus o fuerzas (*newen*) o que cumplen roles sociopolíticos y espirituales especiales. Ahora bien, la categoría de los *epu rume che* no es homogénea. Existe un subgrupo de ellos que posee *pelon* (clarividencia o visión), una sabiduría específica que se recibe como un don y les permite ver más allá de la realidad sensible (*kimiin* o alta sabiduría). Estos *epu rume che* con *pelon* son clave en las prácticas espirituales, siendo los encargados de utilizar el *kultrung* en las ceremonias. El ejemplo más conocido de este tipo de persona es el o la *Machi*. Esta distinción es lo que la

Después de años de lucha, asediada por un entorno social que le enrostraba este dualismo, decidió desprenderse de su *piüllü*, entonces la tierra la reclamó. Mi *ñuke*, con su voz quebrada recordando que ella era aún una niña de once años, andaba pendiente de su madre porque ella ya no quería seguir viviendo en este mundo.

Entre tantos quehaceres del campo, ir a “camperear” los animales, preparar la comida de la casa y tantas otras cosas más, mi abuela salió sigilosamente de la casa y en la “quinta” (lugar de los árboles frutales), emprendió su viaje hacia el *lafken mapu*, *jtani chuchu yem dew amutuy lafkenmapu mew fufi tripan antü!*

La muerte de mi *chuchu* hizo *lladkein* en mi *ñuke*. Entre su voz quebrada por la desolación de ese entonces, me contó que ella no se acuerda mucho de lo que pasó en los días posteriores, solo sabe que de tanto dolor por unos días enloqueció. Mi *chedki*, al ver que su hija enloquecía, se desesperó tanto que comenzó a buscar *lawen* por todas partes para su hija. Fue así como en una de esas ocasiones se cruzó con unos misioneros evangélicos que se internaban a predicar en el *lof*.

No sé si él se acercó a ellos o ellos a él; el hecho es que mi *ñuke* me cuenta que así mi *chedki* conoció la fe de los evangélicos y en su desesperación aceptó su ayuda. A cambio prometió que, si la sanaban, él la sacaría del *lof* para que el *piüllü machi* —que venía por el linaje femenino— no la siguiera. Los evangélicos aceptaron ir a su casa y prestarle la ayuda que necesitaba. ¿Qué le hicieron? No se sabe. Mi *ñuke* solo recuerda un despertar súbito; su mente antes nublada repentinamente se aclaró, encontrándose atada a un poste dentro de su *ruka* mientras los evangelistas la ungían.

A partir de ese día, comenzó su recuperación, y mi *chedki*, fiel a su promesa, la entregó a esos misioneros, quienes la llevaron lejos del *lof*, a trabajar en la casa de una familia anciana y acomodada en la ciudad de Lautaro¹³, así, “la india se convirtió en sirvienta” (Cumes, 2014) marcando una relación social de sometimiento que mata su

religión occidental tanto en su vertiente católica como evangélica, rechazan y demonizan. De ahí que la contradicción a la cual aquí se alude, no deriva de ser un *epu rume che*, sino en que, teniendo esa condición de ser, además se es católica.

13 Esta migración más tarde se transformó en una primera secuencia, debido a que luego se trasladó a trabajar a la ciudad de Temuco y más tarde a la ciudad de Santiago.

“lengua”, succiona su “agenciamiento” pero paradójicamente, “posibilita su aprendizaje”, (Quidel, 2013¹⁴), desmembrando su conexión con su origen y territorio ancestral.

En ese nuevo mundo, mi *nñuke* aprendió a hablar bien el castellano, pero al mismo tiempo perdió rápidamente el dominio del mapudungun: “como en esa casa todos hablaban el castellano ya no se me hizo necesaria mi lengua”, me contó. Ella sabía que a través de los evangélicos ella sanó y la pena disminuyó considerablemente, así que siempre mantuvo su fe cristiana y ya cuando fue adulta decidió integrarse a una comunidad religiosa. A través de sus lazos con las personas de esa comunidad religiosa, abrazó con fervor la fe evangélica, refugiándose en la tradición judeocristiana.

Su conversión al cristianismo a raíz de su sanidad al mismo tiempo carcomió el hilo ancestral de nuestro mapuche *fezentun*. Incluso todavía cuenta que después de haber salido del *lof* Ñielol el *püllü* machi la visitó muchas veces, pero ella siempre lo rechazó. Me dijo que cuando regresó al campo, pero esta vez al *lof* Llufluentue, donde mi finado padre Pedro Antilao Llamin tenía sus tierras, en una ocasión se soñó que al lado de una vertiente que está a unos metros de su casa, llegó una machi de muy avanzada edad y le entregó su *kultrung*, pero ella en ese mismo sueño le dijo que ya no, que ahora era evangélica y que en ese camino criaba a todos sus hijos, entre ellos a mí (Antilao-Carilao, 2021).

En ese camino que la colonización le trazó a mi madre, “me nació la conciencia” (Menchú, 2018, p.55). Fui criado en un *lof* a la usanza mapuche, pero al mismo tiempo alejado del *kimün* de mi pueblo. Solo en las madrugadas, cuando el *kultrung* de la anciana *machi* Florinda Paillal Llevul resonaba desde el *lof* Mañiuco, sentía

14 El *longko* José Quidel explica este rompimiento de la lengua y su agenciamiento de la siguiente manera: En el caso del mapuzugun, durante gran parte del siglo XX se castigaba severamente a los hablantes de la lengua mapuche; a los infantes en las escuelas se los dejaba de rodillas sobre semillas o piedras, como castigo por hablar en su lengua; en otros casos se los azotaba con varillas⁴, se los ridiculizaba. Así, se generó un fuerte estereotipo sobre la lengua mapuche porque, según decían, “impedía el aprendizaje”; en otros casos se la estigmatizaba relacionándola con sonidos de animales, como “la lengua de los chanchos”. Y si bien este grado de persecución no se da en la actualidad, muchos prejuicios siguen vigentes: “no es una lengua y menos un idioma –dicen–, es sólo un dialecto”, “no se puede aprender” o “no tiene gramática”. Aún, en la academia, los estudiantes, al llegar a las universidades, llegan con este tipo de preconceptos que deben ser corregidos.

una adversa conexión con mi *küpalme*. No tenía un día específico; el *kultrung* vibraba cuando el viento lo impulsaba sobre el *nagmapu*. Su canto, potente y lejano, hacía evidente la potencia de su *kuimi*¹⁵.

Mi infancia transcurrió escuchando esos rituales por la madrugada. Junto a mis hermanos, “forrajeábamos”¹⁶ los bueyes antes de ir a la escuela de Pelantaro, ubicada a unos 2 kilómetros de mi casa, hablo de alrededor de las cuatro o cinco de la madrugada, cuando el rocío cubría el pasto. Mientras los animales se alimentaban, el sonido del *kultrung* de la *machi* Florinda Paillal Llevul se hacía escuchar. Hoy lo entiendo no solo como un sonido constante, sino también como una “filosofía viviente” (Simionatto, 2023), de un quehacer común de la *machi*, el cual se expandía como remanente sonante en contra del control y la violencia, agrietando la “atmósfera de sumisión” (Fanon, 1961)¹⁷. Lo escuchaba porque era parte del ambiente, llevado por el *kürrüf*, haciéndose presente en el silencio que envolvía el desprecio palpable de mi vida occidental.

A los seis años ingresé a la Escuela Municipal Pelantaro G-345 de Galvarino, a cursar mis estudios de enseñanza básica. Ahí, el colegio se erigió como mi nuevo territorio, uno donde las reglas del *wingka* comenzaban a inscribirse en mi ser. Allí aprendí a leer y escribir, habilidades que, poco a poco, comenzaron a hacerme inteligible el mundo *wingka*, y en contraste, progresivamente tomaron el lugar de mi *tumün*, dando continuidad al desplazamiento que venía experimentando de mi *küpalme*. Al trazar las primeras letras y descifrar las primeras palabras, no solo me “civilicé” como dice el *wingka*, sino que también vislumbré la posibilidad de la disociación entre la palabra y la verdad, una de las estrategias más elocuentes que nos hereda

15 El *kuimi* es el proceso de “trance” de un(a) *machi*. A este mismo proceso también se le llama *kompapiüllü*.

16 En mi *lof* llufquentue forrajear viene del forraje, el cual alude al acto de alimentar a animales con buen alimento (pasto natural mojado con rocío) para que mantengan un buen estado de salud física para el trabajo.

17 Fanon (1961) en su libro “Los condenados de la tierra” dice, “En las sociedades de tipo capitalista, la enseñanza, religiosa o laica, la formación de reflejos morales transmisibles de padres a hijos, la honestidad ejemplar de obreros condecorados después de cincuenta años de buenos y leales servicios, el amor alentado por la armonía y la prudencia, esas formas estéticas del respeto al orden establecido, crean en torno al explotado una atmósfera de sumisión y de inhibición que aligera considerablemente la tarea de las fuerzas del orden” (pp.21-22).

el “archivo colonial” (Tuhiwai-Smith, 2016). La lectura comenzó a inocular historias ajenas, silenciando el *niūtram* con mi entorno inmediato, y la escritura me llevó a plasmar ideas que a menudo sentía distantes de mi propia experiencia visceral. Con este paulatino desarraigo, el *mapu* comenzó a volverse ininteligible, y la sed del consumismo comenzó a consumirme (Moulian y Marín, 2015).

Avanzaba sin mirar atrás; tomé el curso natural del mundo *wingka*, el cual continuó arrastrándome en una dirección lineal que me hacía mirar un norte contrario al *niñol*, esa epistemología circular tan propia de los pueblos de la tierra (Alce Negro, como es citado en Neihardt, 1932). La escuela Pelantaro, estaba en un *lof* colindante, pero los liceos de enseñanza media estaban en la ciudad, así que, como acto práctico de mi desplazamiento, partí de mi *lof* Lluftenue hacia Temuco, y de Temuco a la ciudad de Santiago. Esa selva de cemento llamada ciudad me exigió una adaptación forzada, un despojo silencioso de mi identidad.

En mi *lof* desde pequeño asumí responsabilidades (Antilao y Bautista, 2025); por el contrario, en la ciudad me enfrenté al ocio, al individualismo que se traducía en vivir con tantas personas cercanas y no conocer a ninguna de ellas, esta forma de vida a veces suscitaba preguntas punzantes que la vorágine urbana intentaba acallar. Creo que como mapuche me disloqué; el *mapu*, que había sido mi paradigma vital, se difuminaba en la penumbra de la memoria, y mi condición de *che* se desfiguraba bajo el peso de un individualismo que día a día continuaba haciéndome ininteligibles los misterios de mi *lof*. Como dice el investigador indígena Maya K’iche’ (Guatemala) Emil Keme (2018), después de todo, la eliminación del “indio” es larga y agónica.

En la educación secundaria, específicamente en el liceo antes llamado “Pedro Aguirre Cerda” ubicado en la ciudad de Temuco, región de La Araucanía, recuerdo las burlas que recibíamos por la forma en que “sonaban” nuestros apellidos, por nuestro color de piel, por nuestra apariencia. Continué mi vida en la ciudad, dejando una parte esencial de mí atrás, mientras incursionaba en las aulas del liceo y más tarde en las universitarias, me sumergía en el mundo del *wingka* donde más de alguna vez oí razonamientos sobre el desprecio del “indio”, la “cárcel epistémica que nos heredó Colón”

(Keme, 2018). Sentía, de manera persistente, que mi verdadero yo, mi *mapuchengen*, esperaba afuera, en la calle, no estaba en esas aulas, anhelando un reencuentro que se antojaba cada vez más esquizofrénico.

Durante mi último año de formación de trabajador social (2012) formé parte de un programa de estudio sobre políticas públicas indígenas en la Universidad Arturo Prat, sede Santiago, en la R.M. Luego de haber salido de la enseñanza básica, fue la primera vez que estuve en una sala de clase con tantas *lamngen* y *peñi* en un mismo lugar. Dentro de todo ese grupo, conocí al *peñi* Pablo Millalén, nieto de la machi Florinda Paillal Llevul que no la conocí nunca en persona, solo recuerdo el sonido de su *kultrung* en mi infancia.

Su visión profunda sobre el mundo *wingka* y las dinámicas de opresión hacia nuestro pueblo mapuche alumbran en retrospectiva un posicionamiento ético-político claro en Pablo. Tampoco fui indiferente cuando mencionó que también se había formado en el trabajo social. En otra oportunidad asistí a un seminario sobre sistemas sancionatorios indígenas en el cual se habló del *admapu*. Me interesé por buscar más bibliografías sobre este tema y di con un documento sobre el *admapu* como sistema de prevención y protección de la mujer mapuche y la violencia de género en su contra. Este documento tenía como autora a la *lamngen* Ximena Mercado-Catriñir¹⁸; al buscar más información sobre ella, descubrí que también era trabajadora social.

La permuta de mi *tumwün* por las aulas de clase significó, de cierto modo, dejar de ser *che*; me transformé en sujeto. Y pronto, al enfrentarme al mundo laboral, pasé de sujeto a funcionario, vinculándome no con la riqueza de las personas, sino con la frialdad clasificatoria de los “casos”. Esta es la estructura colonial que en el tiempo presente se expresa como un “proyecto civilizatorio que nos mantiene como esclavos en nuestros propios territorios” (Keme, 2018, p. 35).

18 Para una revisión más detallada de los trabajos de Mercado-Catriñir pueden ser revisados en el siguiente link: <https://www.researchgate.net/profile/Ximena-Mercado-Catrinir-2>

Los laberintos de la sobreinstitucionalización

Ya desde un rol profesional comencé trabajando en diversos programas sociales en fundaciones o corporaciones de la Región Metropolitana, que colaboraban con el que fue el Servicio Nacional de Menores (ex SENAME, luego sistema de protección MEJOR NIÑEZ) en proyectos sociales como: Programa de Prevención Comunitaria (PPC) de Fundación FUNCASE. Programa de Intervención Especializada (PIE) de la Municipalidad de La Granja. Hogar de alta complejidad de niñas, niños y jóvenes (REM-PER) y Programa de Reparación de Maltrato Grave (PRM) de la Sociedad de Asistencia y Capacitación (ex Protectora de la Infancia) durante los años 2013-2017 y luego, durante los años 2019-2023 en la ciudad de Temuco, en el Programa de Intervención Focalizada (PPF) de la Corporación Chasqui y en el Programa de Familia de Acogida Especializada (FAE-PRO) de Fundación Mi Casa, así como también perito social.

Desde mi inmersión en este laberinto institucional como trabajador social entre los años 2013 y 2023, poco a poco otra sombra comenzó a cernirse sobre mi identidad personal-profesional; esa sombra era en realidad mi trasmutación de una persona profesional a un “sujeto interventor” que se relacionaba con otras personas, pero con significado desde este ojo profesional como “sujetos de intervención”.

Con tantas ecuaciones matemáticas y diseño ingenieril de la intervención social a la base, se fue gestando en mí una inquietud sobre la posible reducción del sufrimiento humano a algoritmos fríos que se correlacionan con la deshumanización que progresivamente experimentamos. Este proceso de objetivación, donde la complejidad dinámica colonial que ya había atomizado mi propia historia e identidad mapuche, ahora, en el contexto del ejercicio profesional, tomó cuerpo en mi funcionalidad como “sujeto interventor”, y como proceso que gira sobre su mismo eje, se manifestaba de manera particularmente aguda en el abordaje de los pueblos originarios. Por tanto, aspirar a una acción profesional descolonizadora desde ese laberinto significa pensarla desde la inconmensurabilidad de la “metáfora”, y la investigadora Eve Tuck (Unangax, Canadá) y

el investigador K. Wayne Yang (2021) nos ilustran que la descolonización no es eso.

Las locuciones a ciertas temáticas como la justicia social, bienestar, derechos humanos y dignidad de las personas, que se repetían una y otra vez en todos los años de estudiante de trabajo social, no solo hacían verme como un *che* negado de ellos porque en sus conceptualizaciones nada o poco había de lo indígena, sino que al graduarme y comenzar a ejercer la profesión se estrellaban contra la realidad de un “campo” laboral donde la complejidad humana está cruzada por una mirada colonial-capitalista-neoliberal-patriarcal que termina instrumentalizando los fenómenos y/o problemáticas sociales como herramientas de progreso. Progreso que, por cierto, promueve un tipo de sociedad que agrupa a unos pocos y deja fuera a los muchos.

Incluso en el programa de magíster que cursé en alguna casa de estudio en la ciudad de Santiago, aun cuando estaba diseñado desde un paradigma evidentemente crítico, el marxismo tenía una voz tan fuerte que terminaba, una vez más, silenciando las voces de los pueblos colonizados.

En ese contexto, imaginar la intervención social ejercida por personas en su plena dimensión inevitablemente confronta la inmensidad de nuestra propia humanidad con la reducción a meros operadores del “archivo cultural” que nutre el actual sistema (Tuhiwai-Smith, 2016). Y en el caso de nuestra pertinencia mapuche somos universos inconmensurables atrapados en un entramado social y territorial complejo, circunscrito violentamente a una historia colonial que borra permanentemente nuestra memoria y, en palabras del investigador e historiador mapuche José Millalén (2019), borra ese *lof* de antaño. Sin *lof* y profesionalmente sobreinstitucionalizado, nos convertimos día a día en rehenes, atados a la precariedad laboral y a una burocracia asfixiante.

Esta cárcel institucional cimentada en el “privilegio epistémico” se manifiesta de forma específica en las investigaciones desarrolladas en territorios indígenas, y el trabajo con el pueblo mapuche no es la excepción. La investigadora indígena Maya Kaqchikel Aura Cumes (2018), desde Guatemala, nos habla de este problema desde su propia experiencia, señalando que en las dinámicas investigativas

no solo se establece qué conocimiento es válido, sino que también dicta la posición de las personas dentro del sistema, imponiéndoles un lugar determinado. En su experiencia en un equipo de investigación nos relata: “no fui yo quien buscaba posicionarse, sino, en gran medida, se me impuso una posición y un lugar” (p.135). Esta subalternización se convierte en un objeto dilemático frente a las normas hegemónicas, como la propia autora nos continúa ilustrando: “me hubiera encantado que la categoría de “neutralidad” aplicara para mí mientras experimenté este proceso de investigación, pero no fue siempre así” (Cumes, 2014, p.135).

La historia de las políticas estatales revela una creación y exacerbación sistemática de la pobreza como herramienta de manipulación (Da Costa, 2024). En este escenario, la transformación del sujeto interventor en “héroe” – una prescripción impuesta que oculta nuestra deshumanización – se vuelve aún más problemática, obstaculizadora de una “interculturalidad crítica-transformadora” (Dietz, 2024). Se nos exige una heroicidad que ignora la raíz colonial histórica de la vulneración que pretendemos “solucionar”.

Dentro de estas tramas de despersonalización que, constantemente, “nos convierten en indios” (Paillalef, 2012), comenzaron a emerger fugaces reflexiones que me fueron llevando a participar en movimientos sociales en el gran Santiago. Estos movimientos disonantes con las lógicas de vida capitalista, arriba del cemento y en ocasiones como expresiones del mapuche *warriache*, con algunas diferencias del movimiento mapuche “campesino”, se erigen como verdaderos “archipiélagos” de resistencia (Tzul Tzul, 2019¹⁹). Me re-

19 Gladys Tzul Tzul (2019), utiliza la metáfora del “archipiélago” para analizar la efectividad política y la presencia de las estructuras de gobierno comunal indígena en Guatemala. El archipiélago de “tierras comunales” (p. 109), que elabora la autora, describe con perspicacia y aguda crítica la existencia de enclaves de autogobierno indígena dispersos a lo largo del territorio. La fuerza de esta metáfora reside en su discontinuidad geográfica de lo que podemos llamar occidente, la cual ha impedido históricamente la totalización plena del Estado guatemalteco y del capital en las comunidades indígenas que contemplan el estudio de la autora. Tzul Tzul plantea que estos territorios comunales logran establecer un orden social colectivo donde la vida se gestiona en común (cuidado del agua, bosques y caminos), no como una suma de individuos. Al hacerlo, ponen en crisis la totalidad estatal que por contraste totaliza mediante la pulverización de lo social. El concepto se complementa con el “tejido de asambleas” (p. 108), que representa los espacios de deliberación que se articulan para resguardar las tierras. La vitalidad de estas luchas reside en su capacidad de controlar las tierras y autogobernarse, exponiendo la estructura que las empresas y el gobierno

fiero a ciertas manifestaciones mapuche que desde la época del despojo territorial (1894-1929) ocupaban las calles de la capital y que, a la vez, debido a la represión sistemática que ha aplicado el Estado de Chile a nuestras demandas en los lugares que sean, desembocaban en marchas y protestas (Curivil, 2007; Calfio, 2019; Llancaqueo, 2023; Alvarado-Lincopi y Antileo, 2022; Antileo y Alvarado-Lincopi, 2024).

Estas manifestaciones gestadas en medio de la densidad del mundo occidental que, además, generalmente terminan en fuerte represión policial, son una estrategia jurídico-política (Tzul Tzul, 2015) de autodefensa al ocupar la calle, las plazas, al incomodar el silencio, la neutralidad y la posición ubicua del ciudadano común que hace de los espacios un escenario de individuos. Desde estos lugares, estos movimientos enrostran a plena luz del día las contradicciones del Estado colonial, “carcomiendo la política hegemónica” (Tzul Tzul, 2015).

Entre estos movimientos y el interés que despiertan las calles, las protestas, los movimientos sociales, por profundizar más sobre los argumentos políticos e ideológicos que la impulsan, fue despertando una especie de conciencia que ahora podría describir como crítica y anticolonialista.

Comencé a hacerme parte de agrupaciones mapuche en el gran Santiago, asesorando desde lo que a la vez venía descubriendo y articulando nuestra propia forma de hacer política en la *warria*. Mi rol como asesor se insertó en esta lógica de la asamblea comunal, donde la capacidad de decisión fue ejercida por *pu lamngen ka pu peñi* y no delegada a una autoridad abstracta (Tzul, 2015). Donde además resguarde la “no expropiación de mando” (p.138).

No puedo negar resabios de cierta timidez en lo que comenzaba a hacer, pero el punto de inflexión ocurrió de la forma menos esperada. Recuerdo que vivía en la comuna de La Cisterna por el año 2013, en la ciudad de Santiago, y un día sábado salí de casa. Me dirigí al lugar donde nos encontraríamos con algunas agrupaciones mapuche y un carabinero me detuvo a la vuelta de la esquina de la cuadra. Me realizó un control de identidad y me dijo que era una revisión de rutina, así que me hizo subir al furgón (reten móvil), me

buscan dismantelar, a menudo mediante la criminalización de las autoridades indígenas.

indicó que me sentara y que esperara. Pasó un largo rato y pregunté si me podía retirar y, sin más explicación, me solicitó que “guardara silencio”.

Me indigné y le dije que tenía compromisos que cumplir y que no había motivo para estar allí, entonces en esa insistencia el carabini-nero me dijo “si sigues hablando voy a tener que llevarte a la comi-saría”, por mi parte insistí que no entendía el motivo, entonces recla-mé mi derecho como ciudadano, fue así que me dijo, “cállate o acaso no sabes que te puedo cargar” entendí que se refería a cargarme con drogas. Continué hablando, diciéndole que me sorprendía que me dijera eso siendo él mismo una autoridad pública. Ahí me dijo: “No solo puedo cargarte, también te puedo hacer desaparecer”.

Hasta ese momento no había dimensionado las palabras del carabini-nero, pero en ese momento me atemoriqué, temí por mi pro-pia vida; él me hablaba en serio. Entonces me callé. Ellos hicieron algunas vueltas en las calles de la población y me tuvieron desde las diez de la mañana hasta las seis de la tarde en el retén móvil. Luego volvieron al mismo lugar donde me detuvieron y me dijeron: “Án-date sin decir ninguna palabra a nadie”.

Esta experiencia fue ese punto de inflexión porque no me silen-ció, sino que me impulsó a volver a mi pueblo y en esta plataforma de poder que posibilita un cartón profesional, continué sumergién-dome en textos sobre mi pueblo. Así me encontré con varios textos de autorías mapuche, entre ellos los textos de la *lamngen* Margarita Calfio, trabajadora social e investigadora sobre tópicos de género, violencia colonial e historia desde mujeres mapuche. Tampoco pasó por alto su presentación a pie de página al identificarse como asis-tente social²⁰.

La conciencia de que, a pesar de la institucionalización, tan-to interventores como intervenidos éramos portadores de una hu-manidad plena, me llevó a cuestionar el aparataje lingüístico que reducía a la persona a “casos” y “demandantes” que perturbaban la homeostasis del sistema. Entre estas autorreflexiones, leí (entre tantos otros) un diagnóstico psicosocial en el cual la trabajadora so-

20 En este tiempo ya conocía a varias autorías mapuche, destaco a quienes he ido nombrando debido a que fueron formados en trabajo social y me interesaba saber sobresus aportes y reflexiones desde esta perspectiva.

cial problematizaba la situación familiar de un niño desde el sistema medicinal mapuche y, precisamente, en las conclusiones de dicho informe, sugería al juez o jueza considerar este sistema medicinal como una institución de derivación, ya que, a juicio de la profesión, era fundamental para restaurar la dinámica familiar del niño. Me interesó saber quién era esa colega, así conocí a la *lamngen* Luz Marina Huenchucoy.

Comencé a notar que la autoridad de la ciencia occidental no solo inviste a profesionales que carecen de validez auténtica en los territorios indígenas, sino que a la vez vitaliza un “bloqueo institucional, intercultural y epistémico” (Nahuelpán, 2013) desde el cual se perpetúa un adoctrinamiento que ignora la sabiduría cultural ancestral de los pueblos originarios.

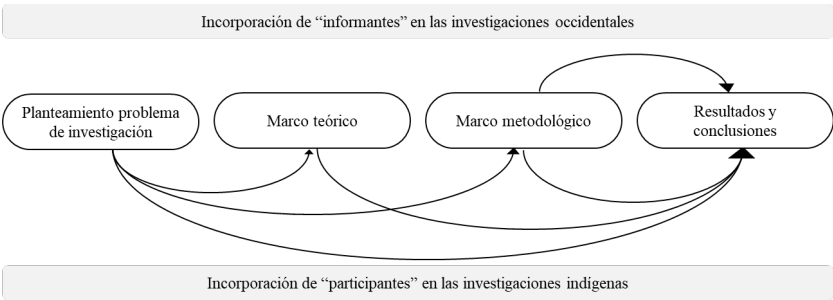
La figura del “funcionario”, una prisión semántica que nos despoja de subjetividad, nos impulsa a internalizar una “funcionalidad” que hace de nuestro quehacer profesional verdaderas, “movidas hacia la inocencia” (Tuck y Yang, 2021), pues operan como eslabones constituyentes de la cadena neoliberal de alienación. En este contexto deshumanizado, los “derechos humanos” se desvanecen ante la frialdad de los “recursos (in)humanos”, operativizándonos bajo una lógica opresiva que nos hace olvidar nuestra propia humanidad en la lucha por la supervivencia.

De la experiencia a un proyecto de investigación

Fue precisamente en la profunda fisura entre mi vivencia como *che* y las imposiciones eurocéntricas del sistema de intervención social donde germinó una ruptura trascendental con mi propia alienación colonial. La dolorosa constatación de la invisibilización del mapuche *kimün* en mi propia historia como *che* desde mi infancia, se replicaba con total naturaleza en las decisiones profesionales, la instrumentalización de la interculturalidad como un mero trámite burocrático y la flagrante contradicción entre el discurso inclusivo y una práctica que sentía profundamente ajena. Estos elementos de negación generaron una paradoja asfixiante: la imposibilidad de ser yo, como *chengen* en una praxis profesional moldeada por una epistemología puramente occidental.

La fricción constante entre mi identidad como mapuche, cristianizado desde mi infancia y ahora arropado con las herramientas impuestas por el sistema académico e institucional actuó como un potente catalizador, despertando en mí la urgencia de un desprendimiento epistémico y la necesidad de un proyecto de investigación centrado en la justicia epistémica.

Gráfico 1. Una propuesta de diseño de metodología indígena de investigación²¹



Fue de esta forma que decidí enfocar esta investigación en esta relación fundamental; trabajo social y pueblo mapuche. No partí de un problema predefinido, sino de una necesidad profunda de dialogar con las voces y saberes que habían comenzado a iluminar mi propio proceso de reconexión con mi territorio, mi *lof* Llufqentue. Esto lo entiendo como mi propio proceso de descolonización. En este punto crucial, mi biografía, que hasta el momento la entendía como una vivencia individual, la comencé a ver en muchas otras personas; por tanto, esta pista social me iluminó la posibilidad de pensarlo en clave de un proyecto colectivo, donde me propuse que tanto el problema como las preguntas y, por consiguiente, los objetivos de investigación debían germinar de manera colectiva. De esta forma comencé con este proyecto investigativo desde el *nütram* compartido en el cual se fue dando la construcción del problema de investigación y no de un proyecto individual y ya definido (ver gráfico 1). Sin embargo, una nueva interrogante me apremiaba: ¿cómo

²¹ Fuente: elaboración propia.

encarnar lo colectivo desde los protocolos y la sabiduría mapuche, un conocimiento que me era aún ajeno en su profundidad?

Esta incertidumbre sobre cómo abordar la investigación desde los protocolos y la sabiduría mapuche me llevó de regreso a mi territorio, como dice Keme (2018), “una confrontación con el sistema hegemónico debe iniciarse con una evaluación y confrontación con nosotros mismos” (p.24), Allí estaba mi *reñma* y en ella la figura de mi *ñuke*. Sabía que ella tenía *kimiin*, una sabiduría que se entrelaza con las diversas formas en que las mujeres indígenas han resistido; como señala Mercado-Catriñir (2012; 2022), las mujeres originarias resisten de manera permanente a este entramado de fuerzas patriarcal-coloniales que insiste en arrojarla en la zona de invisibilidad y que, desde la naturaleza de este propio sistema opresivo, nos hace percibirlas solo como víctimas. De ahí que, al despertar esas hablas después de decenas de (auto)negaciones, no podía menos que considerarlo como un desafío.

Por tanto, llegar a este *dungu* con mi *ñuke* implicó un proceso delicado y gradual. Era consciente de que la historia familiar, marcada por el doloroso legado de su madre *machi* y su profunda inmersión en la fe religiosa, había construido una barrera silenciosa en torno a los temas de nuestro *keipalme*. De hecho, era notable cómo en los *nütram* la religión actuaba como un “Ayo vigilante”, una especie de centinela de lo que se decía y lo que se callaba, instalando un mecanismo que le prohibía hacer juicios positivos sobre nuestro pasado familiar. Por ello, mi acercamiento no fue directo ni meramente instrumental. Tuve que reconstruir la conexión según los códigos de nuestro *lof*, invirtiendo tiempo y presencia en las actividades cotidianas que la vida académica me había distanciado.

Volví a participar en los cultivos y la cosecha de diversos cereales que son propios de nuestra soberanía alimentaria (trigo, avena, papas, porotos, lentejas, maíz, arvejas, habas y plantas de hortalizas y frutales), compartiendo largas horas de mate junto al *keütral*, gestos que en nuestra cultura son fundamentales para fortalecer los lazos afectivos y (re)generar la confianza. De esta forma pude hacer frente a ese centinela religioso.

Si bien mi *chaw* Florentino, que actualmente tiene 93 años, siempre ha mostrado una disposición abierta a compartir sus *ngülam*,

mi *ñuke* se mantiene distante de las conversaciones formales, especialmente aquellas que involucran la vida mapuche. Percibí cómo los “asuntos de mujeres” generalmente quedan relegados a la intimidad de la cocina, invisibilizados por una dinámica patriarcal que, por su larga data de internalización, se expresan como pautas naturales de convivencia familiar. Para acceder a ese universo de *kimiin* que mi *ñuke* retenía en sus silenciados *nütram*, necesité crear espacios propicios, buscando momentos de intimidad donde pudiéramos estar a solas, mostrando un interés genuino y una paciencia que reconociera la valentía que implicaba para ella revisitar un pasado doloroso y hablar abiertamente de nuestra identidad mapuche.

Fue en esos encuentros pausados y respetuosos donde mi *ñuke* comenzó a levantar su *dungu*. Recuerdo vívidamente su énfasis en la importancia del diálogo mutuo: “para tener *nütram* hay que dar *nütram*”²²; fue una de esas primeras frases que me dijo, un quiebre con el monólogo al subrayar la reciprocidad como elemento esencial en la comunicación mapuche. Continuó con otra observación que me hizo mucho sentido sobre las formas contemporáneas de cómo se llevan a cabo las investigaciones: “es muy feo andar con la pregunta por delante, hoy la gente joven no sabe conversar, altiro quieren sacar la información, una persona que sabe conversar no llega y suelta las cosas, saluda, conversa y ahí le cuenta en qué anda”. Estas palabras no solo me ofrecieron una guía metodológica invaluable para el proyecto de investigación que comenzaba a crear, sino que también me recordaron la importancia de la escucha atenta y el respeto por los tiempos y las formas de mi propia cultura e indígena en general.

Luego, con una generosidad que siempre le agradezco profundamente, comenzó a compartir conmigo recuerdos sobre la riqueza del *kelluviin* y diversos rituales que se llevan a cabo dentro de este paradigma axiológico fundamentado en nuestro *kimiin*. El viaje a mi infancia mediante los recuerdos fue su propia metodología de transmitirme su *kimiin*.

Mediante su *nütram* me llevó a revisitar mi infancia diciéndome “¿recuerdas cuando venían a conseguírte para ayudar a cortar trigo?”, eso se llama *inkatu*, la acción de solicitar ayuda con humildad

22 Estas palabras son un extracto del *nütram* enunciada por mi *ñuke* en uno de los *nütram* sostenido en 2023, en torno a la presente investigación.

y respeto; me ilustró mediante la práctica del *witran*, la importancia de visitar y establecer una presencia significativa con las personas de las que se busca conocimiento o colaboración; y del *püinontuchefe*, la figura del rastreador de huellas, metáfora de la investigación profunda y contextualizada. Estas enseñanzas no solo abrieron un nuevo horizonte para mi investigación, sino que me sumergió en la experiencia de mi crianza en el *lof* desde el cual fui comprendiendo que pese a todo el proceso de aculturación en la cual me había criado, el mapuche *kimiin* no había estado del todo eximido sino que muchas prácticas que había observado de mis propios padres que tenían una naturaleza enraizada en el mapuche *kimiin*, se narraban con una narrativa “castellanizada” y bajo esta nueva narrativa se tejía la desconexión cultural (Bautista y Antilao-Carilao, 2025). Sus palabras fueron despertando recuerdos de mi vida formada en perspectiva de *lof*. Desde el *ngülam* de mi *nñuke* continuaré en el siguiente apartado.

EPU TROY

Elaboración de un proyecto colectivo de investigación

***Kelluwün* un paradigma mapuche de investigación**

Continúo este apartado conversando junto a mi *ñuke* y mi *chaw* específicamente en la etapa de mi infancia transcurrida en el ocaso de los 80 y principalmente en la década de los 90 y parte del nuevo siglo. En esos tiempos, cuando necesitábamos sembrar una superficie extensa de terreno con trigo, cuya labor se realizaba en época de otoño-invierno, donde el clima natural asechaba con extensas lluvias. Al cosechar durante el verano, antes de que la lluvia afecte el sembrado, el trabajo debía hacerse en tiempo récord, y como familia actuábamos desde la reciprocidad comunitaria; este entrelazamiento de actividades en el *lof* lo entendemos como *kelluwün*.

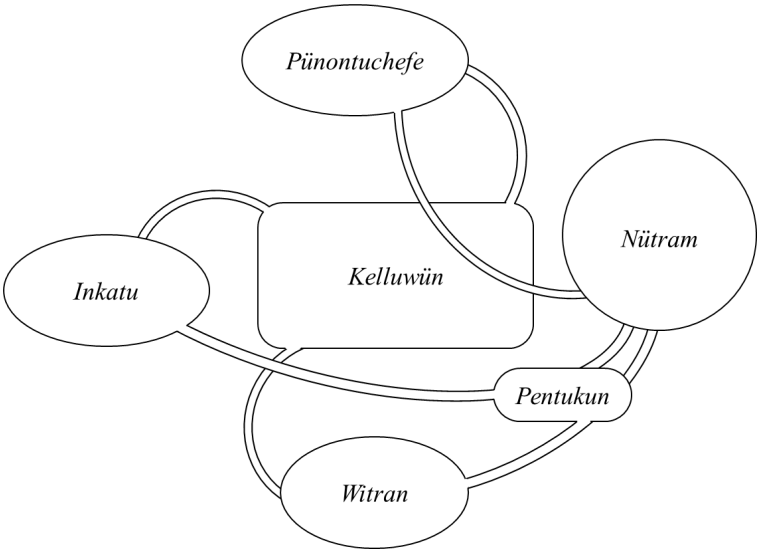
La fraternidad que produce el *kelluwün* en torno al sistema económico mapuche, basada en la pequeña agricultura, originó los llamados *mingako*, que, como señalé anteriormente, consisten en sembrados comunitarios en otoño-invierno y/o cosechas comunitarias durante el verano para asegurar la economía de las familias integrantes de los *lof*. En la práctica consiste en que cada vecino invitado por la familia anfitriona, en este caso, mi familia, concurre con sus yuntas de bueyes y arados para realizar todo el trabajo de siembra en un día. Esto permite asegurar los alimentos para el año siguiente. Aunque esta actividad ha entrado en decadencia debido a la transformación de la economía en los *lof* y la mecanización del trabajo a través del uso de tractores o maquinarias tecnológizadas

para levantar la cosecha, aún se realizan solicitudes de apoyo por la laboriosidad que demandan estas u otras actividades (Antilao-Carilao y Bautista, 2025).

Para formar parte de un *mingako*, generalmente se debe ser convocado (Antilao, 2024). La convocatoria se realiza desde el *inkatu*, un protocolo basado en el *niutram* en el contexto del *witran*, donde quien debe realizar un trabajo, solicita ayuda a las personas del *lofiche* para la realización del *mingako* (ver gráfico 2). A las personas convocadas, siempre y cuando acepten, se les llama *inkatun*. Un aspecto del *mingako*, en este caso de las siembras, tiene que ver con la estabilidad del día, es decir, que haya un día soleado para poder materializar el trabajo, y quienes deben estar pendientes de eso son los *ngen kützaw* (Antilao-Carilao, Vivero y Carrillo, 2024). Mi *chaw*, como muchas personas vecinas, salían (y aún salen) a realizar los *inkatu* según la cantidad de personas-ayudantes idóneas —usualmente que posean las herramientas y los recursos a utilizar, por ejemplo, una yunta de bueyes— para cumplir con el objetivo del sembrado, de la cosecha u otra actividad laboriosa.

Si bien el ayudar dentro de la lógica comunitaria siempre está definido desde la voluntariedad, la ética como elemento básico del *kellumün* impulsa a las personas a estar atentas para con sus familiares y familias vecinas. Al mismo tiempo, mantener una disposición de apoyo en caso de una actividad demandante y/o de socorro ante algún evento lamentable, tales como muerte de algún familiar o pérdida/robo de animales (Course, 2017). Esta disposición se va aprendiendo desde la infancia. Es por eso que, en la adultez, las personas vivencian las relaciones sociales a partir del *kellumün*. No es algo abstracto separado de la vida comunitaria, tampoco una relación basada en lo monetario, sino una forma de ser y habitar el *lof* (Antilao-Carilao y Bautista, 2025).

**Gráfico 2. Kelluwün: paradigma axiológico
mapuche que nos comunaliza²³**



En el contexto de mi *lof* Llufluentue, aún recuerdo cuando niño, mientras los padres y la juventud, preferentemente varones, se iban a trabajar de “temporeros” desde la localidad de Galvarino a la zona central, ya sea Curicó, Parral o alrededores, específicamente a la cosecha de arroz y manzanas²⁴ (Tinsman, 2014). Entonces los hijos e hijas de menor edad, a cargo de nuestras madres, apoyábamos con el cuidado del ganado, la cosecha de sembrados menores (chacras, huertos) tanto a nuestras propias familias como a las familias vecinas. Luego, por la tarde-noche, nos repartíamos por las distintas casas para acompañar a las madres que se quedaban como administradoras de las familias y la crianza. Hoy en día, ya que mis padres están ancianos, las familias vecinas se mantienen atentas ante cualquier necesidad que manifiesten, ya sea esta de acompañamiento o de laboriosidad²⁵. Esto demuestra que el *kelluwün* en su forma y

23 Fuente: elaboración propia.

24 Esta situación hoy ha cambiado, antes se consideraba un trabajo pesado, pero en la actualidad este tipo de trabajo ha capitalizado la mano de obra femenina por su rapidez y “delicadeza” en el tratamiento de las frutas.

25 Hoy en día “ese” Parral o ese Curicó está en la localidad de Galvarino, debido a la

fondo no solo se limita a un espacio temporal, sino que es sostenible en el tiempo.

Ahora bien, si las necesidades demandan el apoyo específico de alguna persona, sea esta autoridad ancestral o una persona no conocida o lejana del *lof*, se realiza *pentukun*, un saludo ceremonial indispensable para abrir el *nütram* de forma pertinente (Llanquinao, Briceño y Rebolledo, 2006, Rain y Muñoz, 2017, Huenchucoy, 2020). En el contexto específico del *lof* que provengo, Lluquientue, una de las diversas formas del *pentukun*, tiene como fin dar el realce necesario a esa persona. Es decir, reconocer su dignidad, su *kimiin* y a la vez mostrar respeto. Así, para contar con su disposición de apoyo, los encuentros están cargados de diferentes rituales donde se articulan los holones comunitarios del *lofche*, activando la sinergia del *kelluwün*.

Inkatu

A partir de estas orientaciones epistémicas y metodológicas del mapuche *kimiin* adopté el rol de *inkatufe* y me dispuse a crear el presente proyecto de investigación con *pu peñi ka pu lamngen*. Fui complementando este rol de *inkatufe* con el rol de *pünontuchefe*, con el fin de rastrear las ideas, las sugerencias y reflexiones preliminares que fueron surgiendo en cada uno de los encuentros.

Comencé a planificar los *inkatu* con quienes ya teníamos un vínculo previo y, de esta forma, fui invitando a otras *lamngen* y *peñi* que me parecía que podían contribuir en esta investigación. Algunas de ellas las visualizaba a través de sus textos científicos y otros/as fueron sugeridas por las y los propios participantes²⁶.

Siguiendo las orientaciones metodológicas de las investigaciones indígenas, evité las entrevistas como apertura del diálogo y privilegié los *nütram*. Por tanto, las preguntas no fueron el punto de partida, sino el *nütram* y dentro del *nütram* apareció el *ramtukan*, y como

intromisión de los fundos frutícolas que se han asentado en la comuna.

26 Si bien esta forma de ir integrando más participantes puede ser semejante a la técnica de “bola de nieve”, no la referencio como modelo metodológico (aunque tampoco la critico o desecho), ya que en esta investigación estoy posicionado desde la praxis del *pünontuchefe* y cada *lamngen* y/o *peñi* fueron invitadas(os) desde el *inkatu* y su rol fue de participante, no de informante.

corresponde en la cultura mapuche, realicé *pentukun* con cada una de las y los participantes. Cautelé que los *niütram* sostenidos en cada *inkatu* tuviesen como principales ejes de reflexión el trabajo social y el pueblo mapuche, e incentivé la conversación mediante *ngüneduam* como forma de incitar la conversación, análisis y reflexión para de esta forma posibilitar la construcción del problema de investigación. Realicé un total de cinco *inkatu* desde las cuales se fue construyendo el problema de investigación.

Witran

En el mapuche *kimiin* aparecen diferentes formas o protocolos de encuentros, siendo uno de los más frecuentes, el *witran*. Crecí en mi *lof* Llufquentue visitando a mis vecinos(as), así como también éramos visitados por ellas y ellos en diferentes circunstancias. En la presente investigación adopté el rol de *witran* para llevar a cabo los *niütram* con cada participante. Aun cuando un *werken* es enviado por su *longko* a solo dejar un mensaje a otro *longko* o comunidad, no olvida el *niütram* como principio ético de la relación. Insisto en esta aclaración porque en esta tesis no pretendí ir hacia las y los participantes y recoger datos para analizarlos de manera aislada, sino junto a ellas y ellos. Para esto adopté como estrategia metodológica el rol del *witran*.

***Inkatu(n)*, un ritual de los encuentros**

Desde el paradigma metodológico descrito, mi aproximación a esta investigación se fundamentó en una inmersión dialógica y social centrada en la comprensión de los territorios epistémicos de mis *pu lamngen ka pu peñi* formadas(os) en trabajo social. Mi marco teórico mapuche preexistente me llevó a seguir los rastros que emergían de sus experiencias y perspectivas tejidas en el *niütram*.

El encuentro con Luz Huenchucoy Millao se desarrolló en el contexto compartido del doctorado en Estudios Interculturales de la Universidad Católica de Temuco (UCT). Observé cómo su *fiita rakiduam* se manifestaba en su análisis de los procesos de trauma

histórico, evidenciando una profunda conexión entre la experiencia individual y la memoria colectiva. Su activismo por la revitalización del mapudungun se presentaba como una práctica concreta de resistencia cultural. Su rol como perito social en la Defensoría Penal Pública ofrecía una ventana a la intersección entre el saber mapuche y el sistema legal. Experiencias antecedidas por su trayectoria como dirigente estudiantil durante su etapa universitaria revelaban una capacidad de liderazgo arraigada en la movilización social. La referencia constante a su crianza por sus bisabuelos, transmisores del mapuche *kimiün* ancestral y su linaje como bisnieta de un *ngenpin lajkenche*, señalaba un territorio epistémico donde el conocimiento se hereda y se vive desde la conexión con la historia familiar y la autoridad ancestral. Su perspectiva académica se nutre directamente de esta base experiencial y cultural.

El vínculo con Ximena Mercado-Catriñir se dio en el marco de nuestros respectivos estudios de posgrado, ella en el doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad de La Frontera y yo en el doctorado en Estudios Interculturales de la UCT. Su reflexión, situada en su identidad como mujer mapuche, integraba de manera explícita y profunda el mapuche *kimiün* y el pensamiento feminista, pero, como ella refiere, no cualquier feminismo, sino aquellos comunitarios y descoloniales. Sus relatos sobre sus más de 16 años de diversos haceres en comunidades y distintos contextos mapuche ofrecieron una visión detallada de las dinámicas sociales y los desafíos específicos del territorio. Su referencia a la crianza en la *ruka* por su abuela y abuelo, ambos maternos, fue un elemento fundamental en la configuración de su *kimiün*, su *rakiduum*, que lo ha llevado a enfrentar la ceguera de la ética mediante un posicionamiento político y, a la vez, denunciar la corrupción de la política neoliberal patriarcal mediante la ética de su mapuche *mongen*. Sus análisis sobre feminismos descoloniales, comunitarios e indígenas revelaban un territorio epistémico marcado por la crítica a las estructuras de poder desde una perspectiva situada y experiencial. El *nütram* sostenido durante el *inkatu* fue el espacio que permitió acceder a las diferentes capas analíticas de su pensamiento.

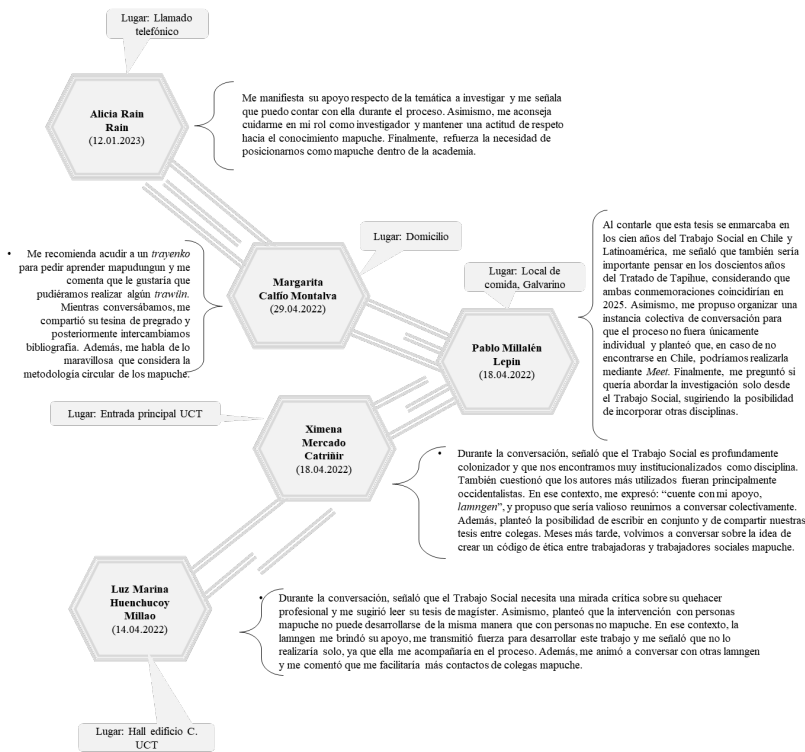
El acercamiento al *peñi* Pablo Millalén Lepin ocurrió en la etapa final de su formación doctoral. Su trayectoria, marcada por una activa participación en las movilizaciones del pueblo mapuche, se

evidenciaba en su pensamiento histórico-crítico sobre los procesos de colonización. Su rol como dirigente mapuche proporcionaba un punto de vista informado sobre las demandas y las estrategias de resistencia del movimiento. Su dominio del mapudungun se presentaba como una herramienta de conexión con la historia y la identidad. Criado por su abuela materna, sugería una influencia significativa en su comprensión del mundo mapuche. El *nütram* del *inkatu* en la localidad de Galvarino permitió explorar un territorio epistémico forjado en la lucha y la reflexión crítica sobre la historia y el presente del pueblo mapuche.

El vínculo con Margarita Calfio Montalva se estableció inicialmente a través del análisis de sus textos sobre el pueblo mapuche y el feminismo. Sus posicionamientos políticos y epistémicos actuaron como puntos de entrada para comprender su territorio de saber. Su identidad como mujer mapuche que retornó de la ciudad de Santiago a Temuco, el territorio histórico de nuestro pueblo (Ancán y Calfio, 1998). Desde este lugar se ha posicionado como feminista y pensadora mapuche, delineando un espacio intelectual donde la reflexión teórica y el compromiso político se entrelazan. El *nütram* se centró en la exploración de estas intersecciones y en la comprensión de los fundamentos de su pensamiento crítico.

La conversación con Alicia Rain se desarrolló en el contexto de su transición desde una vasta experiencia en la intervención social hacia la academia. Su crianza en el *lof* aparecía como un elemento clave en su comprensión de las dinámicas comunitarias y los desafíos del trabajo social. Su perspectiva académica se nutría de su experiencia práctica, generando un diálogo constante entre la teoría y la praxis. El *nütram* en el contexto del *inkatu* se centró en cómo su experiencia concreta informaba su análisis de las problemáticas del trabajo social en el contexto mapuche.

Gráfico 3. Inkatu para la elaboración del problema de investigación (parte 1)²⁷



En cada encuentro, mi rol como investigador situado en la praxis del *pünontuchefe* se centró en la observación atenta y la escucha activa, buscando identificar los elementos constitutivos de cada territorio epistémico. Las presentaciones, la experticia y las experiencias compartidas se convirtieron en los rastros que guiaron mi comprensión. El objetivo no fue imponer interpretaciones, sino permitir que las voces de mis colegas revelaran las dimensiones clave de su saber, sentando las bases para la formulación de un problema de investigación que emergiera de sus propias realidades y perspectivas.

27 Fuente: elaboración propia.

Pünontuchefe* para rastrear huella en el *nütram

El *pünontuchefe* constituye una praxis dentro del entramado socioterritorial de nuestro pueblo, pero su naturaleza no responde a la armonía del territorio, sino que surge de un desequilibrio comunitario. Podemos decir que tiene un propósito fundamental: restablecer dicho equilibrio y para esto, los miembros de la comunidad se involucran activamente en procesos de búsqueda e investigación adoptando una postura colaborativa con la intención de restablecer este equilibrio. Este rol de *pünontuchefe* dentro de los *lof* se define en relación con la figura del *weñefe*, ladrón que se adentra en los sitios y perpetúa delitos de abigeato. En ese marco de desequilibrio que produce el delito de abigeato, el *pünontuchefe* emerge como praxis de ayuda espontánea, movilizadora por un arsenal de habilidades y conocimientos para asistir a aquellos afectados por actos de sustracción. Esta praxis no constituye un rol ancestral en sí mismo ni se encarna en un sujeto específico, de ahí que toda persona pueda ejercerla según la urgencia, la necesidad y la posibilidad del momento. Aunque también es preciso señalar, que el ejercicio permanente de esta praxis en algunos *lof* ha ido adiestrando a determinadas personas.

En este sentido, la investigación que realiza el *pünontuchefe* se concibe como un servicio investigativo colectivo, destacando por contraste un acto de resistencia epistémica ante las metodologías eurocéntricas dominantes que tienen la capacidad de construir problemas de investigación sin las personas, sin las comunidades (Antilao-Carilao, 2026). Por el contrario, en esta metodología del *pünontuchefe* los objetivos están íntimamente ligados a las realidades de la comunidad, y sus resultados se destinan primordialmente a su “beneficio”.

Desde el mapuche *kimün*, la investigación no es una empresa de creación individual, sino un proceso que encarna lo colectivo. Aquí, el conocimiento y las habilidades se comparten en un ejercicio de poder distribuido, el carácter colectivo que impregna la praxis del *pünontuchefe* democratiza el poder. En este contexto, el *pünontuchefe* en tanto praxis, abre un contexto investigativo que facilita y promueve el compartir el poder de la investigación con los miembros de la comunidad. Se reconocen los saberes y experiencias de cada perso-

na como fuentes de conocimiento válidas y esenciales. Esto fecunda una consonancia con los principios de la investigación participativa y los enfoques descoloniales desde los cuales se rastrean a continuación el trabajo social en Chile y sus múltiples configuraciones, revoluciones tecno-científicas e hitos históricos que caracterizan su tradición (Kovach, 2009; Chilisa, 2012; Tuhiwai, 2016).

Historia, memoria y tendencias teóricas sobre el origen del trabajo social

Las reflexiones compartidas durante los *inkatu* desde un inicio resonaron profundamente en mi propio *rakiduum*. Las palabras de Mercado-Catriñir fueron contundentes: “El trabajo social es muy colonizador”, sentenció con firmeza. Estas palabras actuaron como una brújula en mi rol de *pūnontuchefe*, guiándome a rastrear las profundas huellas de la colonización en la historia del trabajo social en Chile. Encontré que desde sus inicios, la profesión fue creada por un Estado colonizador en construcción.

Al revisar la narrativa histórica sobre el origen y naturaleza de la profesión, es posible encontrar cierta unanimidad en establecer que el trabajo social se funda sobre una ruptura radical con la caridad asistencialista. Castañeda y Salamé (2016) sitúan el inicio en la crítica de 1921 a las ayudas gestionadas por personal no idóneo que generaban relaciones de profunda dependencia. Este rechazo a la ineficiencia moral y empírica impulsa el movimiento hacia el conocimiento formal.

Matus, Aylwin y Forttes (2004) conceptualizan esta transición como ruptura en la cual es posible identificar dos matrices epistemológicas, el positivismo tecnológico y la búsqueda de una lectura estructuralista del marxismo, aunque también la critican, destacan una ruptura con la tradición caritativa que en el amanecer del siglo XX ya había perdido como horizonte la justicia. Esta búsqueda de la eficiencia y la sistematización se corresponde con la matriz de la racionalidad instrumental que, según Aguayo (2006), es el motor del capitalismo y la base de la dominación burocrática en la que se inscribe toda profesión moderna. El tránsito de la caridad al servicio social y la sustitución progresiva de la asistencia por la previsión

(Castañeda y Salamé, 2016) son las expresiones históricas de este imperativo de racionalización.

La fundación de la Escuela en 1925 y el posterior establecimiento de la Escuela “Elvira Matte de Cruchaga” en 1929, demuestran una dualidad ideológica inicial: la matriz secular-tecnológica coexistiendo con la matriz católica que priorizaba el aspecto moral y el perfeccionamiento del individuo según los fundamentos de la religión católica (Castañeda y Salamé, 2016). Esta dualidad subraya la tensión fundacional de la disciplina.

La historiadora María Angélica Illanes (2007) refiere que la acción profesional de la profesión no es una mera expresión de ejecutoras de la técnica; por el contrario, las visitadoras sociales (1925-1940) se configuraron como agentes claves de la construcción del Estado de bienestar (Illanes, 2007).

El rol esencial de la profesión radicó en la visibilización política. Su labor inauguró un modelo de mediación entre el Estado y el pueblo, superando las limitaciones de un escenario precario (Illanes, 2007). Al intervenir en los “cuerpos de los pobres”, las visitadoras lograron llevar a la esfera pública las consecuencias de la miseria que el propio Estado chileno había relegado al olvido (Illanes, 2007). Esta acción de desocultamiento y mediación es, precisamente, la manifestación práctica de la racionalidad axiológica (ética y política) que Aguayo (2007) describe como inherente a la profesión, donde el quehacer se define por “la necesidad de ejercer una racionalidad de tipo instrumental —el experto— y una racionalidad axiológica” (p.79).

La centralidad de la praxis como factor de transformación es tan potente que desde Illanes (2007) es posible postular un giro ontológico revolucionario en la ciencia y la técnica de la profesión, donde la realidad social desestabilizaba los aparatajes teóricos de la asistencia social. Este punto dialoga directamente con el dilema epistemológico de Aguayo (2007), quien sostiene que la profesión trabaja con “lo humano, lo que es necesariamente singular” (p.9), lo que dificulta la generalización y, por ende, el ajuste a la rigidez de las ciencias tradicionales.

Desde esta perspectiva, la expansión metodológica al servicio social de grupos a partir de 1943 y el método de organización y de-

sarrollo de la comunidad desde aproximadamente 1945 (Castañeda y Salamé, 2015) preceden su consolidación universitaria en 1950, cuando se formaliza su condición de “primera carrera universitaria de ciencias sociales de Chile” (Castañeda y Salamé, 2015, p.15). El requisito de la colegiación obligatoria en 1955 (Ley N.º 11.934) sella su legitimidad profesional.

En ese vínculo indisoluble entre trabajo social e intervención social, se sustentaron en las primeras dos décadas (1925-1940) categorías de acción como; el diagnóstico social, la visita domiciliaria, el sujeto de intervención, la mediación y, como producto específico el informe social, que dotaban este quehacer profesional de carácter estratégico sistémico y planificado, en tanto razonamiento práctico para hacer frente a la cuestión político, cultural y económica que agrupaba las fuerzas sociales del entonces (Vivero, Alzueta, Sanhueza y López, 2025; Cortés-Mansilla, 2025).

En medio de este contexto convulso, el trabajo social adquirió su derecho a la vida y en medio de la cuestión social la visitadora social cobró su derecho a la voz (González, 2016; Castañeda y Salamé, 2016; Araya, 2025).

Estas obras constituyen una fase fundamental de la propia epistemología del trabajo social en Chile, al confrontar lecturas dicotómicas y binarias del origen de la profesión, han inaugurado una nueva posibilidad de problematizar el periodo fundante de la profesión desde enfoques dialécticos diversos. Por ejemplo, existen numerosas publicaciones recientes en diversos formatos de divulgación científica que han revisitado una y otra vez el momento inicial de la profesión elaborando teorías que debaten su estatuto de ciencia, admitiendo que su origen, más que asumirse desde una u otra corriente, ha sido una profesión que se ha ido construyendo desde esa contradicción.

En este sentido, es posible identificar en algunos textos una declarada ruptura con las nociones de caridad y un Estado que se va acrecentando institucionalmente. Por ejemplo, González y Olivares (2025) enfatizan que la profesionalización consistió en “des-terrar prácticas” informales y romper con la filantropía espontánea, situando al trabajo social como una respuesta institucional del Estado y no como una continuidad moral-religiosa. Vega (2026), por

su parte, dice que el trabajo social emergió como síntesis técnica de una serie de agendas de reforma social, destinadas a sustituir la caridad tradicional por una intervención pública profesionalizada. Álvarez, (2025) por otra parte, refiere que el Estado institucionalizó la asistencia social mediante un modelo paramédico y parajurídico para asegurar la estabilidad, el orden y el control social; no obstante, la praxis cotidiana permitió el desarrollo de una conciencia crítica y una ética humanista que desafiaba la enajenación

Desplazamientos dialécticos en el origen del trabajo social en Chile

El paraguas institucional y el carácter de una praxis profesional fecundaron una tensión dialéctica temprana caracterizada por movimientos de control/transformación (Muñoz-Arce, 2015). Molina y González, (2025) sitúan el quehacer entre el pulso de reformas sociales promotoras de derecho, pero en una atmósfera caracterizada por el autoritarismo, colocando a la profesión al servicio de la “militancia privilegiada y del capital” (p.8). Castañeda y Salamé (2025b) definen el trabajo social a partir de una construcción socio-histórica de naturaleza fluyente, constituida desde la convergencia de hitos institucionales (Kronos), inspiración política (Kairós) y la tensión dialéctica entre asistencia y promoción (Aión). En esta misma línea, Brito, Comelin y Peñafiel (2025) establecen como foco central de la intervención social la comprensión de las “causas estructurales de la pobreza y la exclusión social” (p.9), inclinada por un fuerte sello transformador.

Este carácter contradictorio de la profesión desplazó la matriz moralizante y la racionalidad técnica le fundió una nueva identidad. Bermúdez (2025) refiere que el trabajo social reflexionó desde sus orígenes sobre sus prácticas. En pioneras como Octavia Hill identifica su raíz asistencialista y, desde Richmond, las jerarquías institucionales, aunque bajo marcos moralizantes. En este mismo sentido, Iturrieta y Hozven (2025) describen el origen adscrito a una matriz funcionalista que no interrogaba la desigualdad. De ahí que Castañeda (2025a) sostenga que la identidad profesional se ha forjado en la capacidad de reactualizar métodos técnicos, transitando desde

lógicas médicas fundacionales hasta una gestión social tecnocrática bajo el modelo neoliberal.

Crítica descolonial hacia homogeneidades de una dialéctica tradicional

Al calor de este debate, es posible también identificar esfuerzos teóricos que problematizan el origen de la profesión desde enfoques descoloniales e interculturales, y más recientemente también esfuerzos indígenas. Estos últimos enfoques tienen como punto de ignición una postura eminentemente crítica, que no solo problematiza el positivismo, sino que además apunta a ciertas narrativas de esta crítica, desvelando también su carácter eurocentrado, así como el positivismo, la colonialidad y el patriarcado, como elementos fundamentales de la matriz histórica dominante en la profesión. En este sentido, Cortés-Mansilla, (2025), sostiene que el positivismo patentó en la intervención social un sello funcionalista, matriz que enriela desde sus inicios al trabajo social en las ideologías de la dominación colonial.

Vivero, *et al.* (2025) problematizan el carácter no neutral de la profesión, en tanto que su origen no escapa a la “división socio-técnica y sexual del trabajo” (p.95); el patriarcado enraizado en las propias teorías científicas de las ciencias sociales engendra en la intervención social el colonialismo, transformando su carácter emancipador en un producto socio-histórico de la modernidad capitalista. Por su parte, Sánchez y Cortés (2025) refieren una triangulación entre positivismo, higienismo y patriarcado, donde la visitadora social actuaba como agente civilizatorio para disciplinar a las clases populares. Y Palacios-Pizarro (2025) sitúa el trabajo social naciente como una herramienta del Estado situada desde el lado de la opresión. A partir de este rol moralizante, actuó como un control ideológico que obstaculizó en sus inicios su carácter crítico.

Por tanto, el Estado, más que promocionar el bienestar social, es identificado como un generador de problemas, control y orden. Huenchucoy y MacAdoo (2025), por ejemplo, afirman que el trabajo social nace para “gestionar los problemas que el mismo Estado había creado” (p.4). En este sentido, Norambuena y Sandoval (2025)

señalan que desde 1930 en adelante el trabajo social se adscribe a los mecanismos de disciplinamiento social como las cárceles en tanto respuestas, situación que inoculó en la profesión una contradicción irresoluble desde sus orígenes, donde se debate entre la ética profesional y el mandato estatal. Del mismo modo, pero situado en el campo de la salud, Molina, Tonko y Makuc, (2025) ubican el origen de la profesión en 1925, en un paradigma médico-biologicista orientado a la acción sobre los cuerpos y comportamientos del mundo popular con un énfasis moralizante, además de identificar en la sociedad chilena del entonces, sumida en un padecimiento de una desigualdad de base y un “ethos neoliberal” que excluyó estructuralmente a los pueblos indígenas y con ello el no reconocimiento de sus derechos.

Otra de las contradicciones evidentes del momento fue el desarrollo de un quehacer científico-profesional territorialmente situado, pero desde una fundamentación teórica epistemológica ampliamente foránea. Así, por ejemplo, en Saavedra y Castañeda (2025) es posible leer un trabajo social involucrado en los fenómenos de desastres (de índole natural como social), desplegando una intervención social científica y secular. Pero a la vez, también refieren que este involucramiento se da de manera predominante desde la atención de casos donde este fundamento científico acusa su carácter foráneo, en detrimento de epistemologías situadas. Del mismo modo, Castañeda y Salamé (2025b) levantan una tesis escasamente estudiada, el trabajo social vinculado desde sus inicios a la problemática de la tierra, desplegando una intervención profesional en los intersticios del latifundio y del campesinado, modulando fuerzas de control/emancipación que tensionaban dicho momento. Este tipo de ciencia le permite a Ioakimidis (2025) desnudar los capítulos oscuros del trabajo social a lo largo de su historia, en la cual la profesión se ha movido en una tensa cuerda de opresión/emancipación, inmersa en una cultura de depredación de lo social en la cual ha mostrado una resistencia débil y una fuerte aceptación. En este sentido, denuncia la complicidad de las instituciones donde opera el trabajo social, con la depredación de los cuerpos, siendo los más críticos los indígenas en diversas latitudes, no solo en Chile, sino en diversas latitudes del mundo.

Críticas feministas a las narrativas patriarcales del origen del trabajo social en Chile

Aun cuando la epistemología del trabajo social desplaza la teorización dicotómica de su origen hacia una reflexión dialéctica y desde ahí una apertura a lo descolonial como crítica a la propia crítica, las epistemologías feministas permiten generar nuevos quiebres sobre estas teorizaciones rescatando el legado de sus precursoras. Así, Seguel y Hiner (2025) sostienen que el origen del trabajo social en Chile no fue una práctica neutral, técnica o puramente asistencialista, sino una praxis imbricada con las luchas obreras y las demandas de género. En este sentido, rescatan la figura de Berta Recabarren revelando desde su trayectoria un “lado B” de la profesión, donde la visitadora social operó como una mediadora política y cultural capaz de disputar sentidos de justicia social aun desde dentro de estructuras paternalistas. Del mismo modo, Comelin et al. (2025) realizan un análisis arqueológico agudo de las asistentes sociales alejandrinas en el cual destacan su carácter de mujeres precursoras —en tanto sujeto— posible de rescatar y destacan en ellas una acción profesional comprometida y una producción de conocimiento “situado, co-construido y no depredador” (p.38). Así también, Araya-Añicoy (2025) rescata el legado de Leo Cordemans, como sujeto/mujer clave en el proceso de cientificidad de la profesión en sus inicios, que ha sido comúnmente invisibilizada por narrativas patriarcales que problematizan este periodo. Aun cuando dicho proceso tuvo un decidido sello positivista, es posible rescatar en la figura de Leo Coldeman un “agenciamiento” de este tipo de ciencia que, por más flanco de crítica que hoy tenga, marcó un precedente indiscutible: el carácter secular y científico de la profesión.

Del mismo modo, Ketterer, (2025a), describe un trabajo social feminizado, con una acción de terreno en defensa de la vida y que desde una intervención científicamente fundamentada debate desde “lo público”, las problemáticas que la sociedad moderna esconde en “lo privado” en la cual identifica el origen del trabajo social marcada por dos dimensiones contrapuestas: una profesión feminizada que debe actuar en lo social que a la vez está fuertemente constituida por una racionalidad masculina (Ketterer, 2025b).

¡El trabajo social se hace con las personas! Una tesis de la reconceptualización necesaria de revisar

El giro hacia el “cambio estructural y la promoción social” (Castañeda y Salamé, 2015) a partir de 1960 confirma la matriz política destacada por Matus, Aylwin y Forttes (2004). La participación en la Reforma Agraria y el Ministerio de Vivienda y la elección de Wilma Saavedra Cortés como diputada en 1965 (Castañeda y Salamé, 2015) demuestran que la profesión trascendió su rol asistencial para incidir en la transformación del Estado, actuando como el “agente moral” que media en la lógica del derecho (Aguayo, 2006).

A partir del periodo llamado “reconceptualización”, las visitadoras sociales aparecen ya como asistentes sociales, si bien visibilizaron la miseria del “pueblo” chileno, operaban en un contexto donde la desposesión territorial del pueblo mapuche, así como la conversión en clase obrera de los pueblos del norte del país y el genocidio en el extremo sur eran un telón de fondo silenciado (Millamán, 2004). La persistencia de un canon teórico eminentemente occidental, tal como lo señalaba Mercado-Catriñir en el *niitram* en el contexto del *inkatu*, hacía evidente la necesidad de rastrear la evolución disciplinar, desde las voces y epistemologías no occidentales que históricamente han sido marginadas en la reconstrucción histórica y disciplinar de la profesión.

En la misma línea de los *niitram* sostenidos en los *inkatu*, Luz Huenchucoy interpeló con una profunda necesidad de autocritica referida a que el trabajo social necesita de una mirada crítica de su quehacer profesional, implicando una revisión de las bases epistémicas que lo sustentan. Esta huella crítica me llevó a seguir el rastro de momentos clave en la historia de la profesión, como la reconceptualización, donde Suárez (2014) destacó la introducción de la praxis como una herramienta para cuestionar la neutralidad de la intervención social que venía adquiriendo como identidad a treinta años del nacimiento de la profesión.

Sin embargo, esta búsqueda de una mirada crítica pareció quedar inconclusa y con señales de fuerte regresión en el régimen

militar (1973-1990), el cual “reseteó” la acción profesional bajo el rótulo de un quehacer técnico y la hizo rehén de las instituciones. Como señala el mismo Suárez (2019), la intervención social postdictadura no rompió con esta herencia, sino que continuó reproduciéndose bajo estos términos, significándole una fusión con el programa neoliberal. Esto significó la reproducción de la disciplina bajo formas más sutiles y arropada con el velo de la democracia, lógicas coloniales en su tecnificación y burocratización (Richard, 2016; Valdés, 2020). La urgencia de una revisión epistémica que planteaba Huenchucoy se hacía cada vez más evidente al constatar cómo, en el trabajo con pueblos originarios, los intentos de desobedecer la matriz dominante a menudo dejan al descubierto el pacto de la profesión con un indigenismo neoliberal (Rain y Muñoz, 2017), sin lograr una transformación profunda de las bases del conocimiento profesional.

La preocupación por la raíz colonizadora de la intervención social también fue un eje central en nuestros *nütram*. Huenchucoy insistió en que la intervención con personas mapuches no puede ser igual que la de las personas no mapuches, mientras que Calfio remarcó con fuerza la dimensión situada, refiriéndose a que estamos aquí en Temuco, el territorio mapuche; no podemos seguir pensando este lugar con conocimiento ajeno a este territorio. Estas palabras me impulsaron como *pünontuchefe* a rastrear cómo las políticas y prácticas sociales han tendido a la asimilación cultural, silenciando los conocimientos indígenas. Encontré cómo el capitalismo, en su expansión, atrapa en su órbita a los pueblos originarios (Llaitul y Arrate, 2012), desarticulando sus entramados epistémicos y reposicionándolos en sus lógicas de acumulación. La continuidad del modelo colonial en este proceso, como argumenta la socióloga estadounidense Patricia Richards (2016), se evidencia en la persistente discriminación racial y económica que enfrentamos como pueblo.

La paradoja que sostiene Calfio sobre la necesidad de un conocimiento situado en *Wallmapu* se hacía aún más punzante al constatar cómo las propias narrativas del trabajo social a menudo invisibilizan al indígena (como persona o pueblo), reduciéndolo a una categoría dentro de poblaciones vulnerables, sin reconocer su especificidad histórica y cultural. Por tanto, no hay duda de que esta ausencia

teórica reproduce una intervención que, por más bienintencionada que sea, continúa vitalizando el “reasentamiento” del colono (Tuck y Yang, 2021) al no cuestionar las bases coloniales de su propio conocimiento.

Por otro lado, la reflexión de Millalén añadió una perspectiva histórica ineludible al señalar la importancia de también pensar en los 200 años del Tratado de Taphue en la misma fecha del centenario del trabajo social. Esta conexión temporal trazó una huella histórica que, por una parte, unía el pasado colonial con el presente de la profesión y a la vez contextualizaba desde una perspectiva mapuche las reflexiones “puramente” occidentales de Illanes. Nos recordó cómo las históricas relaciones de poder y los tratados no cumplidos entre el Estado chileno y el pueblo mapuche continúan influyendo en el contexto actual del trabajo social y su relación con las comunidades mapuche. En este sentido, Rain reforzó una idea central al expresar: “Es necesario que en la academia nos posicionemos desde nuestra identidad mapuche”. Esta afirmación se erigió como una guía fundamental en este rastreo, señalando la urgencia de que las voces indígenas hagan eco en la reflexión y la transformación dentro del campo del trabajo social. La necesidad de un posicionamiento desde la propia identidad mapuche confrontó directamente el bloqueo estructural y sistemático de las sabidurías de los pueblos originarios en la academia chilena, un bloqueo que, como he podido rastrear, opera como una forma de exclusión epistémica que invisibiliza y subordina conocimientos distintos al paradigma occidental.

La preocupación por la formación de las futuras generaciones de trabajadoras y trabajadores sociales también emergió con fuerza en los *inkatu*. Mercado-Catriñir, con su aguda mirada sobre la institucionalización del trabajo social, nos invitó a cuestionar qué tipo de conocimiento se está transmitiendo y cómo este perpetúa o desafía la colonialidad. En mi rol de *pünontuchefe*, seguí esta pista hacia el análisis de la formación académica en Chile y los datos fueron alarmantes.

Actualmente, la profesión se imparte en distintas instituciones: trabajo social universitario, programa de prosecución de licenciatura en trabajo social, trabajo social instituto profesional y servicio so-

cial. A la vez se imparte en diversas modalidades: presencial, online, diurna, vespertina, *advance* o ejecutivo. Dos problemas es posible anticipar aquí, la amplia oferta programática de la profesión como correlato de un declive generalizado de la calidad formativa. El supuesto subyacente es que, hasta el presente, ambos problemas se imbrican, no es uno sin el otro.

Los datos encontrados, como los mencionados por Castañeda y Salamé (2016) sobre la proliferación de 268 programas de formación profesional²⁸ y las cifras del Servicio de Información de Educación Superior (SiES) para el año 2023, indican una demanda de matrícula de 32.925 en universidades e institutos profesionales (ver gráfico 3). No obstante, la Subsecretaría de Educación Superior, a través de la página Mi Futuro,²⁹ indica que para el mismo año de corte de este estudio (2023) el total de titulados en trabajo social en universidades fue de 3379, y en institutos profesionales de 3215. Esto dio un total de 6.594 nuevos profesionales formadas(os) en trabajo social, un 20% del total de matriculados. Aunque este porcentaje no se corresponde de manera directa, ya que la cifra de generaciones tituladas responde a otro año de matrícula, sí se puede inferir una correspondencia tendencial e inquietante, debido a que, en concordancia con algunos sondeos periodísticos, se sitúa entre las disciplinas de las ciencias sociales con más titulados(as)³⁰.

Gráfico 4. Demanda de matrícula de trabajo social 2014-2023³¹

Instituciones	Años matrícula total		
	2014	2023	%
Universidad	13.007	13.844	6,43
Instituto profesional	12.592	19.081	51,53
Total	25.599	32.925	28,62

28 Estas cifras solo corresponden a la formación profesional, no se considera la formación técnica en trabajo social.

29 Ver más información en <http://bit.ly/4nbAF4p>

30 Uno de estos sondeos se puede encontrar en <http://bit.ly/46tjmVw> también una información similar se puede encontrar en: <http://bit.ly/4mwouhI>

31 Fuente: elaboración propia.

Por otra parte, solo 15 programas de magíster acreditados y solo 1 doctorado en trabajo social en el país hasta el año 2023 (Vidal, *et al.* 2022), y un segundo doctorado aperturado en el 2026 en la Universidad de Chile. Frente a este panorama formativo, ¿Cómo asegurar una formación de calidad y con pertinencia territorial en el contexto nacional con más de 32.925 estudiantes matriculados en un solo año (2023)? Más aún, al observar la limitada presencia de contenidos sobre pueblos originarios en las mallas curriculares de las 15 universidades de la Región Metropolitana que impartían trabajo social hasta 2016, en donde solo en 5 de ellas se podía inferir un abordaje de la temática (Antilao-Carilao, 2016), la advertencia de Mercado-Catriñir sobre la hegemonía occidental en la formación cobra una urgencia palpable.

La constatación de que, en la Región de La Araucanía, de las 5 universidades que imparten la carrera, solo 2 (la Universidad de la Frontera y la Universidad Católica de Temuco)³² declaraban en sus perfiles y mallas una vinculación con el pueblo mapuche, y aun así con una limitada cantidad de asignaturas (1 o 2 en cada caso), refleja sin duda un bloqueo estructural que impide la integración del mapuche *kimün* en la formación profesional.

Esta exclusión epistémica, este silenciamiento de saberes ancestrales, fue un punto crucial que resonó con las reflexiones de las y los participantes. Como *pünontuchefe*, rastree la manera en que este bloqueo opera no solo como una omisión, sino como naturaleza de la injusticia epistémica, la cual jerarquiza los conocimientos, relegando lo que Iño (2017) llama “epistemologías indígenas”, a categorías folclóricas sin reconocimiento como formas válidas de comprensión y transformación social.

A pesar de la ubicación de muchas instituciones académicas en territorio mapuche, como señalé anteriormente, persisten lógicas monoculturales que restringen la incorporación del mapuche *kimün* en sus estructuras académicas e intelectuales, entonces como no encontrar sentido a las palabras de Mercado-Catriñir cuando mencionó en el *inkatu*, “los autores son todos occidentales”.

32 Las otras universidades que imparten trabajo social en la región son: Universidad Santo Tomás, Universidad Autónoma, Universidad Aconcagua.

Lo indígena, una tradición silenciada desde el origen del trabajo social

Hasta aquí, es posible identificar un Chile que en su primer centenario padecía las consecuencias de una política de Estado que no daba el ancho respecto de las problemáticas sociales de entonces; sin embargo, la invisibilidad del sujeto indígena en este momento fundacional constituye un silencio rotundo que, como señala Fanon (1951), es la naturaleza del “no ser”. Del mismo modo, las actorías femeninas como autoras de los primeros esfuerzos de profesionalización del trabajo social colocan el rol de las mujeres en la historia de las ciencias sociales en el país, aunque del mismo modo permiten ver desde el contraste una deuda con las personas y entre ellas, mujeres que estaban del otro lado de la intervención, ocupando el cuerpo del disciplinamiento. Del mismo modo, las reflexiones centradas predominantemente en el radio de la urbanidad olvidan a las poblaciones indígenas en pleno desplazamiento campo-ciudad.

Desde una perspectiva etnohistórica e indígena, existen numerosas investigaciones sobre el fenómeno de desplazamiento que vivieron los pueblos indígenas entre 1860 y 1940 y que encallaron en las grandes ciudades como Santiago, donde precisamente nace el trabajo social. Por ejemplo, el Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (2009) menciona las “políticas liquidacionistas de Estado” (p.31) que producían la debacle de los pueblos indígenas en la geopolítica nacional entre los años 1881-1931 y que tuvo como costo político, social y cultural para los pueblos el proceso de “asimilación forzada” (p.31).

En el norte del país, el movimiento obrero con el que el trabajo social se vinculó tempranamente tuvo “la pampa como lugar de nacimiento” (p.115) y un dato más importante aún es que, según el censo de 1876, implementado en la mano de obra de las salitreras, arrojó que “los “indios” —indígenas— alcanzaron las tasas más altas de la población” (p.114). Estos indígenas eran principalmente Aymara, Quechua y poblaciones atacameñas. De hecho, los Aymara habían experimentado una deslocalización y desruralización de su

economía al redistribuirse por la fuerza productiva, desde las tierras altas hacia el desierto, la costa y los centros urbanos.

Como hecho casi anecdótico de dicha época salitrera, un aviso del periodo Tarapacá, del “16 de junio de 1905 solicitaba mano de obra indígena para diversas obras faenas salitreras... el documento está escrito en quechua” (p.115). Del mismo modo, ya es posible evidenciar desde 1927 políticas de orden, higiene y aculturación a la sociedad dominante desde instituciones estatales como la intendencia de Tarapacá, los municipios y el cuerpo de Carabineros. Otros dispositivos de aculturación y chilenización (o “des-peruanización”) de los indígenas, como la vicaría castrense, capellanes militares y la iglesia católica, ya es posible rastrearlos desde 1911.

En el caso del pueblo mapuche, la situación no fue diferente, aunque con sus propios matices. En este territorio no había grandes minerales a explotar, pero el despojo territorial como evento a suceder con posterioridad a la mal llamada “pacificación” de La Araucanía atomizó al pueblo mapuche. En el texto, Almonacid (2009) señala que el proceso de reducción y de saneamiento de los terrenos mapuche favoreció al campesinado particular no mapuche coadyuvado por el Estado de Chile. Melin, Mansilla y Royo (2019) mencionan que el proceso de radicación y reducción conllevó que los mapuche quedaran viviendo en un 5% del total de su territorio. José Marimán (2012) sostiene que el proceso de devolución de terreno se realizó bajo la consigna de “beneficio”, cuya cantidad fue de 500.000 hectáreas de tierras aproximadamente.

En un estudio reciente de Correa (2021) se evidencia que el proceso de usurpación territorial y las consecuencias de la atomización de los mapuche consistieron en un proceso de densidad política y jurídica del cual se cuestiona la objetividad del Estado de Chile. Al respecto, el Informe de la Comisión de la Verdad Histórica y Nuevo Trato sostiene que los mapuches tuvieron autonomía en su territorio hasta 1883, expresada en soberanía y desarrollo, y mediante la creación de la comisión radicadora de indígenas se les exigió a los mapuches probar la ocupación del territorio principalmente mediante el modelo agrícola.

Asesinatos de mujeres y niñas(os), quemas de ruka (casa-hogar) y grandes bosques nativos, asalto de siembras, profanación de

espacios sagrados fueron, a decir de Nahuelpán (2023), los hechos delezna- bles de la fuerza chilena militar en territorios mapuche. Ya hacia 1882, los militares habían robado a lo menos el 72% de la base ganadera mapuche. Esta debacle, inculcó el fenómeno de la extre- ma pobreza y originó en el seno del pueblo mapuche la migración campo-ciudad, la cual ya es posible rastrearla con mayor fuerza a partir de 1930.

Estos hechos configuraron en el imaginario social representa- ciones del indígena como población atrasada o campesinos, mano de obra sujeta a la noción de ciudadano —no indígena— y desde la óptica estatal, como obstáculo geopolítico. La ciudadanía para el indígena se extendió como ideología a la par de estar sujetos a rela- ciones de producción capitalistas producto de sus desplazamientos y fragmentación territorial entre países como Chile, Perú y Bolivia entre 1879 y 1883 en el norte, despojo en el centro sur y genocidio en el sur austral.

Al cierre de las salitreras que tuvo como suceso épico entre 1920 y 1930 y el despojo territorial mapuche entre 1882 y 1929, bajo la consigna del “reconocimiento ciudadano”, las repúblicas disolvie- ron las tierras comunitarias y en cambio los forzaron a transformarse en pequeños propietarios individuales que ahora eran asediados por terratenientes. Vueltos los pueblos mano de obra barata, erran- tes en su propia tierra, estas manos de obra indígena, el Informe sobre Verdad Histórica y Nuevo Trato afirma que se transformaron en “flujos migratorios que tuvieron un impacto de concentración urbana importante especialmente en Santiago” (p.115).

A finales del siglo XIX la significación barbárica del indígena seguía siendo la voz publica de su referencia “raza indígena dege- nerada, uraña a todo contacto con el hombre social; envilecida por la humillación; embrutecida por una ignorancia que excluye toda noción de cultura i lleva cada día más i más a esas pobres jentes al divorcio con toda idea de civilización” (p.199), imaginario que ad- mitió la transformación de sujetos territoriales a sujetos administra- dos. Luego con la crisis de 1930 y la creación del CORFO en 1939, reaparecen como sujetos de intervención social, enriellados desde la óptica histórica de un Estado nacionalista con un fuerte sello desa- rrollista foráneo.

Sin embargo, la “situación indígena” no era un hecho silenciado, sino ante todo un hecho de conciencia plenamente pública. Luego de 1893-1896, cuando el cacique Mulato del pueblo Aónikenk, al no tener respuestas favorables a la situación de sus territorios por parte de la gobernación de Magallanes, realizó un viaje a la ciudad de Santiago a entrevistarse con el presidente de la república, Federico Errázuriz Echaurren. Mientras que en la zona Colla, aunque la visibilización fue más fragmentada, las familias comenzaron a pleitear en juzgados locales contra la Sucesión Cousiño por la propiedad de las vegas.

Entre 1880 y 1929, la población aymara de Tacna y Arica fue objeto de una intensa campaña de “chilenización”. Su visibilización pública estuvo condicionada por el plebiscito pendiente; el Estado chileno intentó ganar su voluntad con obras públicas y escuelas, mientras que los aymaras usaron este escenario para demandar derechos de propiedad. En 1914, una delegación de dirigentes Mapuche-Huilliche, apoyada por la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, se trasladó a Santiago para denunciar ante las autoridades la usurpación de sus tierras tras la “Matanza de Forrahue”.

En 1924, el *longko* Francisco Melivilu, titulado de profesor y abogado, recién electo diputado de la república, hacía uso pleno de la tribuna parlamentaria para exponer sin miedo la problemática del despojo (Cayuqueo, 2025). Hacia el final de 1930, los atacameños crearon organizaciones como los “Centros para el progreso de las comunidades” y “Centros de hijos de pueblo”, que actuaban como interlocutores ante el Estado para demandar caminos, escuelas y servicios de salud. Una forma inédita de visibilización social fueron los clubes de fútbol y olimpiadas entre comunidades, que permitieron a los atacameños integrarse al espacio público regional manteniendo su cohesión grupal.

En la zona pehuenche, las comunidades de Cauñicu, Malla Malla y Trapa Trapa visibilizaron sus demandas territoriales solicitando Títulos de Merced para frenar la “infiltración” de particulares. La comunidad de Quepuca Ralco envió cartas directas al Ministerio denunciando que los representantes de la Sociedad Bunster Gómez pretendían quitarles sus campos tras ocupar tierras “desde tiempos inmemoriales”. Diarios como El Mercurio de Valparaíso, La Época

de Temuco o El Industrial de Antofagasta comenzaron a publicar cartas de caciques y crónicas de exploradores que daban cuenta de los despojos.

Hacia el final de 1930-1940, pueblos como los Colla y los Mapuche de la costa formaron sindicatos de leñadores para defender sus recursos frente a los grandes latifundistas. Desde una vereda eclesiástica, tanto los Capuchinos en la Araucanía como los Salesianos en el extremo sur actuaron como portavoces de las quejas indígenas ante el gobierno central, visibilizando la miseria resultante de las reducciones y misiones.

SEGUNDA PARTE

KÜLA TROY

Limitaciones del conocimiento occidental en *Wallmapu*

Mientras desarrollábamos los *nütram* con mis *lamngen* y mis *peñi* formados en trabajo social que me acompañaron en esta investigación, en más de algún momento la situación de fuerte represión policial y recriminación política que vivimos en nuestro territorio fueron los *dungu* del *nütram* que quebraron la armonía y el entusiasmo de quedarnos en la idea de un trabajo social crítico sin ahondar en su significado concreto. Pues la crítica que le impide identidad a una “parcela” de la disciplina era contrastada con profundas reflexiones de carácter histórico-antropológico que encarnan nuestra realidad como pueblo y que de manera inevitable nos atrapaban haciéndonos ver el panorama de lo social mapuche, bastante complejo.

Hay que recordar que esta relación conflictiva entre el Estado de Chile y los pueblos originarios, específicamente nuestro pueblo mapuche, existe desde que se fundó el Estado chileno como tal. Y es más, hay suficientes evidencias para sustentar la afirmación de que incluso antes del nacimiento del Estado-nación chileno, la colonia como periodo específico de dominación y sometimiento se abrió paso de asentamiento en los grandes territorios indígenas (Calfio y Jiménez, 1996; Marimán, Pablo, 2006; 2019; Hormaeche, 2010). El periodo colonial marcó un precedente que luego actuó como antesala propicia para que el Estado chileno colonial no reinventara la dominación, sino que la continuara, aunque, claramente, con sus propios y también renovados presupuestos: patriotismo, nacionalis-

mo criollo, entre otros³³. El investigador y cientista político mapuche José Marimán (2012) refiere, “Los mapuche dominaron uno de los territorios indígenas más extenso de América” (p.40).

Ya en las tramas de la definición de la geopolítica chilena, la tierra vista desde el prisma *wingka* como medio de producción y explotación se vuelve el punto de la discordia. Específicamente en lo que hoy llamamos Chile, el ímpetu de apropiación y su brutal interés de ostentación continuaron desmembrando el *Ngüllumapu* mediante la repartición unilateral. José Marimán, afirmándose con una bibliografía más o menos fiable, refiere que, en el periodo de los Títulos de Merced, solo en la región de La Araucanía, del total del territorio mapuche usurpado, nuestro pueblo recibió a modo de “regalo” estatal, “6.1 hás., más o menos por persona” (p.48). Las demás tierras fueron repartidas entre colonos extranjeros (500 hás.), chilenos y soldados (parcelas de 25 hás.).

No hay duda que con esta fuerte reducción territorial hay una afectación ontológica a la propia noción de mapuche, pero esta afectación no solo se vivió en este plano de definición ontogénica, sino que se expresó en la esfera de las relaciones sociales establecida entre colonizador-colonizado, Memmi (1957) dice que no existe el colonial neutral o separado del colonizador, y dicha no neutralidad esta mandatada por los goces de privilegios y son precisamente los privilegios los que acusan el robo y la miseria donde han quedado los pueblos colonizados. Desde el punto de vista productivo entre los años 1927-1947, Illanes (2019) identifica a los mapuche dentro de la categoría del “campesinado independiente” (p.62), lugar económico en donde tenían “bastantes pérdidas” (p.67), por la tecnología asociada a los procesos de cosecha. Como correlato a esta situación, José Marimán (2012) refiere que el despojo no se reduce a un periodo histórico concreto (1883-1929) sino que se extendió durante el siglo XX afectando lo ya delimitado por los Títulos de Merced, me-

33 José Marimán (2012) refiere que el territorio mapuche a la llegada de los españoles se expandía por el norte desde el río Choapa hasta por el sur, la isla de Chiloé. Y, por argentina desde la provincia de Buenos Aires por el lado norte, hasta Rio Negro y parte del Chubut por el lado sur. En este sentido la afirmación de Melin, Mansilla y Royo (2019), que el *Wallmapu* ancestral se expandía de mar (océano pacífico) a mar (océano atlántico) cobra total sentido. Del mismo modo, visto desde la propia visión mapuche, la noción de *Puel*, tiene que ver con “El lugar hasta dónde llega la tierra, si doy un paso más, piso el mar...” (Ankan, 2007, p.80, párrafo citado a pie de página).

dian­te prác­ti­cas re­pu­dia­bles co­mo “com­pras frau­du­len­tas, cor­ri­das de cer­co y mon­ta­je-a­men­a­zas-terro­ris­mo” (p.49), a­gu­di­zan­do aú­n más la pér­di­da de terri­to­rios de nues­tro pue­blo.

El Es­ta­do, que en to­do tie­mpo ac­tuó en fa­vor de los gran­des ter­ra­tenien­tes, in­ten­tó por di­fe­ren­tes vías con­ti­nuar in­di­vi­dualizan­do las tie­rras a fin de li­be­rar­las al mer­ca­do. Jo­sé Ma­ri­mán ob­ser­va una pe­que­ña tre­gua de este ti­po de prác­ti­ca dep­re­da­do­ra en­tre los años 1964 y 1973 ba­jo los go­bi­ernos de los ex­pre­si­den­tes Eduar­do Frei Mon­tal­va y, prin­ci­pal­men­te, Sal­va­dor Al­len­de. Un da­to im­por­tan­te so­bre esta tre­gua lo ex­pone el tam­bién his­to­ria­do­r ma­pu­che Fer­nan­do Pairi­can (2014), quien re­fiere que a par­tir de 1960 la Asocia­ción Na­cio­nal In­dí­ge­na (ANI), que ha­bía si­do fun­da­da en el Pri­mer Con­gre­so Na­cio­nal Ma­pu­che de­sar­rolla­do du­ran­te el año 1953, “im­pul­só la pri­me­ra re­cu­pe­ra­ción de tie­rras en la pro­vin­cia de Arau­co y Ma­lle­co, ejem­pli­fan­do el a­go­ta­mien­to de los Ju­zga­dos de In­dios” (p.44). Con to­do esto, Pairi­can con­ti­núa re­fi­rien­do que “la Re­for­ma Agra­ria, en­tre los go­bi­ernos de Frei y Al­len­de, de­vol­vió un por­cen­ta­je de tie­rra para los ma­pu­che den­tro de los mar­cos im­plan­ta­dos por los Tí­tu­los de Mer­ced” (p.45).

Re­to­man­do a Jo­sé Ma­ri­mán (2012), re­fiere que, me­diante la re­for­ma agra­ria lle­va­da a ca­bo du­ran­te el go­bi­erno de la Uni­dad Po­pu­lar, se le de­vol­vie­ron una can­ti­dad de 129.420,88 ha al pue­blo ma­pu­che. En esta mis­ma época po­lí­ti­ca na­ció la Ley In­dí­ge­na 17.729, que pro­te­gía la di­so­lu­ción de las “re­duc­cio­nes”, y se creó el In­sti­tuto de De­sar­rollo In­dí­ge­na (IDI). No ob­stan­te, con la irrup­ción de la Dic­ta­du­ra Mi­li­tar, se pro­du­jo la con­trar­re­for­ma agra­ria en­tre los años 1973-1976, en don­de se incau­ta­ron 98.817,3 hás. y se les fue­ron de­vuel­tas a pro­pie­ta­rios-la­ti­fun­dis­tas. De esta for­ma, las tie­rras ma­pu­che ter­mi­na­ron sien­do a­to­mi­za­das, Pairi­can se­ña­la, “con el De­cre­to de Ley 2.568, en 1979, que di­vi­dió en pro­pie­da­des in­di­vi­dual­es los Tí­tu­los de Mer­ced” (p.45). Así, las tie­rras nue­va­men­te co­mien­zan a cir­cu­lar en la ór­bi­ta del mer­ca­do, pe­ro aho­ra en una pla­ta­for­ma so­cial que ha­bía si­do ino­cu­la­da por el ca­pi­ta­lis­mo.

En me­dio de estos vaí­ve­nes re­la­cio­na­les en­tre el Es­ta­do chi­le­no y el pue­blo ma­pu­che, el 1 de di­ciem­bre de 1989, se le­van­tó un ac­ta de com­pro­mis­o en­tre el en­ton­ces can­di­da­to a la pre­si­den­cia, don Pa­tri­cio Jo­sé Aylwin Azó­car, y re­pre­sen­ta­n­tes de or­ga­ni­za­cio­nes

indígenas³⁴. Los compromisos asumidos en dicha acta se refieren, entre otras cosas, al reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Sin embargo, el reconocimiento constitucional nunca llegó. La Ley Indígena 19.253 fue formateada por las lógicas del liberalismo, que a la vez le dio sustento ideológico a la actual CONADI. El antropólogo mapuche Rosamel Millamán (2008) dice: “Una parte importante del liderazgo mapuche de la época pensó que con la llegada de la democracia la situación mapuche cambiaría sustancialmente. Sin embargo, en los primeros años de gobierno, los grupos de poder muestran sus verdaderas intenciones” (p.33). Una vez más, las relaciones entre el Estado chileno y el pueblo mapuche no quedaron resueltas³⁵.

A la luz de estos enredos estatales que, bajo la retórica de la “preocupación” por la situación de los pueblos, no hicieron más que dar continuidad al modelo colonial (Richard, 2016), el 1 de diciembre de 1997 los medios de comunicación llenaron las pantallas de los televisores y diarios sobre la quema de camiones en Lumaco, hecho que fue auto adjudicado por la Coordinadora Arauco Malleco (CAM) que con un sentido ético y político pero para muchos reprobablemente estético dado su “perfil violento” esta organización dio a conocer públicamente su “carácter ideológico anticapitalista a la cuestión nacional mapuche y, de manera sustancial, se desligaba de sectores mapuche que continuaban creyendo en los reducidos espacios que dejaba la institucionalidad estatal, la que es definida de tipo colonial” (Coordinadora Arauco Malleco, 2022, p.15).

En medio de este acto adscrito a un proyecto político anticolonial que se desprende de las lógicas de “diálogo” y negociación que imponía el Estado colonial y que esta misma institución pauteaba, encalla en el radicalismo, cobrando fuerza y renovada visibilidad, la figura de Héctor Llaitul Carrillanca, quien se posiciona como un *weichafe* desmarcado de este corolario de intentos estériles, adoptan-

34 Para una revisión más exhaustiva de este acuerdo se sugiere revisar el acta en el siguiente enlace: <http://bit.ly/4oHc9sP>

35 De hecho, Héctor Llaitul (2019) refiere, “en efecto, el ciclo de ascenso de las luchas de nuestros pueblos originarios en general, tuvo una irrupción hacia los años 1992 y el 2005. Posteriormente decantan en el inmovilismo, ya que fueron cooptados o neutralizados por la represión que se les impuso desde los Estados dominantes” (p. 6).

do un rol que, a pesar del rechazo o la resta de apoyo de algunos sectores mapuche, me atrevo a decir que ya ha dejado una huella imborrable en la memoria de nuestro pueblo³⁶.

A propósito de esto y considerando su formación universitaria como trabajador social, en los *niitram*, surgió la sugerencia de varias y varios participantes de esta investigación sobre la idea de que sería enriquecedor contar con su voz, lo que para mí no fue un comentario casual. Más bien, esta petición se planteó como una necesidad imperativa de trascender las posibilidades habituales de levantamiento de “información”, reconociendo que, para comprender un tipo de praxis radical, anticapitalista y anticolonial, debíamos ir a la fuente de la resistencia misma, aun cuando esta se encontrara bajo el peso de la prisión política.

La vida de Héctor Llaitul Carrillanca no puede ser entendida fuera de las coordenadas de la lucha de clases y la resistencia político-cultural ancestral del pueblo mapuche contra el colonialismo y la voracidad capitalista³⁷. Nacido el 19 de noviembre de 1967 en Osorno, su existencia se ancló desde el inicio en la contradicción de ser un mapuche-huilliche proveniente de San Juan de la Costa, cuya familia—Juan Llaitul y Florinda Carrillanca—vivió el desarraigo y engrosó la diáspora en la periferia de Rahue. La pobreza y el despojo, heredados de sus abuelos Carrillanca Treimun empobrecidos por el reduccionismo territorial. Incluso su apellido, Llaitul, es una marca de la desestructuración, un reemplazo del linaje original Llanquilef (cuyo abuelo fue longko de Kofalmo).

La formación política de Llaitul se da en el fragor de la lucha antidictatorial. Tras destacar como estudiante de enseñanza media o secundaria, inicia sus estudios en Servicio Social en la Universidad Católica de Valparaíso y en ese contexto se integra a la Juventud Re-

36 Es preciso señalar que no es posible concentrar todos los esfuerzos de reivindicación territorial y revitalización de nuestras resistencias en la figura de Héctor Llaitul y la CAM propiamente tal. Sin embargo, también es importante referir que el liderazgo que Llaitul ha llevado en la CAM, por su posición política y filosófica radical, tiene diferencias claras con otro tipo de institución o movimiento mapuche.

37 La historiografía que aquí se presenta de manera resumida ha sido tomada del libro “Weichan. Conversaciones con un weychafe en la prisión política” editado por ediciones CEIBO, 2012, y fue escrito en coautoría con Jorge Arrate.

belde Miguel Enríquez (JRME) del MIR alrededor de 1986³⁸. Aquí se forja como un activista político y un soldado contra la represión, experimentando la tortura de la CNI y la prisión en 1987. Tras la crisis del MIR, su radicalización lo lleva al sector Autónomo del Frente Patriótico Manuel Rodríguez (FPMR-A), donde asume la vida clandestina.

Sin embargo, el destino político de Llaitul toma un giro decisivo a principios de los noventa, cuando es asignado a la Tarea de Inserción Rural. El contacto con las comunidades y la realidad de la lucha mapuche lo lleva a una ruptura ideológica con la izquierda occidentalizada³⁹. Concluye que el proyecto del FPMR no representa la aspiración de su pueblo, asumiendo un compromiso total como militante de la causa mapuche y buscando un proyecto propio.

Esta nueva conciencia se cristaliza en la fundación de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco (CAM), cuyo embrión orgánico se gesta entre 1995 y 1996, formalizándolo-

38 No obstante, sus estudios no fueron concluidos sino años más tarde en la Universidad de Concepción, “Retomé mis estudios en la Universidad de Concepción, para terminar mi carrera. Fue una temporada intensa. La vida se volvió más exigente. En aquel tiempo comencé mi distanciamiento del ‘Frente’ y lo que yo llamaría mi militancia primaria en la causa mapuche. Cuando nació Lautaro, mi primer hijo, había decidido dejar el ‘Frente’ y me volqué a desarrollarme como militante mapuche y a continuar con mi actividad académica. Mi tesis de grado en Trabajo Social versó sobre proyectos mapuche en comunidades, es decir, maté dos pájaros de un tiro: me dediqué a mi licenciatura y, al mismo tiempo, a analizar la política social del Estado. Dentro de mi investigación, consideré a la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena), al Instituto Indígena del Arzobispado y otras instituciones. Fui a Temuco para recoger antecedentes para mi tesis; luego hice mi práctica en comunidades del sector de Purén y Lumaco y terminé ejerciendo mi profesión en el programa de la Iglesia Metodista en esas ciudades y en Los Sauces” (Llaitul y Arrate, 2012, p. 117).

39 Una aclaración más reciente hecho por el mismo Llaitul (2024) sobre este mismo punto refiere lo siguiente; “Esta subordinación recién se comienza a revertir en los 60, cuando lucha de nuestra gente, al interior o en los márgenes de la izquierda chilena, ingresa a los fundos y empieza a recuperar las tierras que nos habían arrebatado. Hablamos de una izquierda distinta, eso sí, una izquierda revolucionaria que, si bien nunca logró entender la profundidad de nuestros pensamientos y acciones, las cuales están profundamente enraizadas en nuestra historia, tenían un horizonte claro y consciente: la transformación radical de la realidad. Eso marca una gran distancia con la izquierda que hoy ocupa los espacios representativos de la política chilena e incluso de la que dice representar a los mapuche, más preocupada de sus sueldos, egos, estilos de vida, poderes o ambiciones personales que de los cambios profundos que requiere con urgencia la sociedad. Mirándolo desde el presente, si aquella izquierda hubiera entendido mejor la realidad y la importancia del pueblo mapuche, es posible que el transcurso de los hechos fuera algo distinto” (p. 10).

se en Tirúa a fines de 1998. Llaitul emerge rápidamente no como un “jefe militar”—una estigmatización estatal para criminalizar la lucha—sino como el dirigente ideológico y político que define la estrategia radical de la CAM.

La propuesta de la CAM es clara, autonomista y anticapitalista, pues se basa en la liberación nacional mapuche y se expresa en una estrategia doble: Resistencia: oposición frontal a las inversiones capitalistas (principalmente el extractivismo forestal) en el *Wallmapu*. Y el Control Territorial es la acción directa que combina la recuperación de tierras (se estima que la CAM ha contribuido a la recuperación de entre 17.000 y 20.000 hectáreas) con su transformación productiva. Llaitul subraya que esto es la expresión real y concreta de la autonomía, como lo demostró en la recuperación de cuatrocientas hectáreas en el Lago Lleu Lleu para la comunidad Pascual Coña.

Llaitul evoca el *weichafe*, la figura ancestral del guerrero mapuche, heredero de Leftrarú (Lautaro). Para él, el *weichafe* es un luchador social, un militante, un dirigente apto para todas las formas de lucha, inmerso en una confrontación cultural y espiritual profunda, no solo militar. Esta figura es un símbolo de resistencia que no busca la compasión del dominador, sino que instala el discurso político mapuche sin intermediaciones.

Como consecuencia directa de su liderazgo y consistencia anticapitalista, Llaitul ha sido procesado seis veces desde fines de los noventa. El Estado chileno ha recurrido sistemáticamente a la Ley Antiterrorista para infligir penas draconianas, aunque su abogado defiende que “nunca ha sido condenado por terrorismo”. Su condena inicial de veinticinco años en el juicio de Cañete—la más alta aplicada hasta ese entonces a un luchador por los derechos de su pueblo—es la prueba fehaciente de la criminalización de la protesta y el uso político del derecho contra la resistencia indígena⁴⁰.

Saltando desde su historiografía a esta investigación, visité al *peñi* Héctor Llaitul Carrillanca en el lugar donde actualmente se encuentra recluso. Así, mi primera acción consistió en someterme a la norma, enrolándome como un visitante más para acceder a la cárcel

40 El 7 de mayo de 2024, fue nuevamente condenado por 23 años de cárcel, aunque con los años ya encarcelado esperando a ser condenado suman un total de 25 años en prisión política.

El Manzano en la ciudad de Concepción⁴¹, región del Biobío, un acto que de inmediato me confrontó con la rigidez de las estructuras carcelarias.

La primera semana de mayo de 2023, emprendí el viaje desde mi *lof* Llufluentue a la cárcel El Manzano, en Concepción, luego de haberme enrolado en la ciudad de Temuco. Dada la distancia de aproximadamente unos 300 kilómetros, el viaje comenzó un día antes, en compañía de un amigo de allá mismo de Concepción que me acogió en su casa y quien, a la mañana siguiente, me acompañaría hasta las puertas de ese recinto penitenciario. La sola presencia de la estructura carcelaria ya imponía un silencio particular, una anticipación de lo que implicaba adentrarse en ese espacio de control y privación⁴².

Al llegar al recinto penitenciario, la guardia de gendarmería me recibió con una instrucción que hasta ese momento desconocía: “No se puede entrar con ropa negra ni verde”. La orden, aparentemente trivial, me obligó a iniciar una carrera apresurada al centro de la ciudad para buscar una vestimenta de otro color que me facilitara el acceso al lugar, ya que había viajado con solo una tenida de ropa. De regreso, y tras superar ese primer filtro, un gendarme revisó mi carnet. “Su apariencia facial no coincide con la foto”, me señaló. Lo que pudo ser un detalle administrativo se transformó en un interrogatorio incómodo, una exigencia de justificar mi propia identidad. Fue una fricción innecesaria, una prueba de paciencia que consumía el tiempo valioso que ya era escaso. Afortunadamente, la hora avanzada agilizó la revisión, permitiéndome avanzar, aunque la sensación de estar bajo un constante escrutinio ya se había instalado.

Recuerdo caminar por un túnel de cemento que serpenteaba sin fin aparente, un pasillo largo, opresivo, que estimé en unos 300 metros. Cada curva, cada paso en ese trayecto, acentuaba la sensación de encierro progresivo, de un adentramiento en las entrañas de un sistema diseñado para la reclusión de alta seguridad. Este recorrido me hizo recordar el “panóptico de Bentham” que describe

41 <http://bit.ly/42qlvjN>

42 Cabe destacar que la cárcel “El Manzano” es un recinto por donde han transitado una gran cantidad de Presos Políticos Mapuche. De esta forma, es posible catalogarlo como un lugar clave de las respuestas de los gobiernos chilenos contemporáneos, respecto de la lucha Mapuche por el territorio.

Michel Foucault (1983) en su libro *Vigilar y castigar*⁴³, pues en este laberinto gris la arquitectura misma imponía una lógica de la disciplina: la sensación de estar permanentemente visible a pesar de la opacidad de los muros, induciendo desde la entrada un autosometimiento donde la coerción física tendía a volverse una vigilancia interiorizada. Al salir del túnel, el módulo que buscaba estaba a mi izquierda. Toqué. Alguien me vio y avisó. Al entrar, la sala estaba llena de familiares, un microcosmos de afectos y esperas, que visitaban tanto al *peñi* Héctor como a los demás comuneros. “—¿A quién viene a visitar?”, me preguntaron, la pregunta protocolaria que me recordaba la especificidad de mi presencia allí. “—Al *peñi* Héctor”, respondí, y me indicaron su ubicación al fondo de la sala.

Nos saludamos. Mi presentación fue un intento de establecer una conexión, de situar a mi persona y mi propósito más allá del formalismo. Le hablé de mi territorio, un acto de reciprocidad y reconocimiento de nuestras proveniencias. Mientras escuchaba, ubicó mi lugar en su memoria y luego me dijo: “—Qué tarde llegó, *peñi*”, a lo que yo procedí a contarle las peripecias de mi ingreso. Me ofreció mate, un gesto de hospitalidad que intentaba diluir la urgencia, aunque yo era dolorosamente consciente de que apenas quedaban unos veinte o treinta minutos. El tiempo, ya comprimido por las dificultades en el ingreso, hacía que mi objetivo estuviera meridianamente claro. Le planteé el propósito de mi visita: la tesis doctoral, la búsqueda de una mirada del trabajo social desde las y los colegas mapuche. “Yo también estudié trabajo social”, me dijo. Así llegamos a un terreno común, un puente para el diálogo. “Aunque yo no estoy

43 El Panóptico de Michel Foucault, es más que un diseño carcelario; es el diagrama ideal de la tecnología política de la disciplina que rige la sociedad moderna. Su arquitectura consiste en un anillo de celdas expuestas a la luz, rodeando una torre central de vigilancia. Esta estructura impone una visibilidad forzada que invierte el calabozo, haciendo de la luz una trampa para los individuos. El mecanismo clave es la inducción de un estado de visibilidad permanente e inverificable. El poder es visible (la silueta de la torre), pero jamás se sabe si se está siendo observado en un momento dado (inverificable). Esta asimetría disocia la pareja ver/ser visto: el vigilado es visto sin ver, mientras el vigilante ve sin ser visto. El efecto más potente es el auto-sometimiento: el individuo interioriza la vigilancia y reproduce las coacciones, convirtiéndose en su propio guardián. Una sujeción real nace de una relación ficticia. Foucault subraya que este panoptismo es polivalente, aplicable a hospitales, escuelas y fábricas. Funciona como el principio de una nueva “anatomía política” que anula la multitud y fabrica individuos dóciles y útiles, sirviendo como un laboratorio de poder y saber.

aquí por ser profesional precisamente, nuestro tema va mucho más allá”, añadió él. Una frase que abrió el horizonte de la conversación y situaba su realidad en una dimensión que trascendía lo meramente académico, conectando con las luchas de fondo del *Wallmapu*. Luego, me hizo ver la dificultad inherente a sostener conversaciones registrables en ese espacio vigilado, pero con una generosidad inesperada, me habló brevemente de su tesis de licenciatura en trabajo social. “Si quiere, puede usar mi tesis de grado; está en la biblioteca de la Universidad de Concepción”, me ofreció. Le agradecí profundamente y le pedí permiso para usar sus libros publicados como parte del análisis de mi tesis, a lo que accedió sin problema: “Úselos nomás, *peñi*, para eso están esos textos”. Su disposición la consideré un permiso que validaba mi búsqueda.

“No soy el único trabajador social que está aquí”, me dijo, señalando a otro *peñi*, Ricardo Delgado-Reinao. “Él también es trabajador social; podrías conversar con él”. Este fue un gesto de ampliación, de confianza, que me abrió otra ruta de investigación inesperada. Con esa misma amabilidad, me acerqué al *peñi* Ricardo. Le expliqué rápidamente la tesis, la necesidad de esta otra mirada. “—Está bien que haga ese trabajo sobre el trabajo social”, me dijo. “Me titulé en 2020. No he escrito nada académico sobre el trabajo social y el pueblo mapuche, pero tengo mi tesis, con la que me licencié, que está en la Universidad de Concepción”, refirió. Le agradecí profundamente su ofrecimiento y el momento de despedirnos llegó.

Salí de la cárcel con una sensación de gratitud y la certeza de haber hallado un camino, despidiéndome de otras familias que también concluían sus visitas. Mi amigo me esperaba afuera. El aire libre, después de la atmósfera contenida de la prisión, se sintió distinto, como una liberación que, por contraste, les es negada a los *peñi* allí prisioneros.

Le conté a mi amigo, quien había cursado su pregrado en la Universidad de Concepción, sobre las tesis. “¡Vamos al tiro a verlas!”, me dijo, y nos dirigimos a esa universidad, un campus gigantesco que desconocía. En el departamento de trabajo social, solo encontramos personal administrativo. Nos informaron que las tesis del departamento eran mayormente recientes, de 2010 en adelante. La del *peñi* Héctor, por ser antigua, estaría en la biblioteca central; la del

peñi Ricardo, por ser de la pandemia, era virtual, enviada por correo. La aparente simplicidad de esta información ocultaba ya un primer indicio de dificultad.

La biblioteca central es inmensa, un laberinto de conocimiento. Busqué y busqué. Tesis de trabajo social desde los años sesenta, una tras otra, pasaban por mis manos, cada una un fragmento de la historia académica, pero la del *peñi* Héctor Llaitul no aparecía. Pregunté a las personas encargadas de la biblioteca, quienes amablemente me ayudaron con la búsqueda en el sistema. Nada. La respuesta que recibí fue desconcertante, casi inverosímil: me dijeron que las tesis anteriores al año 2000 habían sido “desechadas, quemadas”⁴⁴, por ocupar mucho espacio. Una aseveración la volví a interpretar como la manifestación de ese panóptico carcelario foucaultiano, pero que no se contenía en esos barrotes, sino que estaba instalado de manera invisible en el corazón de la academia, ejerciendo el poder no ya sobre los cuerpos, sino sobre el archivo y el saber histórico, silenciando la huella de la disidencia mediante la supresión documental.

No sé si fue mi sola intuición o mi rebeldía, pero esa respuesta, más que desincentivarme, me dejó escéptico, pues mis ojos veían tesis mucho más antiguas en los estantes, incluso había tesis de colegas de la misma promoción del *peñi*. Volví a preguntar, una y otra vez, la insistencia nacida de la incredulidad, de la intuición, de una negación más profunda, pero la tesis tanto del *peñi* Héctor como del *peñi* Ricardo no estaba. Así, la búsqueda, que había comenzado con una puerta que se abría en la prisión, se topaba ahora con un muro institucional imprevisto.

No me di por vencido. La persistencia se hizo necesaria frente a esta barrera. Apenas llegué de regreso a mi casa, busqué el contacto de las colegas del departamento de trabajo social de la Universidad

44 La quema de textos, incluida las tesis, representa una censura y una oposición autoritaria a las ideas y registros allí plasmados. Lo hicieron los nazis en Alemania, lo hicieron las distintas dictaduras en América Latina (incluido la dictadura chilena) y últimamente, lo ha hecho Israel en el genocidio en curso en Palestina, como así lo ha dejado en evidencia en el trabajo de Maya Wind (2004) en su texto “Towers of ivory and steel: How Israeli universities deny Palestinian freedom”. Del mismo modo, la ONU ha mostrado una alarmante preocupación por el “scholasticide” en la cual indica que, hasta el momento, más del 80% de las escuelas en Gaza han sido destruidas, en la cual se incluyen asesinatos al profesorado, estudiantes y personal, así como infraestructura. Más información en: <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2024/04/un-experts-deeply-concerned-over-scholasticide-gaza>

de Concepción, a quienes contacté por correo electrónico. Tres meses después, una de las colegas me respondió que la tesis del *peñi* Héctor era “imposible” de encontrar, una palabra que resonaba con la imposibilidad sistémica, más allá de una mera pérdida administrativa. Sin embargo, me ofrecieron intentar contactar a la compañera de tesis del *peñi* Ricardo para ver si podían compartirme la suya. Días después, para mi inmensa gratitud, la directora del departamento de trabajo social de la Universidad de Concepción me envió la última copia de la tesis del *peñi* Ricardo Delgado-Reinao, la cual fue realizada junto a la colega Tania Zagal Alborno. La del *peñi* Héctor, sin embargo, nunca la pude hallar⁴⁵. Esa ausencia es la que resuena con fuerza en este *troy*.

Precisamente, este *troy* se construye a partir de la experiencia descrita al inicio de este capítulo, en tanto que tiene como objetivo: *Identificar las principales limitaciones que el conocimiento puramente occidental genera en las y los trabajadores sociales respecto de la concepción y el abordaje de las problemáticas sociales en Wallmapu*. Para ello, y a partir de las reflexiones profundas de este encuentro y de otras conversaciones que fueron tejiendo el camino, discernimos patrones y fuimos identificando hilos comunes, a los que en mapudungun denominamos *dungu* —“asuntos” o “temas”—. De estos *dungu*, cuatro se hicieron especialmente patentes y guiarán nuestra mirada en este *troy*:

- Lógicas operativas del colonialismo en la praxis profesional del trabajo social.
- El colonialismo como herencia epistémica en el trabajo social chileno.
- *Wallmapu*: un territorio teórico epistémico despreciado por el trabajo social chileno.
- El indígena como eterno sujeto de investigación.

45 Entre los días 29 y 30 de agosto de 2025, participe en “Encuentro Internacional de Ética Profesional y los Derechos Humanos en el Ejercicio del Trabajo Social” En la ciudad de Valparaíso y Viña del Mar. Organizado por el Provincial de Valparaíso del Colegio de Trabajadores Sociales de Chile A.G. En medio de las conversaciones allí realizadas, uno de los colegas me dijo que había estudiado con el *peñi* Héctor Llaitul y me dio el contacto del colega con quien había realizado su tesis de pregrado. Le escribí al colega y me refirió que la tesis fue entregada en formato disquete, y que en la medida de lo posible trataría de recuperar alguna copia.

Lógicas operativas del colonialismo en la praxis profesional del trabajo social

La colonia fue un momento histórico específico en nuestra *Abiayala* que en el caso de lo que hoy es Chile, en términos de aproximación, inició en 1541 y tuvo su fin en 1810 (Salazar, 2003⁴⁶). En cambio, el colonialismo referencia ciertos marcos estructurales que emergieron en este periodo, desde el cual no solo le infligió un carácter de dominación a la colonia propiamente tal, sino que se expresa en un proceso continuo y gracias a esa persistencia, se extiende hasta el tiempo presente, y su forma típica es, mantener rehén a los pueblos indígenas en narrativas homogeneizante como la historia universal, la civilización, el desarrollo, etc., enmarcándonos en los parámetros de la opresión que Hill Collins llama como Matriz de Dominación (Hill Collins, citado en Curiel, 2014⁴⁷). Este continuo colonial enarbola moldes ideológicos que sedimentan el colonialismo en los territorios indígenas, configurándose como un entramado institucional desde donde aparece lo social. Por tanto, las instituciones que emergen en este contexto opresivo tienen una fidelidad irrenunciable a esta “condición colonial” de origen.

Si bien —y a la vez siguiendo la matriz de la dominación de Hill Collins que nos describe Curiel— el colonialismo no es ajeno a esta matriz, sino que se inscribe en ella. Por tanto, es posible analizarlo en sus diferentes variantes. En los *nütram* con *pu peñi ka pu lamngen* formados en trabajo social y las alocuciones a algunas reflexiones académicas donde hemos plasmado nuestros pensamientos, se pueden referenciar con mayor fuerza cuatro elementos estructurales que colonizan al trabajo social como disciplina científica; los establecimientos educativos, la explotación de la tierra, la violencia

46 Es preciso aclarar que Gabriel Salazar no se refiere a este periodo de manera taxativa, más bien sus análisis históricos de la economía que señala como colonial se inscriben en este periodo dentro de su texto.

47 Ochy Curiel (2014) siguiendo a Hills Collins refiere, “Esta matriz implica comprender cómo interactúan el racismo, la heterosexualidad, el colonialismo y el clasismo, e integra cuatro características: elementos estructurales, como las leyes y políticas institucionales; aspectos disciplinarios, como jerarquías burocráticas y técnicas de vigilancias; elementos hegemónicos o ideas e ideologías; y aspectos interpersonales, prácticas discriminatorias usuales en la experiencia cotidiana” (p. 54).

institucionalizada y la porfía de adoptar modelos extranjeros. Estos elementos estructurales son los que abordaremos a continuación.

• Los establecimientos educativos

El primer *dungu* que emerge con fuerza en los *nütram*, es la memoria del paso formativo por la escuela. Los establecimientos educativos se presentan como una antesala fundacional del pensamiento colonial. Héctor Llaitul Carrillanca, en sus diálogos con Jorge Arrate (2012), recuerda su formación como niño chileno, educado bajo una visión judeocristiana occidental en un medio ajeno a lo mapuche:

Me formé como niño “chileno”, o sea, educado bajo la visión judeo cristiana occidental. Mi formación inicial fue en un medio que no era mapuche y tuve una educación *winka*, lo reconozco. En esa escuela no había ningún tipo de formación mapuche, por el contrario, era la época en que el dictador Pinochet había anunciado que ya no habría más mapuche, que todos seríamos chilenos (p.92).

Esta vivencia de Llaitul no es un testimonio aislado; es el eco de muchas experiencias de personas indígenas, e incluso de mi propia historia en la Escuela Municipal Pelantaro G-345, cerca de Galvarino. Allí, bajo una dirección *champurria*⁴⁸ que negaba su propio linaje, se nos prohibía el uso del mapudungun.

El borrado de nuestra identidad no es casualidad sino un patrón colonial recurrente en los colegios y atenta contra nuestra trayectoria como pueblo. ¿Ahora bien, como lo hace? La lingüista, escritora y activista indígena del pueblo Mixe, Yásnaya Aguilar (2017) nos entrega una clave que nos permite desenmarañar esta lógica. Para Aguilar, la palabra indígena no representa nuestra identidad, sino un lugar que Occidente nos endosa como identidad y esta es precisamente la clave, porque nosotros, como mapuche, no somos indíge-

48 Existe una amplia escritura emergente sobre *champurria*, no obstante, aquí lo utilizo desde el significado de mi *lof* Llufluentue donde *champurria* significa persona con aun cuando tenga una biología mapuche-wingka, se reconoce desde su *tuvün* y su *keipalme*.

nas, somos mapuche, pero hemos sido arrojados a ese lugar llamado indígena que en toda nuestra formación escolar primaria, secundaria e incluso superior estuvo ausente. De ahí que digamos —no desde un lugar abstracto y enajenado, sino desde una experiencia vivida y encarnada— que los establecimientos educativos han sido ese dispositivo por el cual se construye al interior de nuestros propios territorios la “zona del no-ser” (Fanon, 1952).

Conversando con Rosalía Llamin, en el año 2010, una *papay* de mi *lof* (Ramón Llamin, Llufluentue) sobre nuestro idioma mapudungun y la vida en la ciudad me dijo, “yo hablo mapudungun aquí en el campo nomás, porque en la ciudad de burlaron mucho de mi”, siempre recuerdo sus palabras, porque en ese tiempo me encontraba estudiando mi pregrado y aun cuando con la *papay* Rosalía teníamos muchos años de diferencia, yo en muchas ocasiones era objeto del desprecio racista de muchas personas en la ciudad de Santiago.

La discriminación en la vida cotidiana de los mapuche en la ciudad también fue vista con preocupación por Lorenzo Aillapán (1995), quien refiere: “niños y jóvenes de ambos sexos que vienen desde la escuela de campo tienen problemas de adaptación con relación al medio urbano, debido a que el ambiente desde donde provienen es sumamente sencillo, tranquilo” (p.73).

Esta colonización, que se expresa como coacción que, según Aguilar, está dada por contrastes, ejemplifica también el proceso de “sociogenia” que el pensador martiniqués/francés Frantz Fanon identificó como la alienación del sujeto, en tanto que “no es una cuestión individual” (1952, p.45), sino que es engendrada por la sociedad dominante y sus estructuras coloniales.

Pero a la vez, la asimilación cultural que perpetúan los establecimientos educativos no se agota solo como un resultado del proceso de dominación, sino que, a la vez, se erige como la estrategia que empuja en nuestra propia gente lo que Fanon (1952) describió como “la interiorización o, mejor dicho, la epidermización de esta inferioridad” (1952, p.44).

Es por esto que el reconocimiento que Llaitul hace de su experiencia educacional y que lo describe como un medio de alienación “tuve una educación wingka, lo reconozco” es el paso inicial que nos ilustra para que, así como él, nosotros y las generaciones

futuras nos aventuremos de manera frontal a la desalienación. Fanon (1952), nuevamente nos insiste en que la conciencia de haber estado en la “rampa esencialmente despojada” (p.42) del no-ser es, paradójicamente, el punto desde el que “puede nacer un auténtico surgimiento” (p.42), haciendo mención a la posibilidad de una nueva conciencia y una praxis de resistencia que aun cuando sea pensada desde esa identidad indígena que no es otra cosa que el lugar de la opresión, la construyamos desde nuestra autonomía, no condicionada con los valores del opresor.

Esta homogeneización a través de una lengua ajena y valores europeos es analizada también por la *lamngen* Alicia Rain (2022), quien describe la escuela como una de las,

Instituciones que buscó su instalación en territorio mapuche, a fin de socializar valores propios de Europa, homogeneización de las formas y contenidos de aprendizaje, por medio del uso de una lengua ajena, como lo ha sido el castellano, a través de la escritura y la lectura (p.44).

Los señalamientos de Rain sobre la homogeneización cobran una dimensión específica en la educación superior, donde la lógica colonial ya no solo busca el borrado lingüístico porque esto se genera en la educación básica y media, sino la fosilización del sujeto a través de categorías antropológicas rígidas. En mi formación como trabajador social, presencié cómo esa lengua ajena se traduce en una categorización ajena, la reducción de nuestra complejidad histórica al binomio de mapuche/aguerrido. Este no es un simple error pedagógico, sino el ejercicio de introducir una subjetividad prefabricada (Fanon, 1961), que prepara al futuro profesional para intervenir sobre un estereotipo y no sobre una realidad política.

Estando justamente en una de estas clases donde se abordaba desde esta perspectiva el ser mapuche, “Soy nacido y criado en un *lof*”, me animé a decirle al profesor, sintiendo las miradas curiosas de mis compañeras(os). “Y nunca he visto a mi gente guerreando”, mencioné. En ese momento, sentía la urgencia de contextualizar esa imagen del guerrero, de ligarla a la brutalidad de la invasión española, a la necesidad en que se vieron nuestros *kuifikecheyem* de defender

a las familias y el territorio. Pero mi inquietud persistía, incluso entonces, sobre cómo esa etiqueta de “mapuche aguerrido” alimenta el actual imaginario contemporáneo del “mapuche conflictivo” y, aún más peligrosamente, del “mapuche terrorista”, una expansión de lo que ya Fanon (1961) había tipificado como los “ídolos” (p.27) a los cuales sucumbe el intelectual colonizado, incluyendo a gran parte de las y los marxistas.

Aquí me parece muy relevante lo que nos plantea Linda Tuhiwai-Smith (1999) en su clásico texto “Decolonizing Methodologies”⁴⁹. En esta obra refiere: “los conocimientos académicos están organizados alrededor de la noción de disciplinas y los campos de conocimiento, los cuales están profundamente unidos y comparten bases genealógicas que se remontan a varias filosofías clásicas y a la Ilustración” (p.99). En esta cita, podemos ver un planteamiento contrario a Jean Claude Guillebaud (1995) en su también clásico texto “La traición a la Ilustración”, La ilustración responde a un proyecto colonizador para nosotros, por tanto no hay traición, aun cuando Guillebaud sostiene su tesis en tanto que la fraternidad, la libertad igualdad fueron traicionadas, estos principios no son de los pueblos indígenas de nuestra *Abiayala* o y de cualquier parte del mundo, son principios que germinan dentro de un ciclo ya separado de la tierra, de ahí que Tuhiwai-Smith sostiene con firmeza cómo la educación ha operado históricamente como un mecanismo de control y de desarticulación de nuestros conocimientos del cual nos habla Rain.

Por consiguiente, mi propia experiencia universitaria, en retrospectiva, se revela como un claro ejemplo de la persistencia de esos estereotipos coloniales que burbujan desde el, “intelectual colonizado [que] se ha lanzado con avidez a la cultura occidental” (Fanon, 1961, p.108), permitiéndonos observar que la lógica colonial desde los establecimientos educativos actúa de dos formas, la primera es que nos endosa una identidad indígena esencializada y la segunda, distorsiona conceptual y políticamente la resistencia histórica en estigmatización contemporánea. Pero ambas lógicas operan encubiertas en un relato de “elogio” que la maquilla y la torna imperceptible.

49 traducido al español por Ediciones LOM en 2016

Esta distorsión conceptual y política, para Tuhiwai-Smith (2016), está dada por la “educación colonial” (p.99). Por otra parte, Fanon (1961) refiere que mientras persistan estas lógicas coloniales y un remanente de intelectuales que las prediquen, la persona que se esconde detrás del artificio del profesional, con capacidad de agencia, permanece inhibida, impidiendo que su posibilidad política de articular el poder y torcer la narrativa colonial triunfe y no siga segregando su “su propia luz, su propia razón” (p.28). Por eso es preciso decir que el colonialismo no es solo una estructura que opera externamente a nosotros, sino una fuerza histórica que nos formatea desde que pisamos las aulas escolares.

De ahí que su materialización en la educación universitaria, sobre todo en el trabajo social, no sea del todo una novedad. Continuando con la *lamngen* Claudia Novoa-Cayupán (2024), en el *nütram* que sostuvimos señaló,

El proceso de asimilación no ha terminado, ha sido un proceso intenso a través de la educación, donde se exige que solo se hable español. Además, hemos perdido nuestro territorio y, lamentablemente, carecemos de una comprensión adecuada de nuestra historia antes de 1881, lo que crea una especie de nebulosa en nuestra identidad (p.233).

El *dungun* de Novoa-Cayupán sitúa una ruptura temporal clave en 1881. Al señalar esta nebulosa como sinónimo de un momento complejo con interpretaciones confusas, nos advierte que el colonialismo en la academia opera mediante la amputación de nuestra genealogía política pre-reduccional. Aquí, la interrogante a Fanon adquiere una urgencia metodológica para el trabajo social: ¿Es posible reconstruir una praxis de resistencia si la institución educativa por la cual todos los mapuche hemos pasado ha logrado que el sujeto solo se reconozca a partir de su derrota histórica? Este vaciamiento no es solo falta de información; es la producción de una amnesia histórica y mental estratégica que, por un lado, supone una ontología colonial, la cual, por otro lado, le impide al(la) profesional articular una intervención que no sea, en sí misma, subsidiaria del Estado.

Esta lógica operativa no debe leerse como un fenómeno fragmentado o excepcional de la historia regional en *Abiyala*, sino como parte de una arquitectura colonial mundializada que despliega tecnologías de asimilación idénticas en distintos puntos de la tierra. La respuesta a si esta realidad es extensiva a otras latitudes es reveladora de un fenómeno globalizado; Kliever, Mahmud y Wayland (2021) exponen una dinámica colonial en manifestaciones como el lema “Kill the Indian, save the man” (matar al indio, salvar al hombre). La declaración no fue una mera consigna, sino que sirvió de base ideológica⁵⁰ para el sistema de internados indígenas en el hemisferio norte. Este sistema, inaugurado por la Escuela Industrial Indígena de Carlisle (1879), tuvo como fundador a Richard H. Pratt, quien acuñó dicha consigna bajo el mismo espíritu de “Matar al indio que lleva dentro y salvar al hombre”.

Volviendo a nuestro territorio mapuche, lo que en *Wallmapu* observamos como una nebulosa identidad que nos hereda la fuerza colonial, en el norte se revela como una metodología de despersonalización y matanza sistemática. El testimonio de Joe Wheeler en Norteamérica, exalumno de Riverside, materializa la crudeza de esta matriz al recordar haber sido “golpeado por hablar su idioma, obligado a comer jabón y a quien le cortaron el pelo”. Estos relatos, sumados a la historia de su abuela Ethil Wheeler —enviada en un “vagón de ganado en pleno invierno”—, no son solo crónicas de trauma individual, sino la evidencia de una franquicia pensada y planificada de desposesión. El uso de propaganda mediante fotos de “antes y después”, como la de Tom Torlino mostrando mediante la imagen su evolución civilizadora, demuestra que el colonialismo opera como un laboratorio transnacional: lo que en nuestro sur es chilenización, en el norte fue americanización. Ambas responden a un mismo proyecto de ingeniería social donde la aniquilación on-

50 Siguiendo a Grüner (2006), la ideología en el contexto de la educación formal influye de manera significativa y a veces determinante en el aprendizaje de la historia social, política y cultural de nuestro pueblo, anexo de manera frontal o pasiva, pero siempre violenta a la historia nacional, en el sentido que hace “leer de manera correcta lo incorrecto”. Esto nos hace tomar por verdad una realidad falsa y esto es posible porque nos lleva a “comprender el todo por la parte”, es decir, la historia chilena como expresión concreta de la historia universal es aquella parte que se sitúa como el todo. De esta forma nuestra historia mapuche y de todos los pueblos arrojados en el lugar de lo indígena queda rezagada, invalidada y desvalorizada

tológica del ser indígena es el requisito para su integración al Estado-Nación. En el documento elaborado por Kliwer, Mahmud y Wayland, se mencionan seis filas de lápidas en Carlisle, las cuales marcan a las y los niños que murieron allí a causa de una mentalidad enfermiza de dominación.

Estas historias ilustran de forma cruda cómo las semillas del colonialismo echaron raíces profundas en las mentes jóvenes, perpetuando las dinámicas del racismo a través de la violencia física y cultural. No obstante, como documenta Crystal Gail Fraser (2024), la resistencia y la resiliencia indígenas fueron igualmente poderosas para resistir el control de la dominación, manifestándose a través de la fortaleza individual y colectiva de las y los estudiantes y sus familias. En vez de ser víctimas pasivas, ellos actuaron como Guardianes del Conocimiento, cuestionando y transformando las agendas estatales para proteger sus culturas y comunidades. Entonces, retomando a Fanon y la pregunta planteada sobre su argumento queda respondida, sí es posible resurgir desde ese lugar llamado indígena.

Este legado de resiliencia no es solo del pasado, sino que se manifiesta en la actualidad, por eso es histórico, como demuestra el reciente descubrimiento de tumbas sin identificar en los terrenos de estos internados, lo que ha provocado una protesta nacional y un esfuerzo por romper los ciclos del trauma colonial que se extiende de manera intergeneracional perpetrados por el sistema educativo en colusión con el sistema religioso católico, expuestos en el documental “Sugarcane” (NoiseCat y Kassie, 2024). En este contexto, como señala Nahuelpán (2023), los mecanismos de imposición colonial y los saberes culturales ancestrales propician un movimiento dialéctico entre la imposición histórica de un tipo de narrativa y la acción de resistencia que configura la agencia política de los pueblos indígenas.

De ahí que hablemos de establecimientos en tanto dispositivos materiales, que además no solo se asientan en los territorios mapuche como instituciones socializadoras de un cierto tipo de conocimiento, sino que moldean mentalidades, construyen imaginarios y fecundan un determinado tipo de sujeto. En contraste, la mirada de este sujeto desde el territorio es percibida como intelectualmente alienada, en tanto que la propia luz que le brindó su formación

obnubila en su raciocinio la desposesión territorial y la violencia histórica que caracterizan el estado actual de nuestro pueblo; a ellos, nosotros, los mapuche, lo significamos como *wingka*.

Esta homogeneización lingüística, advertida por Rain y Novoa-Cayupán, no debe entenderse solo como la imposición de un código común, sino como la configuración de lo que Fanon define como el objeto negado. Al erosionar el mapudungun, el sistema colonial busca que la subjetividad del oprimido solo pueda proyectarse a través del espejo del opresor, creando esa asimetría epistémica de la que habla Kovach (2009). Aquí, la lengua impuesta no es un puente, sino un cerrojo que produce una ininteligibilidad del territorio; una masacre sin piedad que limita la capacidad de nombrar y actuar fuera del marco del colonizador.

Es en este punto donde el *dungun* de Margarita Calfio (2024) permite un desplazamiento analítico fundamental, la lengua ya no solo como medio de comunicación, sino como equivalencia ontológica del territorio,

El idioma mapudungun es fundamental, tan importante como el territorio; van de la mano, no es uno más que el otro, están entrelazados. Ahí es donde encontramos vacíos, espacios que necesitamos cubrir de alguna manera para poder seguir avanzando en esta búsqueda. Es como una llave que nosotras y nosotros no poseemos; es la llave que intentamos buscar. No la tenemos porque nos formamos en la escuela chilena, la música, la dictadura (p.99).

Al proponer la lengua como una llave, Calfio trasciende la denuncia de la asimilación para situarnos en una posibilidad de apertura. Si el colonialismo opera desmembrando el vínculo lengua-territorio para cerrar el cerrojo de la memoria, la búsqueda colectiva del mapudungun se convierte en una praxis de rearticulación política. No es solo el acto de hablar; es abrir el acceso al *kimiin* para habitar el mundo fuera de los parámetros de la matriz de dominación.

• Explotación de la tierra

Cuando ingresé a la enseñanza media, me tocó salir de mi territorio e irme a la ciudad de Temuco a estudiar, unos 33 kilómetros desde mi *lof*. Como muchas y muchos jóvenes, me toco caminar los días domingo por la tarde, desde mi casa que estaba en el Ramon Llamin, -uno de los *lof* de Llufquentue- a la carretera que une la ciudad de Galvarino con Cholchol, ahí pasaba -y continua pasando- el “Huincabus”, empresa de buses que nos trasladaban a la ciudad de Temuco, en donde nos quedábamos durante toda la semana ya sea donde un familiar o en modalidad de internado escolar, por nuestros estudios. Llegábamos a uno de los dos paraderos de la carretera: “El Boldo” o “Llufquentue”. Este recorrido de aproximadamente 7 km. Lo transitábamos más o menos en una hora y media.

Había otro camino más corto que nos llevaba al paradero llamado “Pitraco” que era transitable solo a pie. Si nos íbamos por ahí, nos demorábamos unos 45 minutos o una hora como máximo. Es decir, casi la mitad del tiempo. Sin embargo, no era aconsejable caminar por ese lugar, ya que andaba el cuidador del fundo Pitraco, el cual debíamos cruzar sí o sí, con una escopeta y, por tanto, si nos salíamos del camino, nos podría disparar.

Recuerdo cruzar algunas veces por ese lugar con mucho miedo, porque temía que el cuidador me viera y por algún motivo me disparara. Nunca supe las razones reales de por qué ese cuidador tenía esa autoridad. Lo que sí entendía era que el “rico Mabosque”⁵¹, un terrateniente dueño del fundo Pitraco, mantenía habilitado ese camino como una especie de favor para las familias mapuches que estábamos del otro lado de la carretera. Por tanto, a ese favor debíamos ajustar nuestro comportamiento, el cual significaba no salirnos del camino⁵².

51 He escrito la palabra “Mabosque” como uso social, pues la escritura correcta es Magofque.

52 Creo que es necesario una explicación contextual de este párrafo: como niñas y niños criados en un *lof*, el camino no constituye el único lugar transitable, de hecho, cuando salen los hongos comestibles como digüeñes, changles, callampas, etc., es común transitar por los montes u otros espacios. De igual manera cuando el camino representa un peligro, la enseñanza es buscar alternativas para evitarlos en la medida de lo posible. De ahí que pese a la presencia de la persona con una escopeta representara peligro, era problemático

Al llegar a la carretera, según la temporada, era común ver largas hectáreas de siembras de trigo o rap, en una tierra plana, muy distinta a la geografía de nuestros pequeños pedazos de terreno familiar. De hecho, entre la ciudad de Galvarino y Cholchol hay unos 25 kilómetros y solo cuatro familias ocupaban todo ese lugar: Familia Carrizos, Magofque, Quinta y Manríquez. Como desde niño supe de ellos, nunca me cuestioné sobre sus extensas tierras, lo que me sucedía es que, desde la carretera, miraba mi *lof* y los colindantes, una cantidad casi infinitas de casas que podían verse a lo lejos, perdidas en medio de colinas, territorios empobrecidos, con sembrados de trigo miserables encerrado en un cordón de fundos de pino y eucaliptus: por el lado este, fundo “Portahue”, por el lado sur, fundo “Santa Elisa”, todos de la forestal Millalemu y por el lado oeste Fundo Pitracó de la familia Magofque. Solo por el lado norte no había fundo. Un contraste tan grande con la riqueza que se veía en los alrededores de la carretera.

Más allá del borrado simbólico en el aula, la explotación de la tierra se manifiesta como una geografía del miedo y la exclusión. El relato del fundo Pitracó con el que he comenzado este *dungu* no es solo una anécdota de infancia; es la evidencia de cómo el colonialismo de asentamiento fragmenta el territorio, imponiendo una matriz histórica de servidumbre donde el tránsito indígena por su propio espacio queda supeditado al favor del terrateniente.

Aquí no estamos hablando solo del despojo territorial histórico, sino también de su extensión al tiempo presente. Hablamos de nuestros tiempos que en términos sociales y políticos se definen como democráticos, democracia que se nos presenta desde el rostro más duro de la militarización. En el tiempo presente la desvinculación que tenemos con la tierra, no sólo se forja en el aula y en la lengua que se nos impone, sino también en el arado que invierte el suelo sin descanso que por lo reducido del territorio se transforma en un mecanismo de explotación a pequeña escala y el trigo que por causa de la sequía no crece sin una montonera de químicos y fertilizantes que van erosionando la vitalidad de la tierra y por consecuencia, va acrecentando el fenómeno de la pobreza⁵³.

no salirse del camino.

53 El terreno a ser cultivado debe primer ser levantado, luego cruzado y si es neces-

Otro fenómeno que ha cobrado fuerza durante el último tiempo son los residuos de productos no reciclables. Hablamos de la basura como nos refiere Andrés Cuyul (2001) en su tesis de pregrado sobre el vertedero de Temuco que operó desde “1992 con el inicio del funcionamiento del vertedero de Temuco, ubicado entre las comunidades del sector, año a partir del cual este problema ha estado ausente en la agenda de las instituciones de competencia indígena y ambiental” (p.2).

Su investigación sobre el impacto en los *lof* de Boyeko nos confronta con una verdad que incluso en los albores de la democracia chilena desde la década de 1990 en adelante, la lógica del despojo territorial y la imposición de proyectos que devastan nuestro *mapu* seguían intactas. Este caso concreto, ocurrido bajo un gobierno post-dictatorial, evidencia la continuidad de esa problemática relación del Estado chileno con nuestro pueblo, que en el territorio de la Araucanía se expresó en la dialéctica urbanidad-ruralidad, La antropóloga Macarena Sepúlveda (2017) señala en su tesis de grado que este *lof* está caracterizado por el “el estero Cuzako, Tromén, el estero Boyeko, estero Pelahuén y el Chorrillo sin Nombre, además de pequeños y variados humedales o menokos que albergan distintas especies de aves y proveen de agua al ganado mayor” (p.53). En esta misma tesis, la autora refiere que el radio de afectación es de aproximadamente 30 comunidades mapuche con una residencia de unas 600 familias.

Todo este espacio fue contaminado por los residuos depositados en el vertedero Boyeko, que, según el informe de la Fundación Terram⁵⁴, eran provenientes de ciudades como Temuco, Padre Las Casas, Cholchol, Galvarino y Lautaro⁵⁵. Así es posible ver la depre-

rio se le aplica una nueva cruz, antes de sembrar. Para una hectárea de trigo se necesitan aproximadamente 100 kilos de trigo. La cantidad de abono es similar (100 kilos), a eso se le debe agregar el sulfato para que no se apolille el sembrado. Luego en primavera, se le debe echar una cantidad similar de salitre (100 kilos), así mismo se le debe aplicar líquido desmalezador (debido a que los químicos cambian el PH del suelo propiciando el crecimiento de malezas). Si la simbra es buena, se prevé una cosecha de aproximadamente 800 kilos.

54 Link del informe de Fundación Terram: https://www.terram.cl/informe-oficial-de-termina-grave-contaminacion-de-aguas-y-vertedero-en-boyeko/?utm_source=chatgpt.com

55 Ciertamente el informe no señala ciudad, sino comuna, pero estas comunas son más grandes en su área rural que urbanas. Sin embargo, los recorridos de los camiones

dación de la tierra como una matriz de dominación colonial que, como Tuck y Yang (2021) advierten, no es un mero vestigio del pasado, sino una estructura en constante adaptación.

La persistencia del vertedero Boyeko en plena transición democrática evidencia que la lógica del despojo no es solo la expropiación del territorio, sino que es una estructura en constante adaptación (Tuck y Yang, 2021). Aquí, la vulneración no es solo ambiental, sino ontológica: al transformar el *lof* en depósito de desperdicios urbanos, el Estado reduce nuestro *mapu* —ser vivo y orgánico— a una externalidad inerte del mercado. Esta “pedagogía” del desecho fuerza a las familias a abandonar la soberanía alimentaria por la dependencia del salario precario, completando el ciclo de la desterritorialización y, por consiguiente, la promoción de la proletarianización del mapuche rural.

Durante el año 2018 trabajé en un Programa de Prevención Focalizada (PPF) dependiente de la Corporación Chasqui y recorrí varios *lof* circundantes al ahora ex vertedero de Boyeko. Es chocante el nivel de contaminación que generó y aun cuando fue cerrado en el año 2016, continúa generando este basural, al punto de que las familias, al no poder trabajar la agricultura por el daño de las aguas, son lanzadas en las tramas del capitalismo asalariado. Esta contaminación, como una de las expresiones directas de la explotación colonial, destruye las bases materiales de la vida comunitaria que nos admite el *lof*. Lo peligroso y destructivo de esta contaminación hídrica-ambiental es que las familias tienen instrucción de no poder tener sus propios pozos de agua natural por la toxicidad del agua, lo que afecta de manera irreversible la soberanía alimentaria y la economía circular que el pueblo mapuche ha sostenido por miles de años.

Esta lógica depredadora y destructiva de las vidas no es ajena a lo que vivimos en la comuna de Galvarino. La tierra, antaño generosa, hoy sufre el agotamiento de sus minerales. Primero fueron las forestales establecidas a gran escala en la zona desde los años 80 en adelante, con sus monocultivos de pino y eucalipto que, como se discute en el documental “Plantar Pobreza” (2014), el Estado ha significado a estas forestaciones exóticas como bosques y a los

de basura recientemente se están implementando en lugares rurales, en la cual además las diferencias en cuanto a cantidad son extremadamente in-equiparable.

bosques nativos como maleza⁵⁶. De esta forma, el monocultivo no solo ha sorbido el agua y ha empobrecido el suelo, sino que además la riqueza extraída del monocultivo no se queda en la región, agudizando la desigualdad económica en el mismo territorio (Astroga y Burschel, 2019).

Retomando mi recuerdo desde niño, donde señalo mi infancia viviendo en un cordón de fundos de pino, ahora que estos fundos han desaparecido por las diversas recuperaciones de tierras que han realizado *lof* aledaños; Curaco Ranquil, Pelantaro, Quinahue⁵⁷, el monocultivo de árboles frutales está teniendo un fuerte impacto, arrastrando consigo un cambio drástico en la economía de las familias. La agricultura familiar campesina, que por siglos sostuvo nuestra soberanía alimentaria y nos arraigó a la tierra, cede paso al trabajo remunerado en condiciones precarias como síntoma de un capitalismo periférico. El ingreso del monocultivo ha capitalizado mano de obra barata que surge del despojo territorial, transformando, con esto, las formas de vida, en las cuales el dinero cobra su mayor relevancia, tornándose en el torrente sanguíneo que rearticula, desde la lógica del mercado, las relaciones sociales al interior del *lof*.

Estamos frente a una neocolonización, porque si antes la economía mapuche se fue adaptando a las circunstancias contextuales del colonialismo (caza, ganadería, telar, agricultura), la tierra seguía siendo el sustento fundamental. Con la llegada del monocultivo de árboles frutales, el dinero prescinde de la tierra. Esto produce una mentalidad típica de la vida urbana, donde es posible habitar en la tierra, pero sin la tierra. Pero esto no es todo, sin la tierra como eje fundante de la vida, la noción de territorio es presa de la incommensurabilidad, el territorio sin la dimensión material —que es la tierra— es todo y nada a la vez. Pues es posible hablar de territorio sin la tierra.

Este movimiento histórico del colonialismo que enraíza el capitalismo en la vida de las personas es la narrativa invisible de las formas de explotación de la tierra en *Wallmapu*. Desde las instalaciones de las forestales hasta los fundos de monocultivos frutales actuales, subraya la dinámica de un capitalismo que se revitaliza en los *lof* des-

56 <https://www.youtube.com/watch?v=A42dHCxuJ1w>

57 Convenio marco relación Millalemu-comunidades mapuche [documento inédito].

de el colonialismo de asentamiento, trastocando la matriz *mapu-che*. ¿Qué significa esto? Pues se es *che* en tanto *mapu*, un *che* sin *mapu* no es mapuche. Por tanto, la tierra como mero recurso transforma dicha relación cultural ancestral y autónoma, en dependencia económica y precarización laboral. Así, el capitalismo, mediante el coloniaje, invierte la relación de respeto por la tierra en una relación de saqueo de la tierra. Así continúa instalando en los *lof* subsistentes la problemática de clase como eje catalizador de la dialéctica capital/trabajo.

Fui testigo-participante de esto en el año 2022, cuando el empresario Juan Sutil intentó intervenir el río Cholchol y sus afluentes para sus fundos frutícolas. Participar y a la vez observar junto a las comunidades principalmente de las comunas de Cholchol y Galvarino, movilizarse para frenar este saqueo hídrico no fue solo una acción de resistencia; era un grito desesperado por una relación diferente con nuestro *mapu*, una relación que la lógica consumista del sistema económico dominante se empeña en borrar. La movilización comunitaria aquí no representa una reacción antojadiza o una defensa en términos de propiedad privada, sino un movimiento comunalizado por el río.

De esta manera, la comunalización se presenta como la negación de la negación, en cuanto respuesta concreta y colectiva frente a la agresión capitalista-colonial, en torno a la reafirmación del *küme mongen* y la concepción del *Wallmapu* como un ser vivo, madre-padre de nuestro pueblo. Esta es la fuerza como se describe en el reporte de Mapuexpress (2022), la marcha en Galvarino fue una manifestación caracterizada por el *kelluwiin* que se manifiesta como ética política cultural ancestral que se opone de manera persistente a la reducción de nuestros *leufu* (ríos) a “recurso” hídrico para la acumulación privada.

Esta movilización por el río Cholchol es, en última instancia, una respuesta situada a lo que la academia occidental denomina “Antropoceno”. Para el pueblo mapuche, este fenómeno no es una crisis reciente del siglo XXI, sino una herencia de cinco siglos de colonialismo extractivista. Lo que Verniory (2001) describió como un elogio al paisaje verde, hoy es una cartografía de la sequía; una violencia que no solo despoja la tierra física, sino que intenta erosionar la conciencia de su valor intrínseco como espacio de vida.

• **Violencia institucionalizada**

Hubo un tiempo en que la fotografía no era una captura instantánea en la pantalla de un móvil, sino un misterio guardado en rollos de película. El negativo era una promesa en blanco y negro, una imagen invertida que aguardaba el rito del cuarto oscuro para estallar en colores. Nadie celebraba el negativo; celebrábamos el milagro del revelado. Hoy, las políticas del Estado operan bajo esa misma lógica de laboratorio: se nos entrega la fotografía final, retocada y vibrante, proyectando una visión de país coherente y modernamente saludable. Sin embargo, nos seducen con el brillo del papel satinado para que olvidemos mirar el negativo: esa matriz oscura y oculta donde residen las verdaderas intenciones que el poder no se atreve a revelar, de ahí que las críticas de la investigadora mapuche Mercado-Catriñir (2012), Mercado-Catriñir, Zegers, Tragolaf y Contreras, 2015), no son incorrectas, ella descifra este algoritmo y señala la violencia que esconde en sus entramados donde las principales víctimas son indígenas, mujeres e infancia. Para Mercado-Catriñir, el orden social, funcional e ideológico gestado por procesos históricos de colonización constituye una violencia institucionalizada y se expresa de manera estructural en el aparataje estatal⁵⁸.

Adentrándonos de manera específica en las locuciones del fenómeno de la violencia institucionalizada y del trabajo social, la investigadora y activista feminista Lucy Ketterer (2025) refiere que el trabajo social en la Araucanía se inscribe en un “territorio que fue anexado tardíamente al Estado nación chileno” (p.215), mediante campañas militares que resultaron en el despojo de tierras del pueblo mapuche. En este contexto, la disciplina surge no solo como respuesta a necesidades sociales, sino como una herramienta para consolidar la presencia del Estado en una zona considerada de frontera.

La profesión desde sus inicios se caracterizó por una “feminización estructural (...) herencia histórica de la división sexual del trabajo que asigna roles de cuidado a las mujeres” (Ketterer, 2025,

58 En las reflexiones de Mercado Catriñir se pueden identificar a lo menos cuatro expresiones de la violencia institucionalizada: 1) “Militarización y represión policial. 2) violencia en el sistema judicial y legal. 3) instituciones civilizatorias (escuelas e iglesias). 4) violencia simbólica y de políticas públicas.

p.216). Esta condición situó al servicio social en una posición subalterna frente a disciplinas masculinizadas, asociando a las mujeres atributos como “la paciencia, la ternura, el sacrificio y la meticulosidad” (Ketterer, 2025, p.219), debido a su supuesto potencial maternal. No obstante, esta profesionalización permitió a las mujeres de capas medias acceder a la educación superior y a la vida pública.

Fundada en 1942 bajo el Ministerio de Educación Pública, la Escuela de Temuco fue la tercera en su tipo en Chile. Su misión era “formar Visitadoras Sociales, preparar a jóvenes que tengan vocación para esta noble profesión” (Diario Austral, citado en Ketterer et al. 2025, p.11). La formación estaba imbuida de un “fuerte sesgo higienista” (Ketterer, 2025, p.221) y una visión modernizadora, buscando abordar problemas como el analfabetismo y el alcoholismo mediante “métodos científicos y racionales” (p.221). Las visitadoras actuaban como extensiones del Estado, “buscando civilizarlo, normalizarlo e higienizarlo” (p.218).

El ingreso a la carrera era elitista y excluyente. Entre los requisitos se solicitaban “certificados de honorabilidad” (Ketterer et al. 2025, p.222) y el dominio de un idioma extranjero (inglés, francés o alemán), lo cual “operaba como un filtro de clase, ya que la exigencia (...) deja en evidencia que el acceso estaba pensado para un grupo de mujeres de clases medias o altas” (Ketterer, 2025, p.13). En la práctica, esto resultó en la “ausencia de apellidos mapuche entre las primeras estudiantes” (Ketterer, 2025, p.13), excluyendo a las mujeres indígenas y de sectores populares.

Si la escuela nos inculcó un saber homogeneizador y la explotación de la tierra naturalizó el despojo, el tercer mecanismo que se reveló en este *dungu* fue la violencia institucionalizada, manifestada como un racismo solapado, infiltrado en las estructuras del Estado y el pensamiento social. Esta realidad emergió con particular fuerza en un *nütram* con Mercado-Catriñir (2024), quien, con su aguda mirada crítica, abordó cómo las instituciones perpetúan formas de violencia invisibilizando sus raíces coloniales,

Uno de los aspectos que me ha parecido interesante de abordar en este contexto, es evidenciar los racismos solapados en torno a la violencia de género e intrafami-

liar como fenómenos que se asumen como parte de las culturas de estos pueblos. En ese sentido, pareciese ser que los pueblos originarios o contextos no anclados en la modernidad son de por sí más nocivos que cualquier otra sociedad. Esta situación llama la atención cuando evidenciamos los índices de violencia y feminicidios existentes en las sociedades «civilizadas» desde sus inicios, en particular sus modos de resolución por parte de la justicia estatal, expresiones que emanan tanto de contextos sociales, como en los contextos institucionales y en los agentes asociados al poder y a la toma de decisiones en materia de políticas sociales (p.65).

La denuncia de Mercado-Catriñir desvela una operación de espejo invertido: la modernidad occidental proyecta sus propias patologías estructurales (como el feminicidio) hacia el mundo indígena, etiquetándolas como “rasgos culturales” para legitimar la tutela estatal⁵⁹. Esta subalternización, que Aura Cumes (2018) identifica como una exclusión epistémica reforzada, no es una mera omisión, sino una distorsión activa⁶⁰. Al patologizar la cultura para ocultar

59 Mercado-Catriñir (2024b), no niega la violencia que se producen dentro del pueblo mapuche, de hecho, problematiza la realidad mapuche analizando cómo las violencias internas y de género se entrelazan con la violencia sistémica del Estado. Sostiene que esta conflictividad no es aislada, sino funcional a una estrategia de control social que busca fragmentar la armonía comunitaria y deslegitimar el liderazgo de mujeres e infancias. En un contexto de democracia tutelada, las instituciones manipulan el discurso intercultural para despolitizar demandas territoriales y criminalizar la protesta. Así, la desarmonización social actúa como una herramienta para perpetuar el despojo histórico, dificultando una reparación integral y manteniendo la tutela sobre los pueblos originarios y sus territorios ancestrales.

60 Sobre este punto Cumes señala: “¿Qué pasa cuando se rompen los esquemas acostumbrados?, ¿qué sucede cuando la o el subordinado cambia de lugar? Romper con esta normalización supone poner en evidencia relaciones de poder, aunque no siempre cuestionándolas. Podría suponerse que quienes, desde una posición de desventaja, acceden a un campo ya establecido usarán acríticamente la racionalidad, las metodologías y las lógicas ya instauradas, pero no siempre sucede así. Si bien no puede descartarse que las y los subordinados sigan los esquemas dominantes, hay quienes se han dado a la tarea de cuestionarlos, de transgredirlos, de develar sus límites y proponer nuevas formas de observar e interpretar la realidad. Así lo hicieron algunas mujeres blancas cuando la igualdad, la modernidad y la ciencia las dejaron al margen de sus beneficios. De igual manera, los hombres negros e indígenas han alzado sus voces para denunciar cómo el conocimiento hegemónico ha estado al servicio de los sistemas de esclavitud y colonización. Más adelante, mujeres ne-

la violencia patriarcal del propio proyecto civilizador, las políticas sociales operan con una ceguera institucional programada. No es que el Estado no vea la matriz colonial; es que necesita negarla para que la intervención social arropada de ética y estética de lo bueno, funcione como un mecanismo de domesticación y no de reparación.

Esta lógica de un supuesto retraso que problematiza Mercado-Catrinir, es la negación del traumatismo histórico de la dominación e impone la modernidad como un imperativo para ser considerados humanos. Por tanto, se articula como un eco persistente con lo que plantea Millalén (2024), quien menciona,

Recuerdo que antes llegaba el asistente social de la municipalidad de Galvarino a nuestra comunidad en las visitas domiciliarias, traía unos documentos que, en resumen, terminaban por enumerar todas las carencias. Por ejemplo, «no hay agua potable, ¿verdad?», decía, pero teníamos agua de pozo que era limpia, clara y dulce. Y así se enumeraban sucesivamente las «carencias». Entonces, te etiquetaban como «pobre» directamente. En respuesta, la gente decía: «Sí, bueno, soy pobre». Lo complicado de esto es que esta representación se internaliza, se normaliza, se asume profundamente, lo cual te lleva a pensar y comportarte como pobre, como si necesitaras constantemente la asistencia de otros. Esta idea se afianza y te hace sentir como si el asistencialismo fuera la única solución válida. Todo esto contribuye a una mentalidad de dependencia (p.129).

El relato de Millalén expone la violencia epistémica mediante el indicador: la transformación del agua dulce y limpia de la comunidad en una carencia técnica bajo la mirada del asistente social. Esta es la operatividad del trabajo social como brazo higienista: la producción de una identidad basada en el déficit. La etiqueta de pobre, de caren-

gras, indígenas y “de color” han señalado cómo los complejos sistemas de colonización y esclavitud articulados con sistemas patriarcales-racistas no pueden ser observados desde la mirada reduccionista de la raza/etnia, la clase social o el sexo/género. Su contribución ha sido la de poner en evidencia que la construcción del conocimiento pasa por analizar la localización múltiple de las relaciones de poder” (p. 137).

te, funciona aquí como un dispositivo de captura y transmutación de la persona en objeto, pues al internalizar la carencia construida por el enfoque burocrático de la profesión, se debilita la soberanía del *lof* y se instala la dependencia funcional, transformando a un sujeto político con agencia en un usuario pasivo del asistencialismo estatal.

Sin embargo, frente a este escenario deprimente, Mercado-Catriñir (2024) recoge la capacidad de agencia de nuestro pueblo, enfatizando la fuerza vital de las mujeres, “eso es nuestro *nwen* de nosotras, nosotros como mapuche que, de nuestras experiencias, aunque sean duras, sacamos lecciones y aprendizajes, y hacemos otra cosa con eso” (p.91). Del mismo modo, Huenchucoy refiere: “a pesar de las historias de dolor que han enfrentado los miembros de la comunidad, incluyendo reducciones de tierra, pobreza económica, alcoholismo y violencia, seguimos aquí” (p.164).

Frente a este aparataje de negación, las voces de Mercado-Catriñir y Huenchucoy reivindican el *nwen* no como una resistencia pasiva, sino como una dialéctica del aprendizaje: la capacidad de convertir el traumatismo histórico en conocimiento situado. Esta persistencia —el simple y potente hecho de seguir aquí— constituye la negación de la normalización opresora. Si la violencia institucionalizada es el rito del laboratorio que intenta fijar una fotografía limpia del Estado, la resistencia mapuche es ese negativo que se rehúsa a ser revelado en los colores del opresor, manteniendo una opacidad política que resguarda la verdad de su propia historia.

• La porfía de adoptar modelos extranjeros

Si la escuela nos impuso un saber único, la explotación de la tierra naturalizó el despojo, y la violencia institucionalizada nos etiquetó desde la carencia, el cuarto mecanismo se reveló como el más sutil y quizás el más contradictorio, pero a la vez consecuente con las estrategias coloniales: la porfía de adoptar modelos extranjeros que por lo demás se enuncian como elogios en las diversas escuelas de trabajo social. Mientras más extranjero sea el modelo, más innovador y atractivo se presenta. Da lo mismo si esas filosofías alguna vez enuncian la tierra como sustento ontológico de la vida; el pensamiento antropocéntrico de sus reflexiones filosóficas, científicas y

técnicas es lo que vale. De ahí que esa Alemania epistémica no solo continúe en nuestra profesión, como un horizonte de sentido, sino que su presencia camine a la par con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Es necesario comprender que el colonialismo no solo genera “problemas”, sino que también ofrece sus propias “soluciones”, adaptadas para mantener la estructura de poder sin alterar sus cimientos, invalidando y, en última instancia, silenciando nuestros conocimientos culturales. De ahí que pensar nuestra realidad solo desde Frankfurt o, en su defecto, de pensadoras y pensadores solo de países hegemónicos, sea continuar en el ciclo opresivo de la violencia colonial.

Corría el año 2020, cuando la pandemia por COVID-19 recién estaba brotando, me encontraba trabajando en un programa de Familia de Acogida Especializada (FAE) en la ciudad de Temuco. En una de las tantas reuniones técnicas de capacitación sobre la implementación de esta línea programática, asistí a una capacitación realizada por el Dr. Jesús Palacios⁶¹ en un hotel en la ciudad de Valdivia. Oí atentamente sus orientaciones desde lo que ha sido la implementación de estos mismos programas en España. Luego de terminada su capacitación, al despedirnos me acerqué a él y le pregunté si él conocía las realidades de las familias en nuestra *Abiayala*, y otras preguntas relacionadas con lo cultural, a lo que él me respondió que sus investigaciones solo eran desde su lugar de origen (España) y que eran plenamente aplicables a otras realidades, por tanto, lo cultural no tenía una relevancia significativa en el acogimiento. Ilustro esta experiencia en este *dungu* porque representa de manera muy específica la manera en que los modelos foráneos en el trabajo social son adoptados con escasa crítica.

Giannina Muñoz (2015) refiere que el fenómeno del imperialismo profesional en el trabajo social latinoamericano se conceptualiza como un proceso de “colonización intelectual que han ejercido las escuelas de pensamiento europeas y angloamericanas” (p.2), en el desarrollo de la disciplina en la región. Según Muñoz, aunque la profesión se formalizó en América Latina en 1925, sus bases han sido

61 El doctor Jesús Palacios González es catedrático de Psicología Evolutiva y de la Educación de la Universidad de Sevilla y vocal del Consejo Andaluz de Asuntos de la infancia. Actualmente tiene una fuerte influencia en las líneas proteccionales de Mejor Niñez, específicamente en los programas de protección especializada como los FAE.

moldeadas por una supremacía del pensamiento del “Norte” que impone sus casas de estudio, idiomas y sistemas de difusión como los únicos válidos.

Este imperialismo se define técnicamente como la “transferencia de conocimientos desde una comunidad intelectual (que se auto-atribuye superioridad) hacia otra (considerada inferior o subdesarrollada)” (Muñoz, 2015, p.3), lo que conlleva una sobrevaloración de lo foráneo. Este proceso no es accidental, sino que se apoya en la “aniquilación de saberes locales de los territorios dominados” (p.3), una práctica que se ha reproducido durante siglos y que persiste en la formación académica y profesional actual.

Uno de los autores fundamentales en este análisis de Muñoz (2015), es James Midgley, quien señala que la transferencia de teorías ocurre principalmente a través de la “exportación de educación” (p.3). Esto se manifiesta cuando “los estudiantes son formados para aplicar los principios del trabajo social en la misma forma que los estudiantes de países occidentales leen la misma bibliografía, y les son enseñadas las mismas teorías y métodos” (2015, p. 3). En este contexto, autores británicos como Burrell y Morgan o Malcolm Payne se convierten en los referentes obligatorios para discutir modelos de intervención en nuestra *Abiyala*, a pesar de que sus propuestas responden a realidades geopolíticas muy distintas.

La crítica central de Muñoz (2015) radica en que estos modelos eurocéntricos ignoran las particularidades locales, como la historia de “explotación económica y asimilación cultural” (p.7), de las sociedades colonizadas. Mientras que en Inglaterra las y los trabajadores sociales operan bajo una “rígida regulación de su práctica” estatal (p.5), en nuestra *Abiyala* los profesionales enfrentan una pluralidad de roles en contextos de Estados subsidiarios y desigualdad extrema, lo que hace que muchos modelos importados carezcan de utilidad política transformadora.

Desde el contexto de esta investigación, Millalén (2024) con una agudeza crítica nos lleva a pensar sobre la instrumentalización inherente a la formación misma en trabajo social en territorio mapuche. En uno de nuestros *niitram*, formuló una pregunta que resonó con mis propias inquietudes profesionales,

Se nos señala e inculca que somos «agentes de cambio»; por supuesto, hacemos estas recopilaciones sustentadas en la apertura que la gente tiene para con nosotros. Bajo este escenario, cabe preguntarse: ¿para qué agenda somos agentes de cambio? Luego, vienen las interpretaciones realizadas por expertos, en las que predomina el indigenismo criollo y se nos señala que los indígenas quieren esto y aquello (pp.115-116).

Sus palabras dejan al desnudo una realidad lamentable. Nos hace ver que, si bien se nos forma como “agentes de cambio” — una promesa que en sí misma es seductora y bienintencionada—, esta labor se sustenta en la confianza de las comunidades, en su apertura para compartir sus vidas y sus datos. Pero ¿para qué agenda estamos operando realmente? Para Millalén la respuesta es clara: para la agenda del colonialismo, porque el “agente de cambio” está cooptado por la agenda colonial, por tanto, lo que se presenta como “cambio” o “ayuda” es en realidad una herramienta más de la dominación. Por otra parte, si la noción de “agente de cambio” es construida desde teorías exclusivamente occidentales, esa “transformación” queda bajo sospecha porque tal transformación que se busca está al servicio de la colonización, por tanto, refuerza el *statu quo* del dominio.

La aparente neutralidad del informe social actúa como el tamiz donde se filtran las realidades territoriales para ser convertidas en insumos del Estado colonial. Como advierten Karz (2025) y Vecinday (2024), estos instrumentos no son meras descripciones técnicas, sino dispositivos de categorización y vigilancia que movilizan compromisos ideológicos. Al reducir la complejidad del *lof* a métricas de riesgo o vulnerabilidad —bajo la dimensión ética tecnicista que señalan García, Brito y Comelin (2025)—, el Trabajo Social enmascara la desigualdad estructural. El dato se convierte así en una herramienta de enmascaramiento que invisibiliza la raíz colonial del problema para centrarse en la gestión eficiente de la pobreza.

No se puede olvidar que la información que recopilamos, el diálogo que establecimos, son luego filtrados y “traducidos” en métricas por “expertos” y, en el caso de las políticas, no solo las sociales, sino también aquellas que se ejecutan desde la CONADI, caen

en la herrada interpretación de un indigenismo criollo. Sobre esta problemática del experto que nos interpreta a partir de sus propias métricas, Mercado-Catriñir (2024a) lo aclara de la siguiente forma,

En la actualidad, quienes siguen obteniendo poder y beneficios a expensas de nuestro territorio y de nuestra gente, son principalmente académicos no mapuche o algunos de ellos derechamente *wingka*. Nosotras, por otro lado, somos las voces detrás de aquellos que a menudo son mencionados, pero no se nos coloca en calidad de teóricos, metodólogos o portadores de nuestra propia filosofía (p.84).

En esta reflexión de Mercado-Catriñir, es posible advertir una especie de tutelaje colonial en la cual el indígena solo puede hablar, pero no puede escribir o teorizar respecto de su vivencia, por eso Rain (2025) dice con franqueza: “Necesitamos subvertir las epistemologías imperialistas, las cuales posicionan a las personas profesionales o académicas como únicas voces autorizadas para nombrar a las personas, las cosas o situaciones” (p.147).

Siguiendo con Mercado-Catriñir (2024a), continúa reflexionando,

El extractivismo epistemológico, como el vernos referidos a partir de la interpretación de nuestras propias experiencias y mecanismos de regulación desde otras y otros, es una situación bastante naturalizada y que en muchos de los casos se sostiene pese a lo que se declara. Parece que solo gozamos de la experiencia y ser quienes somos, pero el intelecto, la comprensión de los fenómenos, así como de la posibilidad de establecer nuestros propios mecanismos éticos o la autoridad epistémica, suele ser asociada a voces expertas externas (p.90).

Rain y Mercado-Catriñir, ahora nos plantean una división del trabajo intelectual donde el mapuche provee la vivencia mientras el académico *wingka* se reserva la autoridad de la teoría. Es el tutelaje

colonial en su forma más pura: el indígena puede hablar, pero no puede nombrar la realidad con validez académica. Ante esto, la urgencia de subvertir las epistemologías imperialistas que plantea Rain (2025) no es solo una demanda retórica, sino un imperativo para romper la correa que sujeta al sujeto indígena a la interpretación ajena. Sin esta subversión, el trabajo social continúa siendo una práctica donde el amo occidental extrae conocimiento del objeto indígena para alimentar una academia que le es ajena.

Profundizando en esta idea de la apropiación y adaptación, Millalén (2024) añade una perspectiva histórica que permite conectar hilos ideológicos invisibles entre el pasado y el presente de la profesión,

El enfoque de centro y periferia, me hizo pensar en toda esa idea desarrollista de los años setenta que promovía la Cepal. Luego, esto fue reemplazado por el enfoque neoliberal, lo cual también se refleja en el trabajo social. Comienza a surgir una conexión con los recursos humanos de las compañías privadas, se podría decir que hubo una especie de apropiación de la disciplina (pp.116-117).

Desde esta reflexión, el trabajo social, en su afán por la “modernización” y la “eficiencia”, ha sucumbido a las modas ideológicas foráneas. El paso del desarrollismo de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) al neoliberalismo no fue solo un cambio económico; fue una reconfiguración política que secuestró en gran parte la disciplina, alineándola con lógicas mercantiles y de gestión empresarial. Este proceso no es otra cosa que el colonialismo reencarnado, utilizando las herramientas del progreso para despojar al trabajo social de su potencial crítico y transformador.

Continuando con Millalén (2024) y su señalamiento sobre la idea de cómo el Estado instrumentaliza esta disciplina en la perpetuación de su lógica colonial refrenda, “El Estado racionaliza sus intervenciones basadas en la recopilación de datos, en muchos casos realizada por trabajadoras y trabajadores sociales” (p.115).

La aparente neutralidad de la “recopilación de datos” se revela como un mecanismo central de la racionalización estatal colonial.

El trabajo social, con su acceso privilegiado a las comunidades y su capacidad de “medir” y “clasificar” las realidades, se convierte, explícita o implícitamente, en un brazo operativo que alimenta el sistema que oprime y genera las miserias sociales que luego son sujetos u objetos de estudio e intervención de la disciplina. Desde este paraguas estadístico, cada formulario, cada estadística, tiene el potencial de reforzar la narrativa de carencias y la necesidad de intervención externa, validando en los territorios indígenas y específicamente mapuche la lógica que invalida el *kimün* y la autonomía. Es la perfecta simbiosis entre el poder estatal y una disciplina que, al adoptar modelos foráneos, termina por sacrificar su capacidad de comprender desde lo propio.

Esta paradoja se hizo aún más evidente al revisar el texto de Rain y Muñoz (2017) titulado “Epistemología mapuche e intervención comunitaria: aportes a la justicia cognitiva desde el trabajo social”. Las autoras plantean cómo la intervención social se ha vuelto rehén de instituciones supranacionales como el Banco Mundial y su imposición de la teoría del riesgo, lo que nos alerta sobre la pérdida de autonomía en la definición de nuestras propias estrategias de abordaje,

La presencia de las entidades supra-nacionales que financian la gran mayoría de los programas sociales implementados por los Estados y dirigidos a las poblaciones más vulnerables, como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional... En el caso de Chile, los lineamientos del Banco Mundial (que se basan en la idea de riesgo como enfoque teórico, la identificación de factores de riesgo y de protección como propuesta metodológica, y la matriz riesgo social como instrumento de planificación y evaluación) han sido adoptados por la gran mayoría de los programas sociales financiados por el Estado e implementados por las organizaciones no gubernamentales, al menos en lo que respecta a su diseño y evaluación (pp.324-325).

Esta dependencia de modelos extranjeros, basados en una visión a menudo simplista y descontextualizada de nuestras realida-

des, evidencia una profunda falta de reflexividad crítica en el trabajo social actual. No se trata solo de importar herramientas, sino de importar una lógica que en su naturaleza ha sido concebida lejos de nuestros territorios, ajena a las complejidades de nuestra existencia y a las soluciones que históricamente hemos forjado desde el mapuche *kimiin*. Esta ceguera ante lo propio y la predilección por lo foráneo son sin duda una manifestación directa de la colonización del conocimiento que permea la disciplina.

Esta desconexión entre los marcos occidentales y nuestra realidad cultural se hace lamentablemente evidente también en el *nütram* con Nahuelcheo (2024), quien comparte una experiencia concreta en su trabajo con *pichikeche* (niños y niñas). Su relato ilustra cómo la “solución” institucional se convierte en una forma más de anulación,

Por ejemplo, en la aplicación de pruebas y *Test* en control de “niño sano” los instrumentos a menudo incluyen elementos y preguntas que están muy alejados de la realidad de los *pichikeche*, cómo construir una torre con materiales que las niñas y los niños en la comunidad nunca han visto, o se les muestran imágenes que no tienen nada que ver con su entorno, como elefantes o jirafas, es decir, no se reflejan los elementos de nuestro contexto, como árboles, semillas o piedras. Yo les he sugerido que deberían utilizar materiales del entorno, por ejemplo, de piedras frente a los *pichikeche*, y seguro que construirán un *treng treng*, incluso podrían identificar si es femenino o masculino, porque ese es nuestro *kimiin* (p.193).

La experiencia de Nahuelcheo con los *pichikeche* hace tácito el círculo de esta porfía: la imposición de una torre de cubos plásticos frente a la posibilidad de construir un *treng treng* con piedras del entorno. Esta escena ilustra cómo el imperialismo profesional vuelve la praxis de las y los profesionales, entre ellos, el trabajo social, un quehacer desconectado del territorio. La adopción ciega de *tests* occidentales no es solo un error metodológico; es el acto performativo de la desconexión con el territorio.

Al descartar como opción la profesión —que por el largo tiempo aparece naturalizada en la acción profesional—, el *kimiin* que permite a un niño mapuche identificar lo femenino o masculino en un elemento de la tierra, o despegar su motricidad en un contexto territorial comunitario propio, la disciplina consume ese asesinato epistémico disfrazado de desarrollo, de modernidad, de progreso. Valida únicamente lo que puede ser medido bajo las reglas de un juego diseñado por y para el colonizador que a viva voz y sin un mínimo de reflexión continua enarbolando principios de la Ilustración, *liberté, égalité, fraternité*.

El colonialismo como herencia epistémica en el trabajo social chileno

El 2019 parecía que asistíamos a un escenario social con piso de arena movediza, nos encontrábamos en aquella escena del “tirar la cuerda” o en otro sentido, de “correr el cerco” en donde de un lado estaba la resistencia del orden social vigente y del otro lado la desobediencia social al orden establecido, mientras las pantallas de los televisores y los periódicos convulsionaban ante la energía desplegada por los movimientos sociales, nuevos ideales que antes solo eran utopías comenzaron a circular en la plataforma social, política y cultural.

Si en Chile se había creído que con la entrada del Frente Amplio a la ambiciosa carrera presidencial en 2017 se había puesto fin al dualismo político Izquierda-Derecha, la onda expansiva de la indignación y el descontento social que estallo en el 2019 producto de una correlación de crisis del sistema estatal, se ensañó en contra de esta nueva trilogía política quedando varios de ellos sumergido en el caudal del estallido (entre ellos los presidentes de Estado de aquel entonces como su sucesor). La performatividad de la protesta rápidamente se configuró en la fuente receptáculo de la política y la persistencia de los discursos que la sostenían, cimentó la vía por donde transita el poder al pueblo, produciendo el vaciamiento de los partidos políticos. Esto rápidamente se pudo evidenciar en la convención constituyente y su carácter culturalmente diverso, superando ampliamente el reducido triángulo político presente hasta antes del estallido.

La consigna era “nos enfrentamos al tiempo del cambio”, el individuo que en Memmi (1957) es el a la vez el opresor en tanto construcción de sujeto con apegos colonizadores, se fue reencontrando con su semejante en la calle y desde entonces comenzó a reclamar su condición de sujeto colectivo, así la tesis de que las manifestaciones sociales conducirían al país a un caos de retundo quiebre y división, fue superada por un acercamiento incesante de diferentes frentes sociales; nuevas posturas políticas, identidades culturales indígenas, sectores sociales excluidos, saberes ancestrales reprimidos, reaparecieron con fuerza dialogando en un plano fraterno y en otras coordenadas; reconocimiento de los pueblos originarios, derechos interlingüístico, competencias interculturales, feminismos, paridad de género, escaños reservados, migración, entre otras, que se hacían incontenibles al interior de la tradicional máquina estatal. El Estado perdió su credibilidad como institución democrática y, tras el empuje de estas fuerzas (dialógicas, epistémicas), el horizonte utópico de la plurinacionalidad pareció verse más posible que nunca, y quién lo pensaría, esto tuvo su auge en plena pandemia mundial.

El estallido social sin duda despertó la preocupación de la ciencia social en general y en específico del trabajo social porque el rápido vuelco de los sectores excluidos en contra del sector dominante expuso las fallas del sistema dejando al descubierto la ineficiencia y la inoperancia de la clase política, así los planteamientos de los diversos movimientos sociales, cobraron mayor fuerza, abriendo el apetito a las y los cientistas sociales quienes se vieron sedientos de nuevas interpretaciones y en esta tarea tan seductora como es la producción de conocimiento unos bebieron de la crítica del pueblo, mientras que otros continuaron fieles a las epistemologías dominantes al punto de polarizarse y volverla dogma.

Desde este dualismo renovado, ahora me centraré en otro terreno profundo y fundamental. Este *dungu* busca desentrañar el colonialismo como herencia epistémica: en el propio trabajo social chileno. Es una mirada a la raíz de la disciplina, a cómo una visión occidental constituyó su ADN, configurando su gramática, sus teorías y su praxis desde una lógica que, a menudo enmascarada como justicia social, derechos humanos, reproduce el colonialismo. En este análisis, las voces de las y los trabajadores mapuche colocan como eje de la discusión las influencias de esta colonización.

Los currículos o mallas curriculares, junto con el objetivo y el campo laboral, son ejes administrativos que las universidades colocan a disposición del público general. Y aunque parezcan solo declaraciones iniciales, no surgen de la nada, más bien explicitan allí la formación que las y los profesionales aspirantes al título van a tener. Comenzaré con una reflexión del *peñi* Domingo Namuncura (2024), que aborda de lleno el problema de la inmutabilidad en el trabajo social desde una revisión del aparataje conceptual, esos saberes adquiridos y retenidos con fuerza como narrativa de la profesión,

Las escuelas de trabajo social todavía están fuertemente atrapadas en una malla curricular que se remonta a las décadas de los setenta, ochenta y noventa. Aunque existen algunas importantes innovaciones —en Guatemala pude apreciar esto de manera más clara cuando me relacioné con las seis principales escuelas de trabajo social del país—, me di cuenta de que el enfoque conceptual del trabajo social en Guatemala es similar al de Chile y México. Luego me sumergí en el análisis de los planes de estudio de diversas escuelas de trabajo social en universidades de América Latina, esto me llevó un par de años de estudios. Descubrí que los conceptos no varían mucho, lo que plantea un desafío para el trabajo social, ya que no estamos interpretando de manera adecuada la actualidad de la sociedad (pp.182-183).

La inmutabilidad que observa Namuncura en las mallas curriculares del trabajo social en *Abiayala* no es solo un rezago administrativo, sino un anacronismo programático. Al mantener conceptos de las décadas de los setenta y ochenta como gramática inamovible, el trabajo social asegura equivocadamente la reproducción de un sujeto social universal y predecible. Esta homogeneización funciona como una especie de aduana epistémica, pues solo permite el ingreso de realidades sociales que quepan en sus viejas categorías, dificultando captar emergencias de lo social que nazcan desde la particularidad de los territorios. —En ella es indudable encontrar nuestro *Wallmapu*—. Y ahí que no sea casualidad que las nociones de individuo, familia, grupo, comunidad sean la nota re-

iterada que caracteriza la formación profesional en la región. Pero esto aún es una crítica tradicional, porque los nuevos enfoques en la profesión han hecho de la propia crítica un giro posible hacia el neoliberalismo.

Tras esta tremenda ola crítica de la sociedad chilena al sistema estatal y los sectores políticos dominantes, el trabajo social mantuvo silencio, lo que le confirió una continuidad de su carácter colonial sin ser blanco de ninguna crítica, así la intervención social y su carácter colonizador y de adoctrinamiento social que desde el regreso a la democracia despolitiza lo social mediante los beneficios que entrega la política pública para acallar a la gente, paso incólume entre tanta tormenta. De ahí que -siguiendo a Memmi, 1957)-, el triunfo de su constante profesionalización en la senda de lo solamente científico para adquirir su estatus de ciencia, es a la vez la imagen de su propia condena como profesión con un sello fuertemente colonial

Pero este silencio no es algo reciente y tampoco ha sido respecto de un pacto con las instituciones que delimitan su lugar de acción social y moldean su praxis profesional, sino que es un silencio respecto a diversas tendencias teóricas que se han venido gestando desde que Chile regresó a la democracia en 1990, evitando asperezas teóricas y políticas que a estas alturas ya incomodan.

Su observación hace eco de lo que desde el investigador y/o historiador mapuche Héctor Nahuelpán (2023) es posible denominar como el bloqueo institucional, intercultural y epistémico, donde las universidades perpetúan un marco de conocimiento excluyente de los saberes indígenas, además de otras epistemologías no occidentales. Aquí, la inmutabilidad curricular que Namuncura identifica es una manifestación concreta de ese bloqueo institucional y epistémico, pues la persistencia de marcos conceptuales desactualizados y homogéneos impide la incorporación de perspectivas diversas y relevantes para la comprensión de la realidad social actual, a la vez que excluye las experiencias y conocimientos desde nuestros pueblos y que tejen lo social.

La similitud de enfoques conceptuales de la disciplina que Namuncura identifica en diversos países de *Abiyala* revela una preocupante homogeneización del pensamiento en el trabajo social regional. Esto, implícitamente, es una crítica a una forma de apología a la

globalización cultural y epistémica en detrimento de los saberes territorialmente situados, aun cuando se justifique de que la profesión adscribe a principios universales, tal universalidad instala la narrativa de una dualidad respecto de lo local, que por lo demás no queda exenta de una fuerza colonizadora, de hecho, en nombre de lo universal se nos ha sometido a nosotros los pueblos originarios. Esta homogeneización conceptual en el trabajo social latinoamericano, denunciada por Namuncura, refleja la persistencia de una estructura de conocimiento académico que, como plantea Tuhiwai-Smith (2016), ha sido históricamente estructurada de manera colonial, negando la validez de epistemologías situadas y reproduciendo enfoques hegemónicos. En última instancia, esta uniformidad limita drásticamente la capacidad de los profesionales para responder a las particularidades de contextos interculturales y complejos como son los desafíos actuales en territorio mapuche.

En esta misma línea, Novoa-Cayupán (2024), comparte su experiencia en procesos de acreditación universitaria, revelando la superficialidad con la que se aborda la cultura mapuche en el ámbito académico, incluso en instituciones que no solo están en la región, sino que reconocen en sus enunciados programáticos y definición institucional, el fuerte sello cultural del territorio,

He participado en el proceso de acreditación que lleva a cabo la Universidad Católica de Temuco. Uno de los aspectos que siempre hemos señalado como institución, y también en cada lugar al que vamos, es la falta de conexión real con la cultura mapuche en ambas instituciones, tanto en la Universidad de La Frontera (UFRO) como en la Universidad Católica de Temuco. Ambas universidades se establecieron con un enfoque regionalista, como lo evidencia su logo y su declaración de propósitos. Por ejemplo, la Fundación Frontera fundó la Universidad Católica de Temuco con la intención de promover profesionales con una perspectiva regionalista, sin embargo, a lo largo de los años, la conexión con la cultura mapuche se ha mantenido principalmente a nivel simbólico, como un logo o un eslogan (p.228).

La denuncia de Novoa-Cayupán sobre el uso simbólico de la cultura mapuche revela una fetichización de la identidad en la educación superior. Las universidades regionales operan bajo una lógica de multiculturalismo ornamental en tanto que incorporan el logo y el eslogan para validar su pertenencia territorial ante los organismos de acreditación, mientras mantienen un blindaje ontológico en sus aulas⁶². No es solo falta de conexión; es una táctica de absorción sin transformación, donde la institución consume la estética mapuche mientras mantiene intacta la hegemonía del saber occidental en el currículo oculto.

En este mismo sentido, Llanquiao (2024) nos ofrece una reflexión contundente sobre el problema de la teoría en nuestra profesión. Ella señala una desconexión fundamental entre la teoría del trabajo social y las realidades concretas en las que se ejerce la profesión. Al respecto refiere,

Noto a menudo un trabajo social demasiado teórico, alejado de la realidad. En mi opinión, necesitamos una teoría que esté arraigada en la realidad, que nazca de las

⁶² Sobre la misión de la Universidad de Frontera se encuentran declaraciones como “La Universidad de La Frontera es una institución de Educación Superior pública, estatal, laica, pluralista, inclusiva y autónoma inserta en la región de La Araucanía, que resguarda y pone en valor el patrimonio cultural y el desarrollo humano y sustentable. Tiene como misión generar, desarrollar y transmitir el saber en las diversas áreas del conocimiento y dominios de la cultura. Reconoce, promueve e incorpora la cosmovisión de los pueblos originarios, y en especial, la relación intercultural con el pueblo mapuche, promoviendo el respeto y el desarrollo equitativo. Asume con vocación de excelencia y calidad, la formación integral de personas con capacidad crítica y reflexiva, que promuevan el diálogo racional y la tolerancia, contribuyendo a forjar una ciudadanía inspirada en valores éticos, democráticos, cívicos y de solidaridad social; aportando a la conciencia social crítica y transformadora; éticamente responsable de las necesidades de la región, del país y de la comunidad internacional, para el logro del bien común. Promueve y aporta al país y a la región de La Araucanía, asumiendo una acción preferente y pertinente con ella, a través de la formación, la ciencia, la tecnología, la innovación, la creación y la vinculación con el medio.” <https://www.ufro.cl/nuestra-mision/>

La Universidad Católica de Temuco por su parte refiere, “Somos una universidad católica, constituida por una comunidad inclusiva cuyo quehacer se inspira en el humanismo cristiano, que contribuye de manera rigurosa y crítica al desarrollo de la sociedad regional, nacional y global mediante la formación integral de las personas, la generación de nuevos conocimientos, la innovación y la vinculación con el entorno, en diálogo con la diversidad de saberes y culturas, desde el mismo territorio de riquísima savia ancestral que la vio nacer” <https://www.uct.cl/universidad/nuestra-institucion/>

experiencias de las trabajadoras y los trabajadores sociales y del pensamiento social local (p.141).

La advertencia de Llanquinao sobre un trabajo social “demasiado teórico” apunta a la dimensión iatrogénica de la herencia epistémica. Cuando la intervención se desprende de la realidad local para obedecer a un “sujeto universal” (Maldonado-Torres, 2006), la disciplina deja de acompañar procesos para empezar a imponer moldes. La propuesta de una teoría arraigada no es un llamado al practicismo, sino una demanda de soberanía intelectual. Implica reconocer que el pensamiento social local no es el insumo de la teoría, sino la teoría misma en estado de ebullición, con un potencial filosófico de subvertir la jerarquía que sitúa a la academia como el centro y al *lof* como la periferia si se le valoriza como tal.

En este sentido, son notables las reflexiones de Mercado-Catriñir (2024), quien profundiza respecto del modo en que ciertos enfoques teóricos y metodológicos, de alta preponderancia en el trabajo social, refuerzan lógicas coloniales y, por consiguiente, neoliberales. El problema de fondo que plantea Mercado-Catriñir es que estos enfoques eurocentrados o en su defecto, angloamericanos del trabajo social, abordan las problemáticas sociales despojadas de su contexto histórico y estructural,

Una experiencia un tanto desconcertante que se relaciona con esta imposibilidad de creer que los pueblos originarios pueden resolver autónomamente sus conflictos, o que al asumir la perspectiva de la colonización y su influencia en las problemáticas que afectan las relaciones sociales y producen violencia de género, particularmente contra mujeres, asumía un carácter justificatorio de esta problemática social al interior de los pueblos originarios, particularmente mapuche. Situación que no era tal, sino más bien lo que proponía era poner en contexto la situación de los pueblos originarios respecto a la violencia, a partir de una mirada histórica y estructural de cómo esta interviene y afecta las relaciones sociales y salud de la población (pp.87-88).

En la actualidad, el trabajo social está atrapado en una interacción de tipo tangencial con las personas, con las comunidades, con los pueblos. En ese contexto, el asistencialismo recobra su puesto en el ejercicio profesional y continúa reforzando la imagen del/la asistente social o, más atrás, la visitadora social. La trampa del asistencialismo es que no admite la construcción de procesos, sino de atención por casos. En ese sentido, las personas tienen problemáticas que el profesional, en su batería de respuestas, tiene solucionadas porque las innovaciones sociales que se han puesto de moda en las políticas sociales no rompen el canon de la métrica, la clasificación, el perfil, la categorización.

Por el contrario, se mueven en los parámetros del algoritmo de la baja, mediana y alta complejidad, etc., por lo tanto, lo que amerita es la mera aplicación, de ahí que las y los trabajadores sociales en los programa de protección de las niñeces, los municipios, la salud, etc., más que colocar a disposición su competencia técnica y científica disciplinar respecto de creación de nuevas formas de “intervenir”, terminen desarrollando procesos de trabajos reducido a llenado de fichas, subida de información a los *software*, nos transforman en máquinas de captura de información. En ese sentido, Mercado-Catrinir nos advierte que es necesario religar los fenómenos sociales con la historia del despojo territorial para repensar a los fenómenos de la violencia, la pobreza, la precariedad que tienen como correlato el racismo, el patriarcado, la xenofobia y la criminalización, desde una perspectiva estructural. Por otra parte, la reflexión de Rain y Muñoz (2019) señala que estamos,

En una era en donde las teorías del riesgo, los enfoques basados en el individuo y los enfoques sobre resiliencia priman en los currículum de formación profesional, es difícil contestar la retórica colonial-neoliberal, puesto que estos enfoques descontextualizan la historicidad de las injusticias y del rol de los sectores privilegiados en su reproducción (pp.178-179).

La crítica de Rain y Muñoz (2019) a la preeminencia de las teorías del riesgo y la resiliencia revela el rostro más sofisticado de esta herencia, la psicologización de la injusticia. Al focalizar el pro-

blema en las capacidades adaptativas de las personas y no en las dimensiones sistémicas que las generan, se produce un borramiento de la historicidad del despojo. Como advierten Tuck y Yang (2021), estos enfoques descontextualizados no son neutrales; son dispositivos revestidos de un cierto tipo de “inocencia colonial” que fuerzan un ajuste individual en lugar de promover cambios estructurales. En el contexto del *Wallmapu*, esta lógica transforma la memoria de opresión en un “factor de riesgo” y la resistencia en una conducta desadaptada, dificultando forjar una alternativa emancipadora basada en una epistemología de la tierra⁶³.

La advertencia de Tuck y Yang (2021) sobre los discursos reformistas dentro del marco colonial nos alerta sobre las tendencias a pensar la descolonización desde la inconmensurabilidad, porque en vez de concretarla la diluye en intervenciones superficiales que no remueven, o, en último caso, ni siquiera lesionan las estructuras de poder.

La crítica de Rain y Muñoz a la formación profesional como un *locus* colonizador que reproduce epistemologías funcionales al mantenimiento de las desigualdades es fundamental. Al no incorporar perspectivas críticas en clave descolonial y al descontextualizar las injusticias históricas, se perpetúa una formación que limita la capacidad de los futuros profesionales para comprender y abordar las realidades complejas de contextos como *Wallmapu* de manera situada. La formación profesional en torno a este tipo de *locus* colonizador, subraya la urgencia de una profunda revisión curricular que incorpore perspectivas indígenas y epistemologías territoriales como el mapuche *kimiin*, desafiando la hegemonía del conocimiento occidental en la formación del trabajo social.

Por lo tanto, la descolonización del trabajo social exige ir más allá de la mera inclusión de asignaturas. Es una tarea dialéctica que implica la negación de esta herencia epistémica, a través de la construcción de una praxis que surja desde otras epistemologías como, por ejemplo, del mapuche *kimiin* en territorio mapuche. Esta praxis indígena debe articular lo material con lo epistémico, lo individual

63 Sobre la epistemología de la tierra, hace alusión de un conocimiento que permanece enraizado en el ciclo de la tierra, no en la lógica cíclica del capital. Esta epistemología se desarrolla y trabaja con mayor amplitud y profundidad en el tomo II de esta investigación.

con lo estructural, para que el conocimiento no sea un instrumento de dominación, sino una herramienta de emancipación.

Por último, me parece necesario revisar una de las reflexiones de Calfio (2024), quien también denuncia la exclusión de perspectivas críticas en clave indígena como correlato de un desconocimiento de la realidad mapuche en la formación universitaria. Su crítica toma como ejemplo a Temuco, como localidad particular y corazón del territorio mapuche, en la cual el trabajo social ha prestado escasa atención e interés. Ella señala,

Desde la formación que uno recibe en la universidad, primero, nadie te habla desde esa perspectiva anticolonial. Puede ser que en algunas carreras se esté trabajando, pero en general no es así. Converso con estudiantes que vienen de afuera y muchos dicen que pensaban que los mapuche ya no existían. Estamos aquí en Temuco y no se les da relevancia en forma de una asignatura sobre la sociedad mapuche o el pueblo mapuche, ni se habla de lo que pasó aquí y que sigue ocurriendo (pp.106-107).

El asombroso desconocimiento de los estudiantes sobre la existencia actual del pueblo mapuche en el corazón de Temuco, relatado por Calfio (2024), es el síntoma más evidente de la eficacia de la educación formal como aparato ideológico. Esta situación evidencia lo que Tuhiwai-Smith (2016) denomina el archivo cultural: un currículo que permuta la comprensión profunda por la medición técnica y que configura la enseñanza desde una lógica de la desaparición o la asimilación. No es una omisión casual; es una elección consciente de la academia que, al excluir una perspectiva anticolonial, asegura que el profesional se relacione con el mapuche como un vestigio del pasado y no como un sujeto político del presente.

En este punto, me parece importante rescatar la denuncia gramsciana que Vivero (2023) recoge sobre la función ideológica de la educación en la reproducción de la hegemonía, impidiendo una transformación crítica del conocimiento. La escasa presencia de asignaturas dedicadas a la sociedad y cultura mapuche en la formación universitaria en las instituciones (UFRO, UCT, UA, UST,

Aconcagua, IP y CFT) asentadas en *Wallmapu* evidencia una rigidez estructural que impide a las y los futuros profesionales comprender las dinámicas históricas y contemporáneas de exclusión que afectan al pueblo mapuche y, por ende, limita su capacidad para desarrollar una praxis pertinente. El desconocimiento sobre la existencia actual del pueblo mapuche, señalada por Calfio, evidencia cómo la educación formal puede operar como un aparato ideológico que reproduce la hegemonía colonial al perpetuar narrativas de invisibilización y asimilación.

En este punto de la conversación, cuando Andrés Cuyul (2024), actual SEREMI de Salud y un observador crítico de la trayectoria profesional, comparte una reflexión que sintetiza la consecuencia de esta herencia epistémica: la producción de profesionales que, sin siquiera proponérselo, se vuelven funcionales a la lógica colonial-neoliberal. Su análisis no solo es una crítica, sino una advertencia urgente sobre la dirección que ha tomado la formación en trabajo social en Chile. Cuyul (2024) refiere:

Se ha tendido a orientar cada vez más la formación hacia un enfoque funcional y neoliberal, generando profesionales más dóciles ante la estrategia de dominación institucional. Esto se refleja en la eliminación de perspectivas críticas y dialécticas, así como la exclusión de la formación en ciencias sociales, que aporta a la teoría crítica. La consecuencia es la formación de profesionales dóciles y funcionales, y esto también es responsabilidad de cómo estructuramos la formación (p.215).

La reflexión de Cuyul (2024) sintetiza esta trayectoria como la producción de una docilidad técnica enquistada en el umbral de una síntesis catastrófica de la herencia epistémica colonial. Lo que Cuyul describe no es un fallo del sistema, sino su éxito: la eliminación de la formación en ciencias sociales y de la dialéctica crítica despoja al trabajador social de la capacidad de reconocer su propio rol como engranaje de la dominación. Al transformar la praxis en una gestión administrativa de la miseria —el llenado de fichas y el *software* que desde las reflexiones de Millalén y Mercado-Catriñir se vuelven denunciabiles—, la academia coopta el buen intencionar del

profesional para ponerlo al servicio de la eficiencia neoliberal. Esta responsabilidad de cómo estructuramos la formación nos interpela a entender que, sin una revisión radical, el trabajo social seguirá siendo una disciplina que administra los síntomas del colonialismo mientras ignora, por diseño, sus causas fundamentales.

Wallmapu: Un territorio teórico epistémico despreciado por el trabajo social chileno

El *Wallmapu* es más que una simple ubicación geográfica; es la razón y el corazón del país mapuche, un pluriverso de saberes, memorias y filosofías de vida en un extremo de nuestra *Abiayala*⁶⁴. Paradójicamente, es en este territorio viviente donde se asienta parte de las escuelas de trabajo social en Chile, y, de hecho, si miramos más atrás del *ne kuyfi* y nos situamos desde el *Newe kuyfi em* que nos propone José Millalén (2019) sobre la historia de nuestro pueblo mapuche, y desde este enfoque lo ampliamos a la realidad total del país, todas las profesiones universitarias se encuentran instaladas en diversos territorios indígenas colonizados a lo largo del país. Sin embargo, pese a esta innegable presencia en tierras ancestrales, las epistemologías que estas instituciones privilegian son, de manera abrumadora y casi excluyentemente, foráneas.

El presente *dungu* no solo busca señalar esta incongruencia, sino que además se adentrará en el *modus operandi* del desprecio del *Wallmapu* como un territorio inextricablemente teórico y epistémico para el trabajo social. Este desprecio no es un acto pasivo de ignorancia; es una manifestación activa de la herencia colonial que, por un lado, impone modos de pensar y hacer, y por otro, devalúa, anula y niega abiertamente la validez y la riqueza de los saberes propios de este territorio y de su/nuestra gente. Analizaremos cómo el trabajo social chileno, anclado en su matriz hegemónica, opera para invisibilizar, deslegitimar y, en última instancia, despreciar nuestro *Wallmapu* como posibilidad de reposicionarse frente a las fuerzas estructurales del dominio colonial.

64 *Wallmapu* no es *Abiayala*, sino una parte de ella, donde coexisten otros pueblos con sus propias epistemologías.

Comenzaremos nuestro análisis con una primera reflexión que nos ofrece Ximena Mercado-Catriñir. Ella denuncia un proceso de despojo epistémico que opera de manera constante y pernicioso en el quehacer investigativo y profesional. Este despojo se materializa en el desplazamiento y reemplazo del conocimiento situado de los territorios, que es relegado en favor de saberes externos. Estos conocimientos importados se incuban en la supuesta legitimidad incontestable de la academia y las disciplinas científicas modernas, estableciendo una clara jerarquía. En sus palabras, Mercado-Catriñir (2024) expresa lo siguiente:

Nuestro conocimiento está siendo continuamente reemplazado por profesiones, profesionales e investigadores ajenos a estos contextos, pero que por su formación se consideran doctos en relación con el propio conocimiento que poseen las y los habitantes de esos pueblos. O bien por académicos y perspectivas culturalistas que, en vez de unirnos en la acción, nos ponen en situación de fragmentación y de disputa por espacios y autoridad epistémica. Esto es profundamente dañino, reduccionista y paradójico en nuestra área, porque niega el despojo y la realidad que ha enfrentado nuestro pueblo, como las distintas agencias y aportes que puede hacer nuestra gente a partir de las realidades en que ha construido (p.74).

La denuncia de Mercado-Catriñir sobre el reemplazo del conocimiento situado expone una médula del desprecio epistémico: la instauración de una “mapuchografía” (Huinca-Piutrin, 2013). En esta estructura, el saber certificado de profesionales ajenos se autoproclama docto, en detrimento de la sabiduría forjada en la historia local. Esta jerarquía no es solo una diferencia de formatos; es un desplazamiento ontológico donde las credenciales eurocéntricas prevalecen sobre la experiencia territorial, contradiciendo directamente las formas fundamentales de transmisión del conocimiento en el mapuche *kimiin* (Millalén, José 2019). Al privilegiar el método positivista y la escritura, la disciplina despoja al saber local de su complejidad y su capacidad de agencia, exigiendo que la sabiduría ancestral sea validada por un extraño para ser considerada real.

Este desplazamiento se apoya también en un culturalismo fragmentador que, bajo una apariencia de respeto, vacía de contenido político las luchas territoriales. Al reducir problemáticas estructurales a meros asuntos culturales, se invisibiliza la base política del conocimiento indígena (Wa Thiong’o, 2015). Esta es una manifestación de violencia epistémica que ignora la conexión vital entre conocimiento y territorio central en el mapuche *kimün*, donde la observación de los ciclos de la vida y la relación con el entorno son fuentes primordiales de teorización (Ñanculef, 2016). El culturalismo actúa así como un obstáculo para la construcción de una resistencia unificada, impidiendo que, en nuestro caso, el *kimün* emerja como una fuerza para la autodeterminación y la transformación social.

Nahuelcheo, por su parte, profundiza esta crítica al exponer la complicidad estructural de las universidades en la negación del territorio como un lugar teórico y epistémico dentro del trabajo social chileno. Su denuncia señala, por una parte, la exclusión persistente del pueblo mapuche de los espacios formativos y decisorios. Por otra parte, también deja en evidencia un pacto colonial tácito-operativo, en la producción del saber, donde las instituciones académicas perpetúan un modelo educativo monocultural que desconoce activamente las epistemologías y filosofías de vida indígenas. De esta forma, Nahuelcheo (2024) expone,

Las universidades en general, todas las universidades que forman trabajadoras y trabajadores sociales, tienen una deuda pendiente. A pesar de estar ubicadas en una región donde los mapuche seguimos presentes, no asumen el compromiso ni la responsabilidad de incluirnos o de reconocer nuestra cultura, nuestra filosofía de vida, nuestra espiritualidad y los aportes que podemos compartir a la sociedad en general. También invalidan nuestra participación en los procesos educativos (p.191).

La reflexión de Nahuelcheo indica que este desprecio no es una omisión casual, sino que responde al bloqueo epistemológico que genera el colonialismo a causa de una filosofía puramente occidental que ha planteado de manera unilateral e impositiva los cánones del ejercicio del filosofar. Las universidades en todo Chile y principal-

mente las asentadas en *Wallmapu* operan bajo un pacto que reconoce la presencia física del mapuche, pero anula su filosofía y espiritualidad como dimensiones válidas de entendimiento donde lo social y lo natural están interconectados (Millalén, 2019; Ñanculef, 2016).

Al inscribir el *küime mongen* en las agendas del progreso neoliberal, la academia transmuta la sabiduría ancestral en un objeto administrable, moldeable, e incluso la somete a estudios de corte folclórico, la vuelve moda académica (como dice Rivera Cusicanqui, 2016), despojándola de su carácter de praxis vivencial cotidiana, situada y enraizada en la epistemología de la tierra. Así, la universidad se convierte en un territorio epistemológicamente blindado donde nosotros, los pueblos originarios, habitamos la institución como cuerpos presentes, pero nuestros saberes permanecen sistemáticamente ausentes.

Esta exclusión categórica responde a una estructura colonial del conocimiento que ha impuesto dicotomías artificiales fundamentadas en la ideología del dominio: lo “racional” versus lo “mítico”, lo “científico” versus lo “tradicional”, lo “universal” versus lo “local”. Al operar bajo esta lógica, se perpetúa una epistemología extractivista que solo reconoce valor en aquello que puede ser cuantificado, estandarizado y traducido dentro de sus propios términos, ignorando la riqueza ontológica, epistémica, metodológica y axiológica incommensurable de los saberes que no se ajustan a estos moldes.

Así, Nahuelcheo ratifica que el desprecio del territorio en el trabajo social no es un error metodológico o una simple omisión, sino una condición estructural del orden académico chileno, diseñado para mantener una separación entre la teoría y la realidad territorial; hablamos en términos de la pensadora india Gayatri Spivak (1999): un problema no solo epistemológico sino también epistemográfico⁶⁵. El resultado es un trabajo social que, de forma implícita o explícita, despoja —mediante el orden de la experiencia y la escritura— a los pueblos de su propia capacidad de pensarse y transformarse desde sus matrices culturales y epistémicas, imponiendo en su lugar una intervención externa, reglamentada y legitimada por

⁶⁵ Spivak (1999) identifica el punto ciego de la filosofía occidental en su “epistemografía”, es decir, en el modo en que se organiza y escribe el conocimiento. Filosofía que constituye los fundamentos de las ciencias sociales y específicamente el trabajo social.

instituciones ajenas, reproduciendo así la colonialidad en sus propias prácticas.

Profundizando en esta idea de la universidad como un aparato homogeneizador, Rain y Muñoz (2019) nos ofrecen una visión que dialoga perfectamente con las críticas anteriores, dando un marco teórico a la operación de este desprecio epistémico. Para ellas, la universidad funciona como una verdadera “maquinaria de universalismo”, alineada con las lógicas del mercado y del orden colonial del saber, anulando cualquier diferencia que no encaje dentro de sus marcos epistemológicos y formativos. En sus palabras, se refieren:

La universidad como institución ha operado como una “maquinaria de universalismo”, en el sentido más clásico del concepto: produce sujetos bajo estándares –fijados por el mercado de la educación y laboral- que anulan la diferencia o al menos no la consideran dentro de sus procesos (p.173).

El concepto de “maquinaria de universalismo” que presentan Rain y Muñoz (2019) es el engranaje léxico-gramatical, pero también *axiográfico*⁶⁶ que racionaliza el desprecio por el *Wallmapu*. Al producir sujetos bajo estándares dictados por el mercado laboral, la universidad anula deliberadamente las lógicas territoriales donde el saber no está desligado de la vida ni de los ciclos de la naturaleza. Este diagnóstico se ensancha con la advertencia de Aura Cumes (2018) sobre el sesgo de raza, clase y género que atraviesa la producción de conocimiento. Así, la academia construye una epistemología monocultural que neutraliza la diferencia: mientras Nahuelcheo denuncia la omisión del pensamiento indígena, Rain y Muñoz nos dan la clave estructural de esa omisión a través de un universalismo normativo que reduce lo territorial a lo “tradicional” o “folclórico”. La universidad funciona como un dispositivo de asimilación que absorbe las diferencias para diluirlas en un marco homogéneo, validando una

66 Axiográfico es un concepto que utilizo como autor y que signifiqué como “escribir mediante las acciones” en el sentido de que la intervención social también escribe la transformación de las sociedades donde es aplicada.

inclusión cosmética que, en última instancia, refuerza la hegemonía del saber occidental.

El trabajo social, como suele suceder también en todas las disciplinas de las ciencias sociales, se aleja de una comprensión situada de las realidades locales y adopta enfoques metodológicos importados, que responden más a estándares globales de la disciplina que a las necesidades concretas y complejidades de los pueblos y comunidades. Muchas veces esta lógica procedimental de aplicación de metodologías foráneas se justifica como coherente con valores universales, sin considerar las consecuencias territoriales locales.

Esta estructura colonial explica la desconexión que denuncia Novoa-Cayupán (2024) en las universidades del *Wallmapu*. A pesar de su ubicación geográfica, estas instituciones han reducido la interculturalidad a una “economía del signo”: un logo o eslogan que permite posicionarse en el mercado de la diversidad sin alterar los currículos de pregrado. Algunos ejemplos notables lo refiere así,

La Fundación Frontera fundó la Universidad Católica de Temuco con la intención de promover profesionales con una perspectiva regionalista, sin embargo, a lo largo de los años, la conexión con la cultura mapuche se ha mantenido principalmente a nivel simbólico, como un logo o un eslogan. Esto es preocupante. Por otro lado, la UFRO se fundó después de la ley de universidades de 1981 y tomó elementos de la Universidad Técnica y de la Universidad de Chile. Siendo la universidad estatal por excelencia en la región, sin embargo, también carece de un enfoque transversal en la interculturalidad en sus planes de estudio. A pesar de sus orígenes y propósitos declarados, la conexión con la cultura mapuche no se refleja de manera obligatoria y transversal en los currículos de pregrado de ambas instituciones (p.228).

Lo que presenciamos es, como señala Dietz (2024) retomando a Walsh, una interculturalidad funcional: una diversidad celebrada en la superficie que no desafía el orden epistémico dominante. Esta operación de blanqueamiento institucional se traduce reiteradamen-

te en un trabajo social que adopta enfoques metodológicos importados, respondiendo a estándares globales antes que a las necesidades de las comunidades, convirtiendo al territorio en un objeto pasivo de intervención técnica desprovisto de agencia propia.

Esta jerarquía se consolida en el régimen de autoría colonial que denuncia Huenchucoy (2024).

La formación en trabajo social y en otras profesiones se origina en occidente, está basada en Europa y en los grandes escritores europeos, pero no se reconoce el conocimiento local ni se da crédito a los autores indígenas, a las campesinas o a los docentes de nuestro propio territorio (p.149).

Al basar la formación exclusivamente en marcos europeos diseñados para realidades ajenas, la academia monopoliza el saber válido y relega la producción intelectual indígena y campesina al estatus de mera experiencia o conocimiento práctico. De esta manera y, en esta misma línea, me parece necesario retomar a Mercado-Catriñir (2024), porque desde sus reflexiones se desvela el silenciamiento como una paradoja que encapsula el desprecio epistémico señalando:

El despojo también actúa cuando se nos priva o despoja de nuestro hablar y de la visibilidad de nuestro hacer en razón de una supuesta condición de igualdad respecto a la situación de privilegio que nosotras adquiriríamos al momento de transitar o de ubicarnos en dichos espacios. Esto no solo es una falsedad en términos generales, sino que niega toda la historicidad y los distintos aspectos que constituyen el poder y los privilegios (p.75).

El despojo actúa privando al profesional mapuche de su propio hablar bajo una falsa premisa de igualdad que ignora las estructuras de poder. La convergencia de estas voces fundamenta que, mientras el trabajo social insista en autores europeos como único horizonte, seguirá significando al *Wallmapu* solo como una tierra fértil para

la intervención externa. El epítome del desprecio es precisamente este: reducir un universo epistémico autónomo a un mero campo de aplicación para el conocimiento ajeno, bloqueando la posibilidad de una teoría situada que nazca de la matriz cultural del territorio.

El indígena como el eterno sujeto de investigación

No es una mera casualidad o una anécdota aislada encontrarse con cuerpos académicos que, en su amplia mayoría, no son indígenas, pero que, paradójicamente, dirigen temáticas y líneas de investigación relacionadas con la interculturalidad o la descolonización. Esta es una realidad que no solo se acota a Chile, sino que se extiende a toda nuestra *Abiayala*. Aun cuando existen loables esfuerzos por parte de algunos de estos académicos por limitar el poder del pensamiento hegemónico —al problematizar esta situación e incluso intentar incorporar personas indígenas en los cuerpos académicos y centros de investigación—, la pseudodemocracia académica, basada en la decisión de la mayoría y no en los principios rectores del *kñime mongen* o la autonomía epistémica, termina por ahogar las posibilidades de que el “indígena” ocupe los mismos puestos de investigación, de diseño curricular y de producción de conocimiento (Cumes, 2018).

En ese sentido, la paradoja se agudiza: los indígenas tenemos sólo como posibilidad ser sujetos de investigación. Un sujeto en tanto objeto de estudio pasivo del cual se extraen datos, vivencias y conocimientos para sustentar incluso enfoques denominados críticos. Con esto, algunas de las y los profesionales que asumen un enfoque crítico intercultural o descolonial, “genuinamente” creen que están encarnando la justicia y la equidad, sin problematizar el tutelaje inherente hacia el indígena que promueve esta patológica dominación colonial⁶⁷. Este *dungu* busca reflexionar de manera más específica sobre esta realidad y desentrañar su naturaleza problemática, evidenciando cómo el trabajo social, a menudo sin intención aparente, perpetúa este rol de objetivación y subalternización epistémica.

67 Con esto no estamos generalizando, porque también existen aliadas y aliados que nos acompañan en esta misma investigación que nos ayudan a afirmar nuestros argumentos.

Una primera y profunda reflexión nos la deja Hilda Llanquinao (2001), quien describe de manera tajante la forma en que la sociedad chilena ha ejercido la subordinación respecto del pueblo mapuche, y cómo, en esa subordinación histórica y persistente, hemos sido reducidos a meros objetos de estudio. Su testimonio es un llamado a la comprensión y a la acción:

Quiero compartir la historia de la sociedad mapuche que ha estado y está subordinada a la sociedad nacional chilena, no para revivir conflictos sino para que los Trabajadores Sociales, como también otros miembros de la sociedad chilena y latinoamericana comprendan que existen sociedades con cultura, valores e historia diferente compartiendo el territorio de cada país. En el caso mapuche ubicado en el sur de Chile, sociedad indígena que se la ha mantenido como trofeo de guerra, subordinada a los modelos de la sociedad nacional. Sociedad que día a día lucha por expresar su forma de vida, por mostrar su cultura que da sentido a su realidad, pero que le coarta también día a día esa posibilidad al someterla y examinarla para comprenderla con modelos propios de la sociedad occidental, fijando distancia mostrando la superioridad de ser mayoría y cautivando a la cultura ancestral para anularla, debilitar su identidad y su fuerza para abordar su propio desarrollo y participar con libertad y autonomía de los beneficios y los adelantos tecnológicos (p.1).

La metáfora de Llanquinao sobre la sociedad mapuche como un “trofeo de guerra” desvela la crudeza de una relación paradójica de dominación que no ha terminado, sino que se ha sofisticado. Esta imagen no es solo una descripción histórica; es una categoría política que explica cómo la sociedad nacional chilena utiliza la alteridad indígena como un objeto de exhibición que resalta positivamente los atributos del guerrero, pero solo eso, un pueblo guerrero. Al “someterla y examinarla” con modelos occidentales, como denuncia Llanquinao, se establece una distancia jerárquica que Cumes (2018) identifica como la predefinición del sujeto/autoridad frente al objeto/subalterno. Esta examinación constante desde la narrativa del

mapuche guerrero no busca el entendimiento mutuo, sino que opera como un dispositivo de captura para anular la fuerza política histórica y antropológica de nuestro pueblo.

Esta idea del guerrero pierde fuerza en la interpretación del trabajo social, respecto de las condiciones materiales que lo configuran y lo sostienen en la actualidad. Aquí la o el investigador se sitúa en un plano de trascendencia y el investigado en uno de inmanencia absoluta. La crítica de Llanquinao se relaciona con el concepto de “control epistemológico” de Nahuelpán (2013): la academia no solo estudia al indígena, sino que regula qué partes de su conocimiento son aptas para ser ciencia y cuáles deben quedar relegadas al mito o al folclore, aunque claramente en la imagen del guerrero se reifica la violencia. Esta subalternización es, en rigor, una forma de violencia epistémica que vacía de vitalidad a la cosmovisión mapuche al fragmentarla para que encaje en los parámetros del *paper*.

Esta crítica de Llanquinao a las prácticas investigativas que perpetúan relaciones de dominación y la necesidad de validación de los saberes mapuche desde epistemologías dominantes se alinea con la perspectiva indígena que cuestiona la autoridad epistémica única y la pretendida universalidad del conocimiento occidental (Maldonado-Torres, 2006). La anulación de los conocimientos mapuche en la investigación social es un claro ejemplo de cómo la investigación puramente occidental funge como criterio en el cual el indígena no es capaz de reflexionar sobre su propia realidad (Tuhivai-Smith, 2016; Pérez, 2020).

En esta misma línea de la persistencia del control y la dominación en la experiencia mapuche del presente, Calfio (2024) amplía el análisis hacia una dimensión territorial e histórica profundamente personal y política, mostrando cómo el colonialismo no es solo un fenómeno discursivo o institucional, sino una realidad que se materializa de manera concreta y opresiva en la cotidianidad, en la estructura vivencial de los pueblos indígenas en el presente. Ella nos comparte su visión desde la ciudad de Temuco:

Aquí estamos en la ciudad, pero es una ciudad que antes era un fuerte militar. Temuco no fue creada como una ciudad planificada, es un vestigio de un fuerte mili-

tar. Estamos en el corazón de la frontera y eso lo siento constantemente. Puede que me veas muy sensible en ese sentido, pero está en los detalles, está en la usurpación, está en el engaño, está en el racismo. Todo el tiempo está presente. Incluso lo encuentras en lo académico, cuando te quitan las autorías o te relegan a un segundo plano. Es algo que está siempre ahí, cuando no te invitan, cuando invitan a otros en vez de a ti (p.106).

La lectura que Calfio realiza sobre Temuco como un vestigio de un fuerte militar es una clave analítica que resitúa la academia dentro del colonialismo de asentamiento. Temuco, al igual que la amplia mayoría de las ciudades de nuestro *Wallmapu*, no es un espacio neutral, y las universidades tampoco lo son; ambas son prolongaciones de una estructura que disputa la vida y el territorio (Wolfe, 2006; Nichols, 2020; Tuck y Yang, 2021). Cuando Calfio denuncia la usurpación de autorías o el relegamiento a un segundo plano — mismo planteamiento que realiza Mercado-Catriñir (2024)—, está describiendo la frontera interna de la universidad. Esta frontera es la que permite que la o el investigador indígena sea tolerado como “estudiante exótico” —objeto de curiosidad—, pero sea percibido como una amenaza o un rival cuando reclama su estatus profesional y paridad epistémica. Siguiendo a Cumes (2018), ya no es de extrañar que no solo las asignaturas referentes a interculturalidad o pueblos indígenas en las diversas escuelas de trabajo social en Chile, en su amplia mayoría, sean impartidas por docentes no indígenas, sino que, cuando las/os investigadores indígenas postulan a puestos de trabajo, se producen coaliciones con las líneas de investigación de los cuerpos académicos.

Esta transición desde la “admiración por la otredad” hacia la neutralización del colega indígena es lo que Mercado-Catriñir (2024) identifica como la insidia de la colonización del saber. La academia operativiza el blanqueamiento al exigir que el profesional indígena se comporte como un “*wingka* asimilado” para ser validado. Si el profesional insiste en su identidad y en sus propios mecanismos éticos, el sistema lo desplaza, negándole la autoría y devolviéndolo al rol de “colaborador” o “informante”. Esta exclusión en los “detalles” cotidianos que menciona Calfio da cuenta de que el colonialismo de

asentamiento sigue operando en la universidad para asegurar que el indígena nunca deje de ser el objeto estudiado y nunca se convierta en el sujeto que teoriza. Mercado-Catriñir (2024) refiere,

Parece que solo gozamos de la experiencia y ser quienes somos, pero el intelecto, la comprensión de los fenómenos, así como de la posibilidad de establecer nuestros propios mecanismos éticos o la autoridad epistémica, suele ser asociada a voces expertas externas (pp.90-91).

Desde esta compleja problemática, Mercado-Catriñir nos plantea como imperativo ético y político volver a colectivizarnos, encontrando puntos en común que el individualismo nos ha robado. Esta colectivización significa una transformación en la forma en que nos involucramos en lo social y, de esta forma, hacer frente a la academia y a su forma de operativizar el blanqueamiento. Bien sabemos como mapuche que, al ingresar al campo profesional, los saberes y las identidades indígenas que, quizás, fueron tolerados o folclorizados durante la etapa de estudiante, dejan de ser una “novedad” y se perciben como una amenaza a la hegemonía epistémica y profesional. El espacio se vuelve competitivo, y la diferencia indígena, antes “manejable” como objeto de estudio, se convierte en un obstáculo o una rivalidad a ser neutralizada, empujando a los profesionales indígenas a conformarse con los cánones *wingka* para ser aceptados, o a enfrentar la exclusión.

La sensación constante de la presencia del colonialismo en los “detalles” cotidianos, como la exclusión académica o este cambio en la percepción profesional, subraya cómo las estructuras de poder coloniales se internalizan y se manifiestan en múltiples niveles, desde lo macro hasta lo micro. La experiencia de no ser invitado a espacios importantes, o de ver a otros invitados en su lugar, es el patrón histórico de relacionarse desde la jerarquía racial y epistémica que continúa relegando a los indígenas a una posición de objeto de estudio o de voz marginal, incluso en espacios donde se esperaría una mayor inclusión y un reconocimiento genuino.

Mercado-Catriñir (2024) añade una dimensión clave al análisis del indígena como el eterno sujeto de investigación: el extractivismo

académico y la consecuente precarización epistémica de los pueblos indígenas en los procesos de investigación. Su testimonio permite profundizar en varios aspectos críticos y descoloniales, revelando las consecuencias directas de esta objetivación:

Distintas *lamngen*, entre ellas yo misma, ya no deseamos dar entrevistas, yo las di hasta un momento dado, pero dadas las experiencias, como el nunca haber recibido la tesis de vuelta, o como el ser tratado como meros «puentes de conexión» con nuestros pueblos, desistí de hacerlo. Estas prácticas nos vuelven objetos y sujetos reprecarizados. El desafío es hacerlo sobre otras bases como el apoyo, el salir de la zona de confort y del extractivismo para aportar y comprometerse con los procesos que buscamos dar cuenta. Estos tipos de acciones permiten dar cuenta de que no se nos ha escuchado activamente (p.89).

La negativa de Mercado-Catriñir a seguir participando en investigaciones extractivistas es un acto de soberanía intelectual que desafía lo que Rivera-Cusicanqui (2010) denomina “satrapías académicas”. El hecho de no recibir una tesis de vuelta o ser utilizada como un mero “puente” es la manifestación material del extractivismo: el saber fluye desde el territorio hacia la carrera del investigador, pero nunca regresa. Desde nuestra perspectiva mapuche, esta práctica rompe con el *admapu* y el principio de reciprocidad que Loncon (2023) sitúa como base de la vida comunitaria. Al tratar a las personas como contenedores de información y no como coproductores de saber, la academia ejerce una “ventriloquia” (Martínez-Novó, 2009) donde el experto habla por el indígena, pero no con él.

Por tanto, el quiebre que propone Mercado-Catriñir no es solo metodológico, sino ético-político. Implica denunciar el “mesianismo descolonial” (Bautista y Antilao-Carilao, 2025) de quienes pretenden salvar al indígena mientras siguen usurpando su autoridad intelectual. Superar el rol del “eterno sujeto de investigación” exige que el trabajo social y las ciencias sociales en general, reconozcan a los intelectuales indígenas como teóricos, metodólogos y filósofos por derecho propio. El desafío final no es incluir la “voz” indígena en los anexos, sino permitir que esa voz también contribuya en igual-

dad de condición epistémica, en la transformación de los cimientos mismos de la disciplina, garantizando que el conocimiento sea una herramienta de emancipación territorial y no un mero “trofeo interventivo” en las vitrinas de la universidad tanto global como local.

Kiñe wiñol dungu

¿Será real que la tesis del *peñi* Llaitul fue desechada por su antigüedad? Esta no es una pregunta retórica ni una anécdota de archivo, sino que más bien pone en evidencia la herida abierta que palpita en el corazón de este capítulo. Al cerrar este ciclo, es imperativo volver al túnel de cemento de la cárcel El Manzano, allí donde el tiempo se comprime y donde la “apariencia facial” de un investigador mapuche es puesta bajo sospecha por el solo hecho de existir fuera de los márgenes del control estatal.

Retomamos aquí la historia del *peñi* Héctor Llaitul Carrillanca, no como un objeto de estudio folclórico ni como el “perfil de un dirigente”, sino como la evidencia viva de una trayectoria de insumisión que la academia desde la simpleza de la omisión ha intentado incinerar. Su tránsito desde las aulas de servicio social hasta la vanguardia de la resistencia autonomista es la mayor afrenta para un trabajo social que se presenta desde el umbral de lo “crítico” pero que retrocede ante el radicalismo de la praxis. La “imposibilidad” de hallar su tesis en la biblioteca de la Universidad de Concepción es el epítome de la violencia institucional. Si el cuerpo es confinado a una cárcel que asegura su aislamiento político, el pensamiento debe ser borrado del registro histórico.

Esta ausencia documental es la que le da sentido al objetivo primordial de este *troy*, cuyo objetivo fue identificar las limitaciones que el conocimiento occidental genera en el abordaje de las realidades del *Wallmapu*. Al buscar esa tesis y encontrar solo estantes llenos de otras tesis, hemos identificado la incapacidad del saber occidental para reconocer a un par intelectual cuando este decide hablar desde el *weichan*.

El conocimiento occidental no es que sea insuficiente, es que es activo en su ceguera. Opera como un panóptico que prefiere que-

mar el archivo antes que admitir que el *Wallmapu* está produciendo una filosofía que carcome los cimientos del Estado. Por tanto, responder a nuestro objetivo de investigación implica, primero que todo, denunciar que el límite del conocimiento occidental es su propio desconocimiento de lo que significa para nosotros la autonomía epistémica, lingüística, histórica y territorial.

Existe una ceguera ontológica que vuelve a la disciplina incapaz de abordar lo que no entiende. Al imponer marcos epistemológicos exclusivamente foráneos, la disciplina transforma la tragedia del despojo político en un “indicador de vulnerabilidad”. La limitación aquí es que la “máquina operativa” reduce la realidad mapuche a una categoría administrativa, imposibilitando cualquier posibilidad de una praxis situada. No se trata de una falta de “sensibilización”, sino de un dispositivo polarizado que valida cuerpos académicos homogéneos mientras niega solapadamente la autonomía territorial. De ahí que una primera denuncia advierta que la praxis actual de la profesión en territorios y sociedad mapuche no es solo intervención, sino también normalización y control.

El trabajo social chileno mantiene un currículum anclado en modelos neoliberales y tecnocráticos que ejecutan un “bloqueo epistémico” deliberado. Esta arrogancia universalista deslegitima en *Wallmapu* nuestro mapuche *kimiin*, atomizándolo y reduciéndolo a la categoría de “cultura inofensiva” o “folclore”. La formación es, en esencia, un proceso de blanqueamiento que desarticula cualquier intento de emancipación mientras va convirtiendo la gestión de poblaciones en consolidación y dependencia del Estado.

Las universidades habitan geográficamente el *Wallmapu*, pero desprecian su definición de un territorio epistémico. Nuestro territorio ha sido tratado como una zona de sacrificio o un objeto de estudio, pero jamás como un sujeto productor de teoría. Esta forma de situarse desde la profesión instrumentaliza nuestra presencia mapuche sin alterar las bases coloniales sobre las que se asienta la academia. Más grave aún, este hallazgo evidencia que la percepción sobre el profesional indígena muta: somos aceptados como “estudiantes exóticos”, pero al graduarnos somos percibidos como rivales o “*wingka* asimilados”, desatando una competencia por el espacio epistémico que busca neutralizar nuestra agencia.

La desaparición de la tesis de Llaitul no es un descuido, sino un símbolo del borramiento epistémico que es extensivo a todo nuestro pueblo. La academia desde su presencia en los territorios indígenas monopoliza la interpretación del saber, reduciendo la voz de los pueblos a meros testimonios que, una vez extraídos para el beneficio de una carrera ajena, pierden su valor y su conexión con la tierra. Por eso es necesario plantearlos también como una limitación ética, ya que un conocimiento que roba autorías y silencia disidencias más que solo ciencia es saqueo intelectual; por eso es necesario confrontar de manera clara y sin rodeos la ventriloquía y el tutelaje.

MELI TROY

Huellas de la colonización en la praxis del trabajo social desde el territorio mapuche

Como cada lunes aquí en mi *Lof* Llufluentue, en la comuna de Galvarino, específicamente un lunes de enero de 2022, a eso de las nueve de la mañana, un aire fresco de verano aún se aferraba al amanecer, aunque el sol ya prometía calentar la tierra seca más o menos a unos 30° por lo menos, preámbulo de la cosecha de trigo y avena que pronto iniciaría⁶⁸. Observé la escena desde una de las ventanas de la casa de mis padres, ambos ya ancianos⁶⁹. El camión aljibe que traslada el agua potable a las casas de los sectores rurales llegó como siempre, levantando una cortina de polvo entre rojizo y plomo en el camino con ripio blanco y tierra colorada, para dejarles su asignación semanal de agua⁷⁰. Detrás del camión, una camioneta

68 Me refiero específicamente a la cosecha de cereales de alimentación como el trigo, avena, chacras y legumbres como el poroto, papa, lenteja, linaza, etc. precisamente en lo que es el sector de Galvarino, es entre la segunda semana de enero y la primera quincena de febrero de cada año que se da el levante de cosecha (hay excepciones, pero son casos aislados). Ciertamente he podido constatar que más al norte la cosecha se adelanta un par de semanas y más al sur se retrasa en ocasiones incluso hasta las primeras semanas de marzo, cuando la lluvia si no ha llegado, amenaza con su pronto arribo. Esta actividad productiva de la pequeña agricultura familiar se ve gravemente comprometida por la falta de agua, que dificulta las labores productivas y provoca la pérdida de la fertilidad de los suelos, volviendo el trabajo agrícola infructífero (Contreras, 2016).

69 Mi padre tenía ya 90 años y mi madre 73 años. Me encontraba trabajando desde casa en modalidad teletrabajo a propósito de la pandemia mundial de Covid-19 que nos afectó en aquella época.

70 Al año 2021, en la comuna de Galvarino registro un total de 297 familias, que recibieron agua por semanas. Esto da una aproximado de 1.188 personas. 415.800 litros semanales (1.663.200 litros mensuales). <https://www.galvarinochile.cl/web/wp-content/>

del municipio local estacionada, la identifiqué por su logo municipal; en ella, un chofer y una trabajadora social, no supe bien si supervisaba la entrega o coincidió en el lugar por simple casualidad.

La situación del agua, específicamente en épocas de verano en la Región de La Araucanía, es un fenómeno crítico y la comuna de Galvarino no es la excepción. Este calor insoportable que experimentamos quienes habitamos en este territorio, Contreras (2016) lo describe acertadamente en su tesis de grado como un paisaje seco. Por otra parte, la tesis de Navarro (2017) en relación con este mismo territorio menciona que este fenómeno de sequía ya no es una anomalía sino una realidad constante que lo hace parecer un territorio con clima templado cálido y una estación seca prolongada de cuatro a cinco meses. Según Navarro, los propios habitantes han constatado esta tendencia: una subida sostenida de las temperaturas junto con una baja de las precipitaciones, haciendo cada vez más evidente el agotamiento hídrico del territorio.

Según el informe de la cuenta pública de gestión del año 2021, de la Municipalidad de Galvarino, administrada por el exalcalde Marcos Hernández, la mayoría de las comunidades mapuches del sector rural de la comuna de Galvarino se encuentran abastecidas de agua potable vehiculizada por camión-aljibe. La ración de agua por persona es de 350 litros semanales. Es decir, 50 litros diarios por persona, el mínimo que por solicitud expresa y excepcional autoriza el Decreto 41⁷¹.

Continuando con la tesis de Contreras (2016), las familias —tal como lo testimonian pobladores de Huilcaleo o Quetre— se ven

uploads/2023/12/CUENTA-PUBLICA-GESTION-2021.pdf?utm_source=chatgpt.com La necesidad de este abastecimiento vehiculizado es un impacto directo de la sequía y la baja disposición de agua superficial causada por los monocultivos forestales, resultando en familias que “tienen que sobrevivir con agua traída de camiones aljibes porque los escurrimientos se encuentran secos hace años” (Navarro, 2017).

71 Este Decreto 41 que constituye el “Reglamento sobre condiciones sanitarias para la provisión de agua potable mediante el uso de camiones aljibe” <https://bit.ly/3XoOIID> Refiere que solo en caso especial y de extrema urgencia la cantidad de agua diaria, por persona, será de 50 litros. Estableciendo como mínimo común 100 litros de agua diaria por cada integrante de la familia. Este reglamento de racionalización del agua fue publicado en el Diario Oficial el 5 de septiembre de 2020, <https://bit.ly/3K1oOYt> La insuficiencia de estas soluciones es sistémica, ya que los programas de Agua Potable Rural (APR) o de camiones aljibes no son suficientes si las forestales y particulares tienen los derechos de agua inscritos bajo el Código de Aguas de 1981 (Contreras, 2016).

obligadas a racionar esta entrega, que en ocasiones se reduce a 1.000 o 500 litros cada quince días por casa, lo cual, al ser dividido por la cantidad de personas que componen dichos grupos familiares, es notoriamente insuficiente.

Ambas tesis dan más antecedentes que permiten contextualizar la realidad social de la comuna de Galvarino. Por ejemplo, Contre-ras señala que este racionamiento del agua es la huella viva de una catástrofe que, tal como se postula, coincide con la disminución del bosque nativo y el aumento del monocultivo forestal de pino y eucalipto. Navarro afirma que se trata de una dinámica de saqueo y despojo donde la industria forestal no solo acapara el recurso hídrico, sino que sus raíces impiden la penetración del agua de lluvia a las napas subterráneas, secando esteros y pozos que antes eran permanentes. Del mismo modo plantean que antiguas fuentes de agua, como los *menoko* o los *trayentune* (cursos de agua fundamentales), son hoy ejemplos claros de esta usurpación territorial y cultural, estando incluso “secuestrados” por las forestales.

La vida de mis padres, como la de muchas familias mapuche del sector de Galvarino, está íntimamente ligada a este entorno social y territorial. En este contexto las vidas no solo las constituimos las personas, también están las otras vidas tales como animales, los árboles frutales y otros arboles nativos que rodean la casa para la sombra, todo son parte del paisaje vital, las aves domésticas e incluso las silvestres forman parte de su cotidianidad, y sus pequeños cultivos -también denominadas como pequeña agricultura familiar campesina- son un sustento y una conexión “onto-epistémica” con la tierra (Bautista y Antilao-Carilao, 2025). El agua, en este tejido de interdependencias, es mucho más que un recurso: es fundamental para este equilibrio vital, ya que todas estas vidas necesitan agua; en otras palabras, el agua es la vida de todo el lugar.

Cuando el camión se detuvo frente a la casa de mis padres, la camioneta también lo hizo. Mi padre, apoyándose en su bastón con la dificultad propia de sus noventa años, se acercó primeramente al “ayudante” que colabora con el chofer en el llenado de los estanques y le dijo que si le podían dejar un poco más de agua. De inmediato el “ayudante” le indicó que no podía dejarle más, pero a modo de seña y guiño facial —y sin que se notara mucho—, le indicó que se

acercara a la camioneta y le preguntara a la profesional sobre la posibilidad de dejarle más agua. Entonces mi padre entendió el gesto del “ayudante” y se acercó a la trabajadora social. Su rostro, surcado por el tiempo, mostraba una preocupación que iba más allá de su necesidad individual. Con voz pausada y el respeto inherente a su *kimün* de un *fítache*, le preguntó a la trabajadora social si era posible obtener una cantidad mayor de agua para la semana.

La trabajadora social bajó el vidrio de la camioneta y le respondió con otra pregunta: “¿Para qué necesita más agua, usted? La cantidad que se les trae es la que está estipulada para el consumo por persona”. Mi padre, con paciencia, explicó que el agua también era necesaria para sus animales, para sus árboles y las aves domésticas que dependían de su cuidado. A lo que la trabajadora social le respondió: “Pero, caballero, si usted utiliza el agua para otros fines que no sean beber o cocinar, vamos a tener que informarle al chofer para que le deje menos la próxima vez; el agua es para ustedes, es de consumo humano, no para los animales o las plantas”.

Observé cómo mi padre bajó la mirada. Fue un gesto de resignación ante una forma de entender las necesidades que no solo ignoraba, sino ante la evidente ignorancia por parte de la profesional, respecto de nuestro mapuche *mongen* que tiene como supuesto basal el *itrofillmongen* en donde la vida no se concibe separada de los otros seres vivos. Un correlato con el que se encontró Contreras (2016) en su tesis desarrollada en este mismo territorio advirtiendo que la falta de agua no solo nos afecta a las personas, sino que está obligando a las familias a exterminar sus animales (gansos, pavos, entre otros) para racionar el agua. Esto quiere decir que se está cortando el ciclo reproductivo y afectando directamente la soberanía alimentaria de las familias. Del mismo modo, Navarro (2017) dice que la escasez, combinada con la pérdida de biodiversidad a causa del monocultivo, incluso ha agotado las hierbas medicinales, impidiendo la práctica cultural ancestral de la salud.

Retomando la experiencia de mi *chan*, sin decir nada más, se dio la vuelta lentamente, mientras el camión, después de la descarga, se marchaba, dejando una sensación de incompreensión y vacío en el aire sin que nadie se hiciese cargo.

Sentí una profunda ofuscación; como trabajador social, sabía que esa escena no era un hecho aislado; resonaba con innumerables situaciones donde la “interculturalidad” rara vez trascendía lo meramente instrumental. Recordé cuando trabajaba en los programas de intervención social en la red proteccional de la niñez y el enfoque intercultural no era más que un requisito a cumplir para la adjudicación de los programas licitados, pero difícilmente se traducía en una caracterización de las “intervenciones” sociales.

Me acerqué a la trabajadora social, me presenté como colega trabajador social y le pregunté si le hacía sentido nuestra forma de comprender y relacionarnos con las demás vidas como mapuche y lo que mi padre intentaba explicar. Su respuesta, “solo sigo las directrices del municipio”, y el rápido cierre de la ventana de su camioneta antes de ordenar al chofer que se fueran, no hicieron más que agudizar mi disgusto. Era la expresión de una falta de empatía, de voluntad crítica y de comprensión estructural que, sabía, no era un rasgo personal, sino una limitación profunda de la formación profesional, conjugada con las limitantes y erradas decisiones de la política pública. Además, de las limitantes de quienes determinan la cantidad racionada de agua.

Pero aún hay algo más, y es que si bien existe un contexto institucional, jurídico y administrativo que dicta la ración de agua por persona, por familia y sujeto al Registro Social de Hogares (RSH) al cual una profesional como la colega no puede ignorar ni evadir, si pudo afirmar de manera amenazante que ella podía informar al chofer que en caso de persistir en el uso del agua en otras vidas (plantas, animales) para que le dejen menos agua como si ese poder si lo tuviera. Situación que tampoco podría hacer de manera arbitraria⁷².

72 Los testimonios o experiencias de ciertas afirmaciones de manera arbitraria y sin fundamentos hacia personas y familias mapuche específicamente del sector rural de la comuna, son más común de lo que se pudiera creer, a lo menos en la comuna de Galvarino. El día lunes 31 de marzo del 2025, el alcalde de la comuna junto a dos profesionales de la “Oficina de Acción Sanitaria Lautaro”, organismo dependiente de la SEREMI de salud de la región de la Araucanía, realizaron una reunión sobre la regulación de ciertos alimentos que se venden en las plazas y calles de la ciudad. En dicha ocasión, ambos profesionales que habían sido llevado por el alcalde mencionaron de manera arbitraria y amenazante que en la comuna de Galvarino las aguas de ríos, vertientes y estanques estaban en un 100% contaminadas con excremento (no especifican si son de animales o humanas). En dicha ocasión las comunidades me solicitaron apoyo profesional para darle seguimiento a esta información y les ayude a gestionar una reunión primeramente con el alcalde de la comuna

Este encuentro cotidiano en el *rangiñ* (lugar concéntrico) del *Wallmapu* ponía de manifiesto una tensión fundamental en la manera en que se conciben y se abordan las necesidades en este territorio. Aquí ya no son los antropólogos de Vine Deloria (1975); son las y los trabajadores sociales que en cualquier estación del año ingresan a los *lof* a construir sus diagnósticos, sus informes sociales, a realizar sus intervenciones, a decirles a las personas qué hacer, cómo hacerlo y qué sucederá si no lo hacen como se les indicó. En el territorio mapuche, de las profesiones de las ciencias sociales que más se conocen en la cotidianidad y saben lo que hacen como profesionales, son precisamente las y los trabajadores sociales. Escasamente se conocen profesiones como la sociología. Últimamente se viene también reconociendo la antropología desde lugares que se encuentran en resistencia y recuperación territorial, debido a su aporte en el ámbito de la pericia antropológica. En cuanto a las y los profesionales de la psicología, se conocen, pero siempre en la lógica de *setting*. Entonces, el poder de las y los trabajadores sociales en los *lof* nunca ha sido desconocido.

La perspectiva occidental, con su énfasis en la individualización y en la utilidad únicamente humana como criterio central del uso del agua, contrasta de manera evidente con la forma en que los mapuche comprendemos e interactuamos en el mundo. Desde el mapuche *kimün* la vida no se entiende desde los parámetros del individualismo antropocéntrico, sino como una red de interdependencias donde el agua es un elemento vital para el sostenimiento de todas las formas de existencia; a esto llamamos *itrofillmongen*. Esta diferencia esencial en la comprensión del territorio y de las relaciones entre las vidas que lo habitan y lo constituyen como territorio establece una de las principales limitaciones que el conocimiento puramente occidental impone al trabajo social al intentar comprender y actuar sobre las problemáticas sociales en el contexto del *Wallmapu*.

y luego junto a la autoridad comunal, se convocó al SEREMI de salud de la región de la Araucanía quien el día 17 de octubre del mismo año aceptó gustosamente reunirse con algunos dirigentes y el alcalde de la comuna. En dicha reunión el SEREMI informó que ni en la comuna ni en la región existían estudios estudio que pudieran sustentar dicha información por lo que él mismo desestimó esos datos y mencionó que ellos como organismo del Estado incluso promovían ciertos alimentos del patrimonio gastronómico mapuche (Tortilla de rescoldo, harina tostada, mote, merquen, chuchoca, entre otros).

El trabajo social en *Wallmapu* se desarrolla dentro de un marco epistémico, pero este marco epistémico no es universal ni inocente; es de tipo occidental. Occidente no es el todo ni el lugar en que los pueblos originarios queremos habitar. Occidente significa para nosotros nuestra desaparición. Sin embargo, no podemos significar Occidente solo como un problema porque eso sería entenderlo como una metafísica y, a decir verdad, Occidente tiene bastante “materialidad”. Por tanto, el problema no radica solo en la orientación argumental de una determinada acción profesional, sino en su marcada exclusividad, que ha generado profundas limitaciones en la concepción y abordaje de las problemáticas sociales en contextos culturales no occidentales como lo es el *Wallmapu*. Y, en el caso específico de la experiencia relatada, este paradigma occidental, en el *Lof* Lluftuentue, como sucede en muchos otros *lof*, se ve reforzado, además, por marcos legales como el Código de Aguas de 1981, que facilitó el saqueo hídrico al separar el dominio del agua de la posesión de la tierra, permitiendo que derechos consuetudinarios ancestrales se vean vulnerados por grandes grupos económicos (Contreras, 2016).

Es necesario subrayar que, a pesar de la presencia histórica y cultural del pueblo mapuche en este territorio, las acciones profesionales enmarcadas en lo que disciplinarmente se denomina “intervenciones sociales” continúan operando bajo paradigmas ajenos a las diversas realidades del territorio mapuche. Es decir, Occidente, aun cuando ya ha permeado gran parte del *Wallmapu*, continúa siendo un paradigma social foráneo. Desde esta perspectiva, el trabajo social refuerza lógicas coloniales que perpetúan la subordinación del conocimiento y las formas de organización social propias del pueblo mapuche, impulsando incluso el abandono progresivo del campo por la inviabilidad de la vida (Navarro, 2017).

Este *troy* tiene como objetivo específico: *Examinar la manera en que el fenómeno de la colonización influencia e informa una acción profesional colonizadora de las y los trabajadores sociales en el abordaje de fenómenos o problemáticas que involucran población mapuche*. No se trata de una crítica superficial, sino de una inmersión en las lógicas internas que perpetúan esta relación desigual. Mediante el desarrollo de cuatro categorías, expongo el modo en que el colonialismo agencia el trabajo social y se reproduce a través de la acción profesional desarrollada

en los territorios indígenas, específicamente en *Wallmapu*.

Del mismo modo en cómo se estructuró el *kiñe troy*, se trabajaron cuatro *dungu*:

- Objetivación y deshumanización de los pueblos originarios
- Sobreinstitucionalización como síntoma de subordinación al Estado y al neocapitalismo
- Currículum universitario y educación formal monocultural
- Despojo territorial y estigmatización del mapuche como pobre.

Objetivación y deshumanización de los pueblos originarios

En las frías estancias del Colegio de San Gregorio, la película *La controversia de Valladolid*⁷³ captura el instante preciso en que el lenguaje se convierte en un arma de disección ontológica. Lo que el espectador presencia no es solo un debate teológico, sino la puesta en escena de la objetivación. Bajo la retórica de Juan Ginés de Sepúlveda, los pueblos originarios dejan de ser sujetos de su propia historia para transformarse en “homúnculos” o “esclavos por naturaleza”, categorías aristotélicas que les despojan de su humanidad para integrarlos en una lógica de utilidad colonial.

El guion de Jean-Claude Carrière revela que la deshumanización no comenzó únicamente en los campos de batalla, sino en el vacío intelectual de los sínodos. Mediante una mirada clínica y distante, el indígena es reducido a una “cosa” analizable, una herramienta despojada de voluntad. Este proceso de vaciamiento identitario, donde el “otro” es desahuciado de su existencia para ser tratado como un bien mueble, no da lugar a “Ningún contacto humano, solo relacio-

⁷³ Película alojada en <https://www.youtube.com/watch?v=1SukXDBBx8A&t=987s>

nes de dominación y de sumisión que transforman al hombre colonizador en vigilante, en suboficial, en cómitre, en fusta, y al hombre nativo en instrumento de producción” (Césaire, 2006, p.20). Esta relación desfondada de lo humano y que, en la actualidad, gracias a las luchas sociales, aparece con opacidad en los discursos políticos, constituye el núcleo de la violencia simbólica de este *dungu*. La controversia que tuvo lugar entre los años 1550-1551, momento en que se produjo el arribo de las fuerzas coloniales a nuestro *Wallmapu*, no solo discutió la posesión de un alma en un cuerpo que ya había sido bestializado, sino que, además, legitimó la transformación del ser en objeto de dominio, sentando las bases de una exclusión que, pese a los siglos de su acontecimiento, hoy resuena más que nunca en los muros estructurales de la modernidad.

Dando grandes zancadas hacia el presente, al comenzar a desentrañar los hilos de las lógicas coloniales en el trabajo social, esta preocupación también se tornó fundamental en nuestras conversaciones: la persistente objetivación y deshumanización de los pueblos originarios son un presente manifiesto, pero con raíces históricas antropológicas que datan ya de más de medio milenio. Este *dungu* no se tejió sobre una idea abstracta, un concepto más a debatir en los claustros académicos, sino como experiencia vívida y lacerante, que mis colegas y yo reconocimos en la praxis cotidiana, en la mirada institucional, y que resuena con la historia misma de nuestros pueblos. Una historia marcada por el despojo, la negación y, por consiguiente, la invisibilización.

Para aproximarme a la complejidad de esta dimensión, mis reflexiones iniciales se anclaron en las palabras de Linda Tuhiwai-Smith (2016), quien describe el colonialismo no como un evento del pasado, sino como ese vasto y persistente sistema de control imperial eurocéntrico que se expandió por el mundo del cual nuestra *Abiayala* quedó subsumida en la categoría América Latina. Un sistema que, con una astucia perversa, se instaló encubierto bajo el relato edulcorado del llamado “descubrimiento”, y que, sigilosamente, pero con una contundencia arrolladora, implantó sus instituciones occidentales en los territorios indígenas, trayendo consigo no solo una nueva administración de la tierra y los recursos, sino una forma particular de ver, clasificar y, en última instancia, de despojarnos a nosotros de nuestra humanidad.

Este primer *dungu*, entonces, cristaliza la inquietud profunda por cómo el trabajo social, a pesar de sus “nobles” intenciones declaradas, en lugar de reconocer la identidad propia, la vitalidad, la agencia de los pueblos y co-construir proceso desde esa articulación interepistémica, los reduce sistemáticamente a meros objetos de intervención social. Este proceso de objetivación es, en esencia, una forma sofisticada de violencia. Margarita Calfio (2024) articuló esta realidad con una claridad que nos interpeló a todos. Su voz desveló la crudeza de esta operación epistémica y ontológica:

Es evidente que desde la disciplina no se reconoce realmente a los pueblos. Aquí, a lo mejor, son vistos como objetos de la política, pero no se los reconoce como el pueblo mapuche o el pueblo aimara. Los ven como empobrecidos, pobres, marginados, dolientes, es como si fueran solo un objeto de intervención. Todo se ve muy objetivado y la gente no es tratada como seres humanos, se les desvaloriza y deshumaniza (p.96).

En esta reflexión, Calfio toca una fibra sensible que quienes hemos sido formados en trabajo social hemos experimentado: la herencia asistencialista. Una herencia que, a pesar de los discursos de superación y las autoproclamadas renovaciones disciplinarias, se mantiene vigente e infunde una mirada que prepara a los nuevos profesionales para seguir viendo “carencias”, filtrando cada interacción a través de categorías preestablecidas. Esta persistencia se nutre de lógicas colonialistas que, lejos de ser vestigios, continúan encapsulando a las personas en narrativas reduccionistas, transformándolas en “sujetos de intervención” predecibles y manipulables.

Esta observación resuena profundamente con la crítica anti-colonialista de Frantz Fanon (1952), quien desentrañó cómo el colonialismo impone una dominación que reduce al colonizado a un cuerpo sin historia ni voluntad, negando su subjetividad radical. Para nosotros, esto no representa un dilema meramente estético, sino un problema ético y epistémico fundamental. Al establecer relaciones donde un “profesional” se vincula con un “usuario”, “paciente” o inclusive “cliente”, se produce una renuncia ontológica a la dimensión más profunda del “ser” de las personas. En este escenario, el

positivismo deja de ser una herramienta técnica para operar como una ideología que sustenta la deshumanización. Como mapuche, con nuestro *kimiin* y nuestra relación vital con el *Wallmapu*, somos comprimidos en categorías funcionales al mundo *ningka*, despojados de la complejidad de nuestro ser para caber en una ficha de programa, un informe estadístico o una etiqueta diagnóstica.

El colonialismo, desde este problema epistémico, no solo permite, sino que promueve activamente y sistemáticamente la deshumanización de nosotros, los pueblos originarios, como una condición necesaria para su gestión y control. Terminamos existiendo en la medida de las necesidades del colonizador (Memmi, 1957). Por tanto, no es un efecto secundario, sino un mecanismo central de la dominación.

Aunque en Chile la falta de reconocimiento legal de los pueblos originarios es una realidad innegable y un campo de batalla constante, Calfio nos insta a no reducir este problema únicamente al ámbito jurídico. La verdadera negación de reconocimiento se anida en la disciplina misma del trabajo social, donde al no existir una validación de nuestras historias, lenguas y filosofías, las lógicas colonialistas reducen la existencia indígena a categorías problemáticas.

Articulando estas reflexiones con las críticas de Mercado-Catriñir (2024), vemos que esta reducción no es un simple error metodológico; es una manifestación directa de una máquina epistémica opresora que opera para borrar la riqueza de las identidades indígenas, condenándonos a un lugar de eterna carencia:

No se trata solo de nuestras intervenciones como profesionales, llevando soluciones preestablecidas bajo el brazo; más bien, se trata de encontrar metodologías y espacios mapuche que permitan a las familias y personas iniciar un proceso de sanación, que nunca será inmediato, mágico ni lineal, sino con pequeños avances que nos nutren para reencontrarnos con nuestras fortalezas, habilidades y quienes somos, más allá de definirnos a partir de las heridas o las experiencias traumáticas que se hayan vivido (pp.81-82).

Esta externalización de las soluciones, impuestas desde fuera como “casos” a resolver, ignora flagrantemente que, como pueblo, poseemos sabidurías propias para abordar el bienestar. Estos *kimün*, arraigados en el territorio y la memoria colectiva, tienen el potencial de ampliar sustancialmente el repertorio teórico de la acción profesional. Las intervenciones asistencialistas, que la disciplina disfraza bajo nomenclaturas modernas, operan en función del déficit y, al mismo tiempo, sofocan la autonomía de los pueblos. Es aquí donde la ética profesional se reduce a un cumplimiento de indicadores económicos de eficiencia y eficacia.

La deshumanización se manifiesta así en el despojo de nuestra capacidad de agencia y en la negación de un saber-hacer propio, anulando la posibilidad de pensar en conjunto la solución a las problemáticas que nos aquejan. Por ello es reiterativo señalar que la intervención social en muchas de sus formas actuales no es más que una expresión moderna de la colonización. Como bien describen Pereyra y Páez (2017), nos enfrentamos a un “colonialismo anidado” que objetiva y controla, silenciando las epistemologías locales para reducir al otro a un mero dato estadístico de éxito o fracaso impuesto.

Durante nuestros *nütram*, la pregunta sobre cómo enfrentar este asistencialismo colonizador, se hizo recurrente. Rain (2024) nos propuso una alternativa que, aunque lógica, se revelaba como utópica en la práctica: la incorporación de profesionales y académicos mapuche en los equipos de trabajo. Sin embargo, la realidad de esa utopía se hizo patente cuando ella misma lo verbalizó, “A pesar de leer y escuchar estos discursos sobre respeto a la diversidad, la realidad muestra que la presencia y visibilidad de las personas mapuche en espacios académicos o profesionales aún es limitada” (p.48).

Esta brecha entre el pensar y el hacer, entre el discurso inclusivo y la práctica excluyente, vuelve a operar como ese binomio que fragmenta nuestra condición integral de personas e ilumina la incoherencia sistémica entre la retórica y la praxis. Para Rain, el respeto por la diversidad conlleva irreductiblemente una acción práctica concreta; de lo contrario, es solo una fachada. Esta fisura refleja la persistencia tozuda de estructuras coloniales que lesionan la participación de los pueblos originarios en los espacios de poder y co-

nocimiento, una realidad que Aura Cumes (2018) desvela con una pregunta punzante: “¿por qué fingir que estos espacios son neutros y apolíticos cuando son un reflejo de la realidad misma?” (p.150). La deshumanización aquí se cuela en la negación del espacio para que la voz indígena se manifieste en su plenitud, un simulacro de inclusión que sigue dictando quién, dónde y cómo se puede ser humano.

Sin embargo, las reflexiones de Rain y de nuestros *nütram* no deben leerse de forma ingenua; porque si bien son precisamente las y los profesionales indígenas junto con profesionales no indígenas comprometidos con los desafíos de los pueblos quienes han ido ensanchando pequeñas posibilidades en la academia, también es dable señalar que en algunos casos la mera presencia indígena no garantiza la transformación. Claudia Novoa-Cayupán (2024) advirtió sobre esta complejidad señalando con franqueza:

Las prácticas en el trabajo social aún reflejan un enfoque colonial, no hay diferencias significativas en lo que realmente se hace. Incluso si tienes un profesional que es de origen mapuche, a menudo carece de los conocimientos interculturales o culturales necesarios para abordar ciertos temas de manera adecuada (p.238).

Esta advertencia nos alerta de que la incorporación de profesionales mapuche no asegura automáticamente la entrada del mapuche *kimün* en la profesión. Como bien discute nuevamente Aura Cumes (2018), la presencia indígena no garantiza la transformación si no se cuestionan y subvierten las estructuras de poder internalizadas. La deshumanización, en este sentido, se perpetúa incluso por aquellos que, siendo parte del pueblo, replican la invisibilización de sus pares al no lograr desprenderse de las lógicas coloniales.

Esta realidad nos invita a pensar en la trayectoria histórica de las personas mapuche, marcada por un profundo despojo territorial, lingüístico y epistémico. Es aquí donde operativiza el racismo epistémico que evoca la “atmósfera de sumisión” generada —en palabras de Frantz Fanon (1961)— por el colonialismo; una atmósfera que erosiona la psique, la autoestima y la dignidad, llevando la deshumanización a un plano existencial que se instala en el propio

ser del colonizado. Es la negación de la posibilidad de ser plenamente en los propios términos.

En este punto de nuestro análisis colectivo, es crucial plantear que la separación entre teoría y práctica no es un problema resuelto en el trabajo social. Esta distancia sucede porque las teorías no tienen anclaje en el territorio donde se producen las prácticas, contextos que son esencialmente interculturales. Desde la formación de base, la fundamentación teórica está escindida del territorio: las universidades, con cuerpos académicos mayoritariamente no indígenas, se nutren de una bibliografía abrumadoramente eurocentrada o norteamericana. ¿Es posible abordar pertinentemente las problemáticas de nuestros pueblos solo desde esos lentes?

Esta crítica se alinea con lo expuesto por Tuhiwai-Smith (2016) sobre el rol de la academia en la reproducción del colonialismo epistémico, un espacio donde la deshumanización se enmascara como “neutralidad científica”, borrando la validez de los saberes locales. Como mapuche, agenciamos conocimientos adquiridos de nuestros *lof* y la relación con la tierra; sabidurías que rara vez ingresan a las aulas porque las instituciones son estructuras excluyentes que solo tributan a una concepción universal y positivista. Este “bloqueo institucional, intercultural y epistémico”, como lo define Héctor Nahuelpán (2023), es una realidad que sentimos en cada conversación.

Históricamente, el esfuerzo de profesionalización del trabajo social en nuestra *Abiayala* no llevó a valorizar las sabidurías indígenas. En cambio, optó por mirar hacia las epistemologías angloamericanas (Quiroz, 2000; Illanes, 2007; Duarte, 2013; Rain y Muñoz, 2017). En el afán por liberar la profesión de influencias euro-religiosas, se cayó en un mimetismo que reemplazaba una dependencia por otra. Por eso, Rain (2017) nos advierte: “la producción teórica angloamericana se traduce en su primacía en la formación profesional de los trabajadores sociales en diversos países latinoamericanos” (p.48).

Esta primacía no debe leerse solo como una elección académica, sino como un mecanismo del colonialismo que sofoca cualquier posibilidad de emancipación epistémica. La deshumanización se vuelve sistemática cuando se impone una única lente para resolver los “problemas” del otro, invalidando sus propias metodologías y

protocolos culturales para hacer frente a estas problemáticas. Es un llamado que conecta con la urgencia de Tuhiwai-Smith (2016) por re-humanizar los saberes y recuperar la dignidad.

Finalmente, advertimos que, si la incorporación de profesionales indígenas no va acompañada de una transformación radical de las instituciones, dicha inclusión termina por reforzar la fachada del sistema. El programa imperialista continúa pautando la acción profesional y, como advierten Tuck y Yang (2021), si concebimos la descolonización como un mero “giro” lingüístico que no altera las relaciones de poder, no detendremos la sutil pero constante deshumanización que opera en los intersticios de la supuesta “ayuda”, vaciándola de su potencial transformador, haciendo perpetua su adherencia en tanto engranaje más de la dominación.

Sobreinstitucionalización como síntoma de subordinación al Estado y al neocapitalismo

A medida que nuestros *niūtram* encarnaban las experiencias profesionales, otro *dungu* comenzó a emerger, como sombra sutil que se proyecta sobre cada rincón de la práctica profesional del trabajo social en *Wallmapu*: la sobreinstitucionalización. Este fenómeno, coincidíamos con mis colegas, no solo “mata” y “ahoga” de manera permanente las posibilidades de una reflexión crítica anticolonial entre las y los profesionales, sino que encasilla el ejercicio disciplinar dentro de estructuras rígidas, monoculturales y, a menudo, profundamente colonizadoras de lo social. por otra parte, el declive generalizado que caracteriza actualmente la formación profesional invierte la premisa de Jane Adams, el trabajo social no está interrogando la ley, la está obedeciendo sin ninguna fuerza epistémica y política disciplinar.

Este *dungu* se reveló como un engranaje fundamental, un mecanismo lubricado, en la reproducción de las lógicas que buscábamos desentrañar, entrelazándose de manera íntima con la deshumanización que ya habíamos explorado. La sobreinstitucionalización no es solo la proliferación de programas y oficinas —esta es su expresión pragmática y consecuente—, sino la normalización de una forma de ser y de relacionarse que niega la otredad, pues su vida, su cultura

son puestos en duda en todo momento (Memmi, 1957). Esta normalización tiene la fuerza de quebrar voluntades y encausarlas en su propia lógica, generando en este proceso un nuevo sentido común de obediencia y sumisión. Es la creación de un sistema que, por su propia lógica interna, empuja a la automatización de la acción, un vaciamiento de la praxis que termina por deshumanizar tanto a quien ejerce la profesión como a aquellos a quienes se “interviene”.

En este contexto, consideré fundamental comenzar por las reflexiones de Alicia Rain (2024), quien ha venido articulando una crítica profunda sobre este obstáculo teórico persistente. Sus palabras desvelaron el andamiaje histórico sobre el que se construye esta subordinación, un almacén de ideas, regímenes de prácticas y sistemas basados en evidencia que reduce la complejidad a la uniformidad:

En [el] ámbito del trabajo social, las teorías y metodologías se han ido alineando con lo que el Estado considera como válido y efectivo, y desde esas determinaciones se orientan los tipos de intervención social, perpetuando imaginarios y prácticas que no reconocen la diversidad ni la riqueza de la cultura mapuche (p.41).

Estas palabras dan cuenta de una dependencia ontológica y epistémica del carácter político del trabajo social; una subordinación hacia un Estado colonizador naturalizada hasta el punto de sembrar la idea de no necesidad de criticarlo —de ahí que quien lo critique sea etiquetado como violento, terrorista y, aún más recientemente, sujeto a hacer incivildades—. Las teorías y metodologías no nacen de la diversidad de los territorios ni de la complejidad de las configuraciones locales, sino que son engendradas por el método científico y están alineadas con lo que el Estado y sus políticas sociales, con su lógica homogeneizadora y su imperativo de control, consideran como “válido”.

Al situar al Estado en un lugar de mediación —casi de censor y validador único— entre las teorías y la formación profesional, el neocapitalismo emerge como una ideología política que poda el bienestar humano de la justicia social y lo injerta en el mundo del

emprendimiento. La validación de la acción profesional, entonces, no proviene de la efectividad territorial o la pertinencia cultural, sino de la adhesión a protocolos impuestos que pasan por alto estas dimensiones. Esta instrumentalización es el motor de la automatización que criticamos: las instituciones ejecutoras tienen como telón de fondo un proyecto neocapitalista que prioriza el desarrollo económico a gran escala por encima de la vida misma, los ciclos naturales y la dignidad colectiva.

Su aplicabilidad rehúsa, estratégica y contundentemente, problematizar el despojo territorial y la precarización de las vidas en el *Wallmapu*. Pacheco-Huaiquifil (2022) llama a este fenómeno “etnocidio”; al respecto, señala: “El etnocidio no solo se sitúa en los escenarios de conquista, colonia y república, sino también en los escenarios occidentales modernos del siglo XXI” (p.108). Es en este proceso de agravio colonial histórico que “las estructuras de dominación y de control de la alteridad se perfeccionan cotidianamente en el mundo capitalista global” (p.108).

De ahí que no de lo mismo desde donde se levanten propuestas en nombre de los derechos humanos, la dignidad de las personas, educación apoyo socioeconómico y cultural, porque en nuestro territorio mapuche, las mejores propuestas de desarrollo en base a la depredación del *Wallmapu* y con un sello en lo social ha sido Empresas Arauco y CMPC, misma empresa que tiene usurpado la gran parte de nuestras tierras, mientras lava su imagen depredadora y abusadora, con propuestas arropadas ingeniosamente de ayuda social (Cuevas y Grosser, 2021).

Esta reflexión pone en evidencia cómo el aparato burocrático y sus “estándares de éxito” delimitan ideológicamente los fenómenos emergentes, reduciéndolos a problemas técnicos que afectan la producción de conocimiento. De ahí que la literatura científica de la disciplina sea una polifonía asistencialista debido a la promoción de un carácter aplicativo, en formatos de recetas y estilos técnicos. La capacidad de pensar críticamente desde el *kimiin* se ve coartada por los marcos de la institucionalidad. Aquí, el neocapitalismo se manifiesta en la negación de la autonomía del pensamiento crítico y en la reducción del ser humano a un engranaje productivista, donde la “eficiencia” reemplaza a la empatía y la “gestión” al vínculo hu-

mano. Cuyul (2024) advierte que el profesional se convierte en un autómatas que ejecuta tareas, perdiendo la conexión con el sentido profundo de su quehacer.

Hemos descuidado la relevancia del desarrollo territorial rural en la formación de trabajo social, a pesar de que personalmente me beneficié al informarme sobre este tema. Esta tendencia ha llevado a un enfoque más funcional, enfatizando la acción práctica y, desafortunadamente, reduciendo las oportunidades para una reflexión más profunda (p.211).

Para Cuyul, el descuido del territorio rural que pareciera ser solo una omisión curricular, sino una reducción deliberada de la sensibilidad frente a dinámicas que no responden a las lógicas urbanas ni a los paradigmas estandarizados. Lo rural simboliza una oposición a lo civilizado bajo la mirada estatal. Esta ceguera cultural y ontológica es consecuencia de una sobreinstitucionalización que prioriza un conocimiento abstracto, universalizante y descontextualizado, alejándose de la sabiduría del mapuche *kimiün* (Millalén, José 2019). Mientras este *kimiün* concibe al *che*, habitando en relación con las demás vidas —el *che* en el *itrofillmongen*—, la institucionalización niega esta dimensión fundamental de la existencia. Al desoír el territorio, la praxis se vuelve sorda a la humanidad de sus habitantes, reduciéndolos a “casos” y automatizando la respuesta profesional.

Esta homogeneización revela un enfoque funcionalista arraigado en el pacto con el colonialismo que se revitaliza en la relación entre el trabajo social y el Estado chileno. El funcionalismo despoja a la disciplina de las reflexiones críticas, convirtiendo la praxis —unidad dialéctica entre teoría y acción según Simionatto (2023)— en meras prácticas centradas en soluciones cortoplacistas y en la “administración de la pobreza”. Se enfoca en el síntoma individual, nunca en la raíz colectiva, fragmentando al sujeto y tratándolo como un ente aislado cuya solución no requiere de su historia ni de su comunidad.

Esta falta de reflexión crítica es síntoma de la sobreinstitucionalización que obstaculiza la construcción de marcos de conocimien-

to propios (Cumes, 2018). Es sugerente la experiencia de Cumes cuando refiere sentirse “fuera de lugar” ante los autores clásicos, evidenciando la institucionalización del neocapitalismo que impide reconocer la potencia de otras formas de vida. La automatización disocia el acto de “ayudar” de la justicia social, convirtiéndolo en una transacción filantrópica.

Según Cuyul, es fundamental reequilibrar la formación volviendo de la práctica tradicional —entendida como repetición de recetas— a la praxis profesional: un pensar y un hacer consciente, situado y transformador. Es en esta praxis donde reside la posibilidad de suturar la escisión entre teoría y práctica que es un legado de la fragmentación colonial. Este quiebre permite recuperar la humanidad de la profesión, rompiendo con la inercia burocrática y la lógica de la automatización que despoja de sentido cada interacción.

Profundizando este *dungu* desde las reflexiones de Rain y Muñoz (2019), es evidente la complicidad estructural entre el proyecto neoliberal y el neocapitalismo en la acción profesional. Ellas lo afirmaron con tal contundencia que colocaron al descubierto la sutileza, casi imperceptible, de estas articulaciones, que se traducen en un *modus operandi* institucional: “Las lógicas de dominación colonial —despojo de recursos físicos y simbólicos de los pueblos originarios— hoy se ensamblan funcionalmente (...) y permiten la reproducción del proyecto neoliberal, extractivista por definición” (pp.167-168).

En esta reflexión, el despojo físico —la tierra y las vidas significadas como recursos— y el simbólico —lenguas, saberes y dignidad— no son residuos del pasado, sino la expresión más cruda de la matriz neocapitalista que habilita las políticas actuales y encarna cada programa social o indicador de “éxito”. Para comprender esta sobreinstitucionalización que promueve la deshumanización y la automatización, es crucial precisar que el neocapitalismo se despliega en dos dimensiones perversas: la depredación del territorio y la colonización de las instituciones estatales.

Respecto a la primera, el capitalismo en *Abiayala* nace del despojo violento; la matriz hegemónica transforma el *mapu* —concebido por el pueblo mapuche como un ser vivo con su propio *newen* (Loncon, 2023)— en un mero recurso material. El neocapitalismo

ha avanzado hacia conglomerados multinacionales, un sistema mundializado y desterritorializado que intensifica la explotación sin límites éticos. Esta evolución impacta directamente en la ontología mapuche y su *kimiin* (Millalén, José 2019). Al no cuestionar estos proyectos extractivistas, el trabajo social se convierte en cómplice, facilitando intervenciones que desvinculan a las personas de su territorio y provocando una mutilación de los pueblos indígenas.

El neocapitalismo no ignora las instituciones estatales; las formatea y coloniza por dentro y por fuera para asegurar su reproducción, excluyendo cualquier proyecto de vida que no se adapte a la acumulación ilimitada. Así, el colonialismo se transversaliza en la estructura estatal, permeando cada ley y programa. Sus efectos son devastadores, como expone Llanquinao (2001), “La falta de participación en el modelo ofrecido como viable a la sociedad chilena ha llevado a los mapuches a un empobrecimiento integral, material y cultural unido a la pérdida de su hábitat rural que provoca procesos migratorios” (p.10).

Aunque la narrativa institucional hable de “integración”, la realidad es una exclusión sistémica y violenta. Este fenómeno responde a procesos de asimilación colonial que la sobreinstitucionalización reproduce en su afán de persistir en el proyecto de nación-Estado única. El resultado son pueblos que encarnan lo intercultural por obligación, viviendo en una permanente contradicción identitaria. No debemos creer ingenuamente que esta interculturalidad es armónica; es, ante todo, una relación de poder inherentemente conflictiva. Esta visión se alinea con la “interculturalidad crítica” de Dietz (2024), que reconoce asimetrías que la disciplina evita abordar al reducir lo intercultural a un mero adorno técnico, perpetuando la deshumanización al negar la complejidad de la vivencia en la encrucijada colonial.

Esta complejidad cultural es un misterio para las categorías del pensamiento occidental. Incluso en sectores de izquierda que simpatizan con las demandas indígenas, persiste una ceguera política-jurídica-epistémica que Domingo Namuncura (2024) devela: “El mundo de la izquierda y de la centroizquierda todavía no logra comprender exactamente de qué hablamos cuando nos referimos a los derechos de los pueblos indígenas” (p.177).

Esta dificultad persistirá mientras no ocurra un cambio de subjetividad radical que entienda que estas demandas no son peticiones actuales, sino restauraciones de una justicia histórica frente a siglos de despojo. Por lo demás, esta ceguera no es exclusiva de la política; disciplinas como el trabajo social presentan la misma dificultad estructural, atrapadas en sus propias “verdades absolutas”. Este “hábito epistémico” prioriza el procedimiento sobre la escucha activa. Retomando a Llanquino (2001),

Los trabajadores sociales conocedores de la sociedad, de sus modelos de desarrollo, con manejo de teoría, política y técnicas que le permiten actuar en la sociedad, deberán asumir que no pueden actuar con las mismas herramientas en una realidad diferente, con actores diferentes, para lo cual se requiere la capacidad de reconocer las diferencias, sin la soberbia propia del racionalismo que siempre nos ha enfrentado a verdades absolutas (p.12).

La confabulación entre política neoliberal y epistemología occidental constituye la razón neoliberal que opera en la disciplina. Esta alianza sofoca las posibilidades de incorporar sabidurías indígenas. El llamado de Llanquino contra la “soberbia del racionalismo” es un eco de la necesidad de un descentramiento epistémico radical (Nahuelpán, 2023). Es un llamado a que el trabajo social se descolonice de un Estado que ha perpetuado el despojo. La sobreinstitucionalización es una arquitectura que encierra la vida mapuche en categorías ajenas. Al no reconocer su posición como agente de esta maquinaria, la profesión se transforma en una máquina de respuestas automáticas que carecen de la esencia humana que deberían promover.

El monoculturalismo como ADN en la educación formal y el currículum universitario

Este tercer *dungu* nos lleva a otra de las raíces del problema: el currículum universitario y la educación formal monocultural. Es aquí donde las lógicas de objetivación y sobreinstitucionalización se normalizan, convirtiendo la ceguera epistémica en un hábito y la

praxis automática en una consecuencia predecible. En Chile, la educación formal se estructura en una arquitectura del despojo: mientras las escuelas básicas se instalan en zonas rurales como avanzadas de la “civilización”, los liceos de enseñanza media privilegian los centros urbanos. Esta geografía no es neutral; está diseñada para desarticular la vida comunitaria y empujar a los mapuche *wekeche* fuera de sus territorios y de sus formas de vida en el *lof*.

Este tránsito forzado obliga a cada niña, niño o joven a migrar para continuar sus estudios, provocando rupturas culturales con sus comunidades, su lengua y sus ancianos. No es solo un cambio de escenario; esta migración se traduce en un choque cultural y en un doloroso desarraigo territorial. Los relatos de mis colegas —Ximena Mercado-Catriñir, Yolanda Nahuelcheo, Alicia Rain, Luz Huenchucoy y Pablo Millalén (Antilao-Carilao, 2024a)— resuenan con la familiaridad de una peregrinación o un exilio forzado. Ximena Mercado-Catriñir, criada en el *lof* “Pülal”, comuna de Freire, debió trasladarse a la ciudad de Temuco para cursar su enseñanza media. Misma situación vivenció Yolanda Nahuelcheo, originaria del *Lof* “Juan Andrés Cheuque”, comuna de Victoria, quien tuvo que dejar su comunidad para cursar su enseñanza media en la ciudad del mismo nombre. Alicia Rain, quien fue criada en el *Lof* “Tralcapulli”, comuna de Panguipulli, al momento de iniciar sus estudios secundarios, tuvo que migrar a la ciudad del mismo nombre que la comuna. Luz Huenchucoy, criada en el *Lof* “Trahua Trahua” de la comuna de Saavedra, también debió migrar a la ciudad de Temuco. Pablo Millalén, quien fue criado en el *lof* “Mañiuco” de la comuna de Galvarino, debió trasladarse a la ciudad de Temuco para cursar su enseñanza media. Yo mismo, criado en el *Lof* Llufluentue, viví este destierro hacia Temuco y Santiago. Estas travesías nos hablan de identidades fragmentadas por un sistema que fuerza a los *pichikeche* a “encajar” o a desaparecer, sometiéndolos a un entorno hostil que niega la validez de sus saberes de origen.

Esta política educativa reproduce al indígena como una ausencia. Lo leemos en el testimonio de Yolanda Nahuelcheo (2024), quien narra una escena que encarna la violencia epistémica:

La ausencia total de mi identidad mapuche fue muy notoria en mi experiencia en el liceo [situado en la ciudad de Victoria], en esa etapa, me puse una coraza para enfrentar la discriminación. De hecho, veinticinco años después, cuando nos reunimos con mis compañeros de liceo por nuestro aniversario, decidí presentarme en mapudungun. Cuando el profesor pasó lista e hizo la pregunta habitual, le respondí todo en mapudungun *inche tati*. Él me miró sorprendido y me preguntó en qué idioma le estaba hablando. Le dije que ahora me atrevía a hablar en mapudungun, a diferencia de hace veinticinco años cuando estudiaba allí y se reían de mi apellido (pp.186-187).

La invisibilización de nuestras existencias —nuestra lengua, apellidos y saberes— es causa fundamental de la discriminación. Hay que recordar que lo que hoy conocemos como apellidos mapuche, antes fueron nombres. Llanquino, Mandiola y Trombert (1970) en su tesis de grado refieren: “Antiguamente las personas se denominaban con un solo nombre, pero por efectos de aculturación se fue heredando, paulatinamente, la denominación como apellido” (p.109).

La burla hacia los nombres mapuche tiene una genealogía colonial clara. Llanquileo (1996) revela que, entre 1970 y 1990, de las 2.365 solicitudes de cambio de nombre, 2.056 fueron realizadas por personas mapuche. Este fenómeno fue impulsado por un sistema de registro y educación que consideraba lo indígena como “raro” o “difícil”, perpetuando la idea de que para ser “chileno” había que borrar la identidad. De este modo, nuestro *Wallmapu* suscrito a *Abiyala* queda en la penumbra y Chile suscrito a Latinoamérica se consolida como un país en un continente “auténtico” u occidentalizado (Keme, 2018), donde lo indígena es un vestigio, nunca una parte vital de la contemporaneidad.

La experiencia de Nahuelcheo es, tristemente, la experiencia de miles de personas mapuche que han vivido el agobio escolar debido a la fonética de sus apellidos, los cuales parecen una “disonancia” en las listas de asistencia escolar, un “error” en la norma. Ricardo Delgado-Reinao (actualmente considerado como Preso Político Mapuche) y Tania Zagal (2020), en su tesis de grado sobre

elementos interculturales en la enseñanza media en liceos del Alto Biobío y Cañete (región del Biobío), señalan la vigencia de esta negación educativa, “La escuela, al no considerar la identidad cultural, la cosmovisión y la socialización entregada desde la familia de origen, somete al escolar a un proceso de negación, y debilitamiento de la autoestima” (p.4).

En el mundo mapuche, la familia no es una entidad privada; es el basamento del *lof* y del *che*, donde se transmite el *kimün*, el *admogen* y la relación ética con el *mapu*. Se forman personas desde una dimensión colectiva (Mayorga, Antilao-Carilao y Teurecán, 2024). Y esto, antiguamente era aún más notorio, Llanquinao, Mandiola y Trombert (1970), señalan,

“el padre hacia ngilamtu a toda la familia reunida, en las cuales les enseñaba, a sus hijos, a respetar a los ancianos y a organizarse en el trabajo, ya que estos debían trabajar en conjunto con los padres aunque estuvieran casados. Incluía el ngilamtu instrucciones sobre la crianza y cuidado de los animales” (p.38).

Sin embargo, en la escuela, los niños mapuche son catalogados como “inadaptados” o “indisciplinados” porque sus ritmos y saberes no encajan en los moldes individualistas del sistema occidental. Esta patologización es un acto de deshumanización que niega la epistemología mapuche (Quidel, 2015). El “sujeto intercultural” resultante no es producto de un encuentro armónico, sino de la tensión y la violencia de vivir en dos mundos que no se reconocen en igualdad.

Esta exclusión persiste en las universidades bajo la lógica de la “ciencia universal”, vehiculizando lo que Fanon (1952) llama el “no ser” del colonizado: la producción de una “región extremadamente estéril” que niega la humanidad plena. El trabajo social ha sido un fiel reflejo de esta tendencia, como relata Domingo Namuncura (2024):

En la enseñanza básica nunca se hablaba del tema indígena, y en la enseñanza media tampoco. Cuando ingresé a estudiar trabajo social en la Universidad Católica

de Valparaíso en 1972, este tema no estaba presente en ninguna malla curricular. Lo indígena ni siquiera se mencionaba (p.166).

Esta ausencia es tan común en nuestros territorios y se expresa como una actitud institucional de resistencia al saber distinto que forma profesionales incapaces de ver la realidad en su totalidad. Aunque han pasado décadas desde el periodo sombrío de la dictadura, Claudia Novoa-Cayupán (2024) confirma la persistencia de este mecanismo:

Lamentablemente, los currículos universitarios no incluyen elementos de formación intercultural, lo que nos deja sin las herramientas necesarias para abordar los temas que en esta región nos conectan con el pueblo mapuche al salir a trabajar en áreas rurales o urbanas (p.223).

Si las sabidurías indígenas no están en el currículum, las epistemologías que fundamentan la acción profesional no se cuestionan; se asumen como universales. Esto lleva a aplicar modelos sin pertinencia cultural, perpetuando las mismas lógicas coloniales que se busca combatir. Como sugiere Dietz (2024), es urgente transformar el enfoque educativo para que la diversidad sea un eje transversal y no un apéndice opcional. Este sistema educativo opera como un dispositivo de asimilación que reduce al *che* a una ausencia, formando trabajadores sociales que, armados con herramientas estandarizadas, muestran fuertes limitaciones ante la empatía radical que la diversidad exige.

Despojo territorial y estigmatización del mapuche como pobre

Este cuarto y último *dungu* nos confronta con una narrativa opresiva referente al fenómeno de la pobreza en el cual se encuentra actualmente nuestro pueblo mapuche (Santelices, 2022). Esta condición, insistimos, no es una característica intrínseca de nuestra

identidad como pueblo, no es un rasgo cultural, una falla moral o un sistema económico propio fracasado, o que ha sucumbido frente al desarrollo, el progreso, la civilización, etc., sino una consecuencia de la electrizante violencia colonial, la demonización de nuestra expresión espiritual y el proceso concreto, directo e intencionado del despojo territorial. El despojo ha impactado y desarticulado diversas dimensiones de la vida mapuche, desde lo económico hasta lo espiritual y político.

A más de un siglo de este despojo, los propios instrumentos de medición del fenómeno de la pobreza continúan evidenciando este daño. La Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional CASEN 2024 señala una baja en la incidencia de la pobreza de un 20,5% a un 17,3%. Esta misma dinámica se repite en la extrema pobreza, la cual tuvo una caída de un 1,6% a nivel de país⁷⁴. Sin embargo, la región de La Araucanía continúa siendo la región más pobre de Chile, con un 28,6%, seguida por la región de Ñuble (23,9%) y Los Ríos (22,3%).

Pero aún hay algo más y es que en Chile se pasó de una comprensión monolítica de la pobreza (centrada en ingresos) a una medición multidimensional. Esto, sin duda, representa un avance. Sin embargo, desde una mirada crítica indígena, este cambio de enfoque no cambia en nada la mirada y comprensión sobre los indígenas porque no cuestiona el supuesto central: que existe un estándar universal de bienestar frente al cual ciertos grupos aparecen como deficitarios. Esta no es una crítica azarosa porque bajo este mismo marco comprensivo, nosotros los mapuche seguimos siendo leídos desde la carencia, aunque ahora en múltiples dimensiones. Pero es más, el enfoque multidimensional no solo mide pobreza: produce categorías sociales, porque su fundamento epistémico de lo que entiende por pobreza está enraizado en la ideología imperialista del dominio, el cual, sin duda, no se presenta así, sino que lo hace desde otra narrativa como progreso, desarrollo, modernidad, globalización. En este caso, nos construye a los mapuche como “pobre multidimensional”, y por tanto como objeto legítimo de políticas públicas, programas sociales e intervención estatal. Frente a esta concepción ideológica de la pobreza, las empresas forestales y los

74 Medición comparativa realizada en base a la CASEN 2022

latifundios tienen sustento suficiente para justificar su asentamiento y radicación en nuestro territorio.

El trabajo social, al fundamentar su acción profesional desde marcos interpretativos generados por esta ideología de la pobreza, presenta serias dificultades para una interpretación acertada de la realidad indígena, convirtiéndose, aunque no siempre pretendiendo serlo, en un agente de la estigmatización de nosotros, los mapuche, como pobres⁷⁵.

Ciertamente, el despojo territorial es una de las características fundacionales del colonialismo de asentamiento, tal como nos ilustran Tuck y Yang (2021). Este colonialismo —que se apropia de las tierras indígenas (reducción de 10 millones de hectáreas a 600 mil hectáreas según Aylwin, 2001)— dispara sus efectos en diversas dimensiones de la vida, siendo una de las más visibles la pobreza económica, lo que deja al pueblo mapuche en condiciones de precariedad estructural (Correa, Molina y Yáñez, 2005; Santelices, 2022). Desde una perspectiva histórica y a la vez profundamente crítica, Rain (2022) lo subraya con precisión: “El pueblo mapuche ha vivido diferentes momentos históricos de despojo colonial. En primera instancia por parte del ejército español y posteriormente por parte del Estado chileno. Las repercusiones han sido de orden material, político e identitario” (p.49).

Rain nos advierte que el despojo territorial no fue un hecho puntual, una anomalía histórica que pueda ser “superada” con programas sociales aislados. Fue, y sigue siendo, un proceso histórico con diversas fases y actores responsables. Dos de los más evidentes son la colonización española —que impuso una lógica de propiedad y explotación ajena a nuestra “cosmovisión” o forma de comprender y habitar el mundo— y el Estado chileno republicano, que, tras la mal llamada “Pacificación de la Araucanía”, consolidó un modelo de ocupación y usurpación⁷⁶.

75 En el marco de una tesis de magister desarrollada entre los años 2015-2016, una de las entrevistadas refería acertadamente sobre este problema, “en las grandes ciudades el pueblo mapuche se confunde con los chilenos pobres” (Antilao-Carilao, 2016).

76 No hay que olvidar, como también refieren Llaitul y Arrate (2012), la invasión incaica que precedió a estas, mostrando una larga historia de confrontación con lógicas expansionistas, aunque también con diferencias sustanciales.

Las repercusiones de este colonialismo se expresaron de forma concreta en el despojo territorial masivo, provocando una reconfiguración violenta y traumática de los sistemas de vida mapuche y su relación intrínseca con las demás vidas que habitan el *mapu* (Marimán, Pablo; 2006). La pérdida de los territorios ancestrales empujó a nuestro pueblo a la vida en la ciudad, Antileo y Alvarado-Lincopi (2023) refieren: “la *Fiita Waria* [Santiago], durante el siglo XX recibió oleadas de migrantes mapuche desde las reducciones y maltrechas tierras al sur del Biobío” (p. 23). Llanquinao, Mandiola y Trombert (1970) dicen que antes del despojo territorial, “existía entre los mapuches un vivo sentimiento de comunidad” (p. 38). Luego con la migración campo-ciudad, las palabras desde las diásporas recogidas por Calfio y Jiménez (1996) dan cuenta de los efectos de deshistorización que causa el destierro “si bien, la mayoría de los jóvenes desde pequeños sabían que eran mapuche, fue solamente en la etapa de adolescencia donde lograron asumir su condición de mejor forma” (p.144).

De ahí que el despojo no sea solo la pérdida de tierra cultivable; es la pérdida de la capacidad de autogobierno, la erosión de la base material y espiritual de nuestra identidad, autonomía y la subsistencia de nuestra cultura y espiritualidad. Tampoco es azaroso mencionar que el término *maria* no es inocente, pues es una “mapuchización” del término guardia. ¿Y por qué? ¿Por qué la ciudad era entendida a partir de la figura de un guardia? Porque las ciudades, antes de ser ciudades propiamente tal fueron fuertes militares. En su amplia mayoría, las ciudades comúnmente conocidas en *Wallmapu* fueron fundadas primeramente como fuertes militares, dispositivos desde los cuales se desplegaron las dinámicas de ocupación en los *lof*.

Pero este despojo mencionado por Rain no ha terminado como si en el presente se pudiese ver como un pasado lejano. Por el contrario, se ha convertido en un patrón del desplazamiento sostenido hasta la actualidad, un mecanismo que muta y se adapta, pero cuya esencia permanece inalterable. Permanece fuertemente enraizado en la estructura de poder, que va mucho más allá de la expropiación de las tierras. Es precisamente esto lo que Llaitul y Arrate (2012) describen como una red de fuerzas colonizadoras institucionalizadas que sostienen doctrinariamente el despojo territorial y, a la vez, perpetúan el sostenimiento de la estructura opresiva. Sus palabras son sin duda una alerta sobre la continuidad de esta violencia:

No hay que olvidar que fueron la oligarquía chilena, los militares y los colonos los que cimentaron una estructura de dominación en la Araucanía basada en el despojo. Son los mismos que, hasta hoy, sustentan una doctrina de ocupación que se manifiesta en la cultura del latifundio, conservadora e ideológicamente ligada a los intereses de los poderosos en la zona (pp.267-268).

Como bien plantea Fanon (1961), existe un “sistema colonial” y una forma que lo hace sostenible en el tiempo; hablamos de una “normalización” de la opresión. Llaitul y Arrate, afirman con certeza que este sistema de dominación fue impuesto por la “oligarquía chilena, los militares y los colonos” y se basa específicamente en el despojo territorial como estrategia fundacional. Un ejemplo específico de esta expresión de colonialismo se puede ver en “Nuestras raíces suizas” de Patricia Schifferli (2007), donde habla sobre una de estas olas de migrantes en nuestro territorio. Aunque vale advertir que este texto presenta una clara apología del “buen migrante”, viéndolo desde una perspectiva crítica indígena, ayuda a mapear los apellidos y los lugares donde estos migrantes suizos se asentaron. Retomando a Fanon (1961), dice: “El bienestar y el progreso de Europa han sido contruidos con el sudor y los cadáveres de los negros, los árabes, los indios y los amarillos” (p.58). En *Wallmapu* los colonos se han enriquecido desde la época colonial hasta el presente mediante el despojo territorial de nuestro pueblo mapuche.

Otro ejemplo concreto de este tipo de colonización que luego dio vida a las haciendas en medio de los *lof* se observa como vestigios decadentes en las tierras que han sido reocupadas por comunidades que han obtenido tierras a través de la Ley indígena 19.253. Existen varias experiencias de dirigentes que lideraron dicho proceso. Al momento de decidir sobre la distribución de las tierras obtenidas, las(os) dirigentes suelen quedarse en las “casonas” que antes fueron contruidas por el terrateniente que ocupaba dicho lugar⁷⁷.

77 Algunos ejemplos de estos son el caso de la comunidad “Juan Holcaleo del Cerro” ubicada en el sector rural de la comuna de Carahue, y la comunidad “Temulemu Chico” del sector Selva Oscura, comuna de Victoria. Sin ir más lejos de la realidad de mi *lof* Lluquente en Galvarino, a unos siete kilómetros al lado oeste, se encuentra el *lof* Nilpe, mismo lugar donde el empresario Juan Sutil quiso instalar los tanques de agua, estaba la llamada,

Retomando el proceso de despojo territorial sustentado en diversas olas⁷⁸, se implanta un sistema de orden socioeconómico que somete al pueblo mapuche a un proceso de empobrecimiento deliberado. Marimán (2019) refiere que, tras el robo de ganado, el pueblo mapuche quedó “descapitalizado”. Por su parte, Nahuelpán (2023) refiere que esta situación de empobrecimiento se agudizó en un 72%. Sin duda, esta recontextualización de la economía de nuestro pueblo lo sometió a un proceso de reconfiguración de las relaciones sociales, políticas y económicas de manera jerárquica, racializada y, por consiguiente, engendró nuevas relaciones sociales caracterizadas —en no pocas ocasiones— por la violencia “intracomunitaria”, donde los grupos sociales más lastimados fueron, y continúan siendo, mujeres e infancia (Antimil, 2015; Mercado-Catriñir, 2024).

De ahí que, como señala Glen Coulthard (2014), sea necesaria una relectura de la dialéctica amo-esclavo en Hegel, porque en esa dialéctica existe un reconocimiento recíproco donde el amo reconoce a su esclavo y el esclavo a su amo. En el caso de nuestra realidad mapuche, el señor amo en tanto Estado no necesita del reconocimiento de los pueblos indígenas, pues se vale del sometimiento, método violento típico que ya Marx había identificado y explicado tajantemente en el capítulo 24 del primer tomo del Capital.

Este sistema de no reconocimiento deslegitima de manera sistemática las formas de vida propias de nuestro pueblo mapuche, nuestras economías tradicionales, nuestras estructuras de autoridad, nuestro *admongen* y nuestros sistemas de conocimiento. La pobreza, entonces, no es una condición natural, sino una construcción cultu-

“Hacienda Nilpe”.

78 La historia de nuestro pueblo mapuche ha estado atravesada por procesos sucesivos de dominación territorial que encuentran continuidad desde la expansión imperial hasta la conformación de los Estados modernos. Con la llegada de la colonización española al *Wallmapu*, se instauró un orden sustentado en una filosofía renacentista y posteriormente ilustrada que posicionó a Europa como referente universal de humanidad, razón y civilización. Este marco de pensamiento, influido por tradiciones aristotélicas y filósofos como Kant, Hegel, Rousseau, Montesquieu y Voltaire, contribuyó a la construcción de jerarquías entre pueblos, estableciendo criterios que definían quiénes eran considerados sujetos civilizados y quiénes quedaban situados en los márgenes de la humanidad moderna. Lejos de desaparecer con el fin del periodo colonial, estas lógicas fueron reproducidas por los Estados nacionales mediante discursos de progreso, desarrollo y civilización. En este contexto, el pueblo mapuche fue históricamente construido como un “otro”, legitimando diversas formas de subordinación, ocupación y despojo territorial.

ral que tiene como trasfondo la matriz colonial, un resultado de la violencia estructural.

La “oligarquía chilena, los militares y los colonos” impusieron un sistema “ávaro con la tierra” (Bengoa, 1990, p.9), una doctrina de la dominación basada en una ideología que resignificó nuestro *mapu* como mero recurso de producción y explotación, un bien transable y acumulable, controlado por un pequeño grupo de personas pertenecientes a las élites del país. Los diversos territorios mapuche fueron repartidos, “a través de la ley de 4 de diciembre de 1866” (Correa, Molina y Yáñez, 2005, p.26) que desembocó en la “cultura del latifundio”, que se sostiene hasta la actualidad y que es el motor de la violencia extractivista.

Esta ideología latifundista personificada en un sistema de reconocimiento donde, el “peón” debía “aceptar el señorío” (Bengoa, 1990, p.9), es claramente la manía colonial, del imperio de las haciendas instaladas en nuestro territorio como “empresa rural dominante” (Salazar, 1985, p.31) que además se arrogó el derecho de significar los usos tradicionales de la tierra del pueblo mapuche –basados en la reciprocidad, el cuidado y la relación sagrada con el *mapu*– como un manejo de tipo “primitivo”, “improductivo” o “atrasado”.

Así, el mundo *wingka* justifica el despojo, presentándolo como un acto de “progreso” o “modernización”. Es decir, la ideología latifundista es resignificada por la élite como una forma de enseñarles a los mapuche a “explotar” la tierra, bajo un principio mesiánico de estarles haciendo un bien, pero que tiene como resultado la estigmatización del mapuche como subordinado y, crucialmente, como “pobre”. La pobreza se convierte en una justificación para la intervención y el control, un arma más del colonialismo.

Rain (2017) destaca las consecuencias directas de este sistema de dominación basado en el despojo propuesto por Llaitul y Arrate, y señala la figura del Estado chileno como participante no neutral en este proceso de dominación, sino como un actor clave en la perpetuación de la estigmatización. Ella señala:

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 (p.46).

Desde el despojo territorial se desencadenan diversas problemáticas que reconfiguran la vida mapuche de manera radical. Una de las más dramáticas es la salida forzada del territorio, lo que da origen a la migración campo-ciudad (Calfio y Jiménez, 1996), peregrinaje que no ha cesado, solo se ha reconfigurado hasta el siglo XXI. Como vimos en el *dungu* anterior, esta salida que en primera instancia se dio por el despojo territorial, actualmente la experimentamos en el formato de la educación formal. En este proceso de desarraigo espacial y vital, se produce la pérdida de tipo material –la base económica, la vivienda, los recursos naturales–, pero también de tipo político –la autonomía, la capacidad de autodeterminación– y cultural –la lengua, las prácticas, la identidad colectiva–, en donde la autonomía se va tornando una utopía inalcanzable o un sueño relegado al pasado. La condición de despojado y peregrinante habilita una relación instrumental por parte de la estructura estatal sobre nuestra existencia como pueblo.

En la actualidad ha habido intentos de reparación de esta “herida colonial” (Rain y Muñoz, 2017); no obstante, en lugar de devolver de manera progresiva la autonomía territorial y reconocer los derechos colectivos, el Estado chileno desarrolla un control y manipulación política, convirtiendo las demandas en “problemas de gestión social” como han sido los llamados planes Araucanía⁷⁹. En estas propuestas el Estado chileno queda descubierto como el principal actor de la toma de decisiones, mientras que nuestro pueblo mapuche es reducido a un “sujeto de política social”, con algunas indicaciones discrecionales de espacios de maniobra, que no es otra cosa que una “pseudo-autonomía” que no deja de concebirnos como un recipiente pasivo.

Finalmente, lo que se presenta como “reconocimiento” o “ayuda”, termina por expresarse como mecanismos políticos de exclusión y control, lo que produce la percepción social estigmatizada

79 Ejemplo de esto puede verse en el caso del Programa Orígenes del período del expresidente Ricardo Lagos a inicios del 2000 y/o el Plan Impulsa del expresidente Sebastián Piñera durante su segundo mandato (2018-2022).

del mapuche como pueblo “atrasado”, “pobre” y “dependiente”. Millalén (2024) lo expresa claramente al hablar de la violencia que vehiculiza una mirada externa que luego se traduce en una acción concreta:

Los estándares que nos imponen y con los que nos miden son interesantes. Prácticamente, nos dicen que debemos vivir basándonos en categorizaciones preestablecidas en las que no hemos tenido ninguna incidencia. Pienso en aquellos que viven en *ruka* y que prácticamente serían considerados subdesarrollados basándonos solo en esa perspectiva. Esto crea una narrativa que posteriormente nos presenta como personas atrasadas dentro de los parámetros institucionales (p.112).

Aquí Millalén introduce nuevos elementos cruciales a la discusión, relacionados directamente con la colonización epistemológica que opera en la estigmatización de la pobreza. Al referir la imposición de “estándares” y “categorizaciones preestablecidas” desde donde son medidos los mapuche, en realidad está referenciando parámetros occidentales que han sido impuestos como universales y “objetivos”. Estos parámetros permean toda la visión de las teorías sociales respecto de cómo abordar las actuales condiciones del pueblo mapuche.

Esta es la colonización epistémica de la cual habla Tuhiwai-Smith (2016), que ha llevado a las y los trabajadores sociales –formados en la monoculturalidad que ya analizamos– a colocar en sus “fichas de evaluación”, sus informes sociales y sus diagnósticos, las diferentes entidades físicas y las prácticas inmateriales como indicadores de pobreza. La *ruka*, el hogar cultural tradicional mapuche, que para nosotros es un espacio sagrado, de conexión con la tierra y de transmisión de saberes, se convierte en un indicador de “vulnerabilidad” o “atraso”, una marca de la pobreza a ser “superada”.

Continuando con la idea del mapuche como “pueblo atrasado” respecto de la “sociedad desarrollada”, me parece necesario volver a Calfio (2024), quien desvela una paradoja: la narrativa de la pobreza económica que contrasta con la riqueza epistémica y cultural de

nuestro pueblo, una riqueza que el sistema colonial se niega a ver y valorar. Ella señala:

El asunto de la pobreza es impuesto, es cierto, pero es impuesto desde lo puramente económico. Sin embargo, cuando vas a verlo más de cerca, te das cuenta de que eso no es tan simple. Esas personas tienen una riqueza; son sabias. Viven en un territorio que han gestionado durante décadas, incluso en condiciones de total empobrecimiento y, aun así, encuentran una manera de sobrellevarlo, innovando a medida que generan aperturas hacia otro conocimiento (p.107).

Anteriormente, ya se ha dejado en claro que la pobreza en la cual se encuentra actualmente nuestro pueblo mapuche no es una pobreza natural, inherente a nuestra identidad, sino que ha sido impuesta de manera violenta por el sistema colonial y que, con el transcurso histórico del tiempo colonial que va generando un borrado de la memoria social, se ha ido entendiendo y normalizando como “natural”, legitimando así la intervención foránea. Pero Calfio introduce un contraste clave, una verdad que desmantela el estigma: mientras que la pobreza material ha sido impuesta, el pueblo mapuche posee una riqueza epistémica y cultural que desafía la narrativa generalizada de la pobreza. Una riqueza que se manifiesta en la sabiduría territorial y la capacidad de innovación para la subsistencia, definiendo desde esta amplitud, la pobreza como un concepto reducido.

Calfio evidencia este contraste a partir de la forma en que los mapuche hemos venido autogestionando históricamente nuestros territorios, incluso bajo las condiciones más adversas, y esto no es ajeno a lo que podemos observar en nuestras propias localidades. Por ejemplo, en la comuna de Galvarino, es de amplio conocimiento que hay familias que han vivido toda su vida en terrenos extremadamente reducidos, hablo de menos de una hectárea de tierra e incluso familias que viven en terrenos prestados por familiares, en contraposición a lo que significa vivir en una economía basada en la pequeña ganadería y/o agricultura.

A pesar de la precariedad territorial producto del despojo, hemos logrado subsistir y adaptarnos a los desafíos del tiempo actual, no desde una lógica de dependencia, sino desde la propia autonomía, desplegando, por ejemplo, dinámicas de cuidados de tierras o sistemas de mediería tanto de cultivo como de pequeña ganadería⁸⁰. En este sentido, nosotros, los mapuche, somos significados desde la perspectiva occidental como “pobres” y “atrasados”; Calfio nos reposiciona como personas sabias, portadoras de un conocimiento profundo y pertinente a la tierra.

Volviendo a Llaitul y Arrate (2012), los autores confrontan de manera directa el estigma que el colonialismo ha instalado sobre el pueblo mapuche y desvelan los entramados político-empresariales y la complicidad que perpetúan estas significaciones distorsionadas. Ellos dicen:

Nuestros enemigos son las forestales y los grandes latifundistas. Sin embargo, ellos, que son los verdaderos responsables de la expoliación y despojo de nuestro territorio, usan a su favor las disputas con parceleros para mostrar al mapuche como un enemigo de los pequeños propietarios y agricultores (p.293).

Para los autores, las dinámicas del poder colonial se expresan en una manipulación discursiva, una “burbuja comunicacional” o una “ingeniería social” que nos posiciona a los mapuche como enemigos de las personas que están en su misma condición de pobreza o marginalidad. Esta burbuja comunicacional inculca conflictos entre los mapuche y las personas no mapuche con las que conviven a diario, desviando la atención de los verdaderos autores de este fenómeno. Al mismo tiempo que genera conflictos intracomunitarios, exime a los grupos de poder –las forestales, los latifundistas, el Estado cómplice– de la responsabilidad del despojo y la estigmatización. Aquí, la pobreza se convierte en una herramienta para dividir y conquistar, y la estigmatización es el relato que justifica esa división.

80 Vale advertir que estos sistemas siempre son mecanismos de subsistencia y no subsana la precarización y el empobrecimiento donde nos han dejado.

Habiendo profundizado en la matriz colonial del despojo y sus efectos nocivos para la comprensión crítica y profunda de las problemáticas que suscita, Mercado-Catriñir (2024) focaliza la interpretación estigmatizante de la pobreza en el contexto del trabajo social, desvelando una desconexión fundamental entre la forma en que esta disciplina se relaciona con el pueblo mapuche y lo descontextualizado que resultan ser sus marcos teóricos, epistémicos y metodológicos para comprenderlos. Así ella menciona: “El trabajo social, en general, no se cuestionaba mucho el estigma de la pobreza (...) creo que esa interpretación de nuestra realidad y forma de vida fue algo que no ha logrado comprenderse del todo hasta la fecha” (p.61).

Aquí, Mercado-Catriñir señala que el trabajo social, al no reflexionar críticamente respecto de las narrativas coloniales de la pobreza —que la presentan como una falla individual o cultural, y no como una consecuencia del despojo—, interpreta de manera estigmatizada las formas tradicionales de vida mapuche. Así, la profesión se hace parte de la colonización epistémica, y la epistemología occidental, monocultural y funcionalista, actúa como la camisa de fuerza que toma como rehén los principios que, en teoría, fundamentan el trabajo social: la justicia social, el respeto a la diversidad, los derechos humanos.

De esta forma, el trabajo social no solo tiene una fuerte raigambre colonial, sino que, al mismo tiempo, queda reseteado como el “colono moderno” que piensa desde su centro las problemáticas del “otro”, sin considerar la perspectiva de éste, respecto de su propia realidad. Esta es la forma sutil, pero profunda, en que Latinoamérica recrea y vivifica a Europa en nuestra *Abiyala* (Keme, 2018), perpetuando la relación centro-periferia, colonizador-colonizado. Al automatizar sus respuestas y aplicar categorías externas, el trabajo social se convierte en un gestor de la pobreza colonial, así permuta su rol ético y político de profesión que despliega una acción transformadora.

En este sentido, es interesante y crucial lo que menciona Huenchucoy (2024) al señalar la falta de inclusión de la perspectiva de los propios mapuche respecto del análisis de su propia realidad:

Cuando se aborda la pobreza o la acción social desde la mirada del profesional o del interventor, pero no se incorpora la perspectiva del otro, esto crea una barrera que dificulta la comprensión del contexto territorial y de la historia del país (pp.146-147).

Continuando con la metáfora de la “camisa de fuerza”, pero desde lo que platea Huenchucuy, esta camisa de fuerza occidental aparece en la forma en que se aborda el fenómeno de la pobreza y se despliega la acción social profesional, la cual producto de la sobre-institucionalización y el currículum monocultural, crea una barrera infranqueable que obstaculiza la comprensión crítica y pertinente del contexto territorial, de la historia profunda del país y, sobre todo, de las luchas y resistencias de los pueblos originarios.

Todo el aparataje metodológico guarda una fidelidad ciega a este tipo de epistemología, cronificando una relación “intercultural” maqueteada por estándares unidireccionales y, por consiguiente, coactivos. La estigmatización del mapuche a partir de nuestra condición de pobreza es un pilar de esta estructura que permite que el trabajo social, con sus “buenas intenciones” y su “neutralidad” profesional, siga operando como un engranaje más de la maquinaria colonial.

Epu wiñol dungu

La imagen de mi *chaw* en el *lof* Lluqñentue, preguntando por más agua para sus animales y la siembra, y la respuesta automática de la trabajadora social —anclada en la “cantidad estipulada para el consumo por persona”— no fue un mero diálogo sobre un recurso limitado. Fue el escenario de un quiebre fundamental entre dos mundos; un recordatorio vívido de cómo una lógica occidental, lineal y fragmentada, choca frontalmente con la profunda interconexión de la vida en el *Wallmapu*.

Aquel momento, cargado de una incomprensión que trasciende lo verbal, se ha convertido en el lente a través del cual este capítulo ha desvelado las estructuras elementales del colonialismo epistémico.

co. Esta escena no es una anécdota aislada, sino la manifestación corpórea de cómo la formación y praxis del trabajo social chileno impactan de manera destructiva la relación con el pueblo mapuche. Lo que para la profesional era un cumplimiento administrativo del Decreto 41, para nosotros era una afrenta a la ontología del *che*, que no concibe su bienestar separado del bienestar de los animales y la tierra que habita.

En este contexto de sequía impuesta por el monocultivo forestal y de precariedad administrada por camiones aljibe, el objetivo central de este trabajo ha sido examinar la manera en que el fenómeno de la colonización influencia e informa una acción profesional colonizadora en el abordaje de las realidades mapuche. A través de este lente, nos propusimos denunciar cómo el trabajo social, lejos de ser un agente neutral de bienestar, suele operar como un dispositivo de asimilación que ignora la interdependencia sagrada entre el *che* y su entorno.

Este capítulo presenta, por tanto, la necesidad urgente de des-enmascarar las lógicas internas que perpetúan esta relación desigual, utilizando la experiencia del racionamiento hídrico en Galvarino como una metáfora dolorosa de la deshumanización profesional. Lo que buscamos no fue una crítica superficial, sino una inmersión en la matriz colonial que agenció a esa profesional para que, en lugar de empatía radical, ofreciera una amenaza administrativa a un anciano que solo intentaba proteger la vida en su territorio.

Los *nütram* revelaron cómo la sobreinstitucionalización emerge como un síntoma directo de la subordinación del trabajo social al Estado y al proyecto neocapitalista. La alineación acrítica de la profesión con las políticas estatales —gubernamentales— y las lógicas económicas extractivistas conduce a una acción profesional, funcionalista y carente de reflexión crítica. La respuesta automática de la trabajadora social frente a la complejidad de la necesidad de mis padres es un claro ejemplo de esta rigidez institucional que invisibiliza las formas propias de organización, de resolución de conflictos y de bienestar del pueblo mapuche, al mismo tiempo que internaliza la intervención estatal como el único marco legítimo de acción.

La praxis del trabajo social se ve así reducida a la mera administración de la pobreza y la gestión del conflicto social, sin atender

las causas estructurales y coloniales que perpetúan la precarización del pueblo mapuche. Esta instrumentalización funcional hace que la profesión sea cómplice no solo del extractivismo económico y territorial, sino también de un persistente extractivismo epistémico, al operar desde parámetros impuestos por el mismo Estado opresor.

En nuestras propias experiencias y en los relatos de nuestros colegas, el currículum universitario y la educación formal monocultural se erigen como potentes mecanismos de reproducción del colonialismo académico. La segregación territorial en el acceso a la educación media, que obliga a la migración y al desarraigo, sumada a la sistemática invisibilización de la identidad, cosmovisión y lengua mapuche en los currículos, genera una fractura profunda. La persistente ausencia de sabidurías indígenas, particularmente del mapuche *kimün*, en la formación universitaria, perpetúa un “bloqueo epistemológico”.

Este bloqueo limita drásticamente la capacidad de las y los profesionales para desarrollar una praxis intercultural crítica y pertinente, como la que hubiera permitido a mi colega comprender la interdependencia del agua para el *lof*. La universidad, al funcionar como un dispositivo de asimilación, fuerza a los estudiantes mapuche a adaptarse a marcos epistémicos ajenos a su cosmovisión, negando la validez de su propio conocimiento y reduciéndolo a una “cultura” folclórica en lugar de reconocerlo como un sistema de conocimiento vivo y transformador. Así, el trabajo social continúa operando desde parámetros eurocéntricos, restringiendo cualquier posibilidad de una praxis anticolonial

Finalmente, nuestros *nütram* nos llevaron a comprender cómo el despojo territorial, histórico y continuo se entrelaza de manera inseparable con una arraigada estigmatización del mapuche como pobre. Hemos demostrado que la pobreza del pueblo mapuche no es un fenómeno natural ni cultural, sino una consecuencia directa y violenta del colonialismo de asentamiento, donde el Estado ha jugado un rol activo y sostenido en la expulsión de las comunidades de sus territorios ancestrales. La necesidad de agua para mis padres, que viven en una tierra que históricamente fue próspera, es un ejemplo de esta precariedad impuesta.

Sin embargo, la narrativa dominante ha construido la imagen del mapuche como un sujeto “pobre” y “atrasado”, lo cual se utiliza para justificar su gestión política desde lógicas asistencialistas, en lugar de reconocer su derecho inalienable a la autodeterminación y restitución territorial. El Estado y sus dispositivos disciplinarios, como el trabajo social, han logrado convertir el despojo —una cuestión política y de justicia histórica— en una mera cuestión administrativa, despolitizando la lucha territorial mapuche y reduciéndola a una problemática social de pobreza y exclusión gestionable. La falta de cuestionamiento crítico por parte del trabajo social de estas narrativas coloniales perpetúa una comprensión estigmatizada de las formas de vida mapuche y obstaculiza, de raíz, una acción profesional descolonizadora.

Conclusión

La formación en el trabajo social es también adiestramiento en una lengua que nos obliga a nombrar la dignidad humana mientras se ejecuta el borramiento de nuestra historia. Nos criamos en diversos *lof*, luego estudiamos y nos titulamos en el centro de una paradoja, mientras las aulas se llenan de retórica sobre la justicia social y el bienestar, nosotros, los pueblos indígenas, y en específico como mapuche, no figuramos en ninguna de esas definiciones; nuestra historia sigue siendo el vacío legal, el silencio en el currículum, la página arrancada del “archivo cultural” del Estado y de las universidades. Esta investigación, por tanto, no ha sido un ejercicio académico de distanciamiento, sino un retorno forzado hacia nuestra propia persona, como cuerpos que fueron educados para ser funcionarios de su propio despojo. Desde la falsedad de esos conceptos universales que nos prometen derechos mientras nos quitan el territorio, la lengua, la historia.

Desde la entrada a este recorrido analítico, la impronta del colonialismo aparece como la nota inevitable del pentagrama. No como un fantasma difuso que se desvanece con el paso del tiempo, tampoco como una disonancia que quiebra la armonía o rompe las notas, sino como una fuerza viva y operante, una matriz profunda que sigue cincelandos, con herramientas afiladas y a menudo invisibles, la forma misma en que el trabajo social se concibe y se ejerce en el *Wallmapu*, la tierra que desde tiempos ancestrales nos da derecho a la vida. El colonialismo en el trabajo social es una verdad que no se puede esquivar, una constatación que se erige con una solidez casi pétreas de la evidencia que hemos ido desentrañando, capítulo a capítulo, el colonialismo resuena como el elemento fundante del estatuto de ciencia del trabajo social en Chile.

Hemos visto cómo esta nota se coagula en las estructuras formativas, que, por una parte, enseñan y, por otra, proyectan lógicas de dominación, susurrando, casi imperceptiblemente, las melodías del poder hegemónico. Hemos palpado cómo las intervenciones, supuestamente benefactoras, se transforman en hilos invisibles que perpetúan la desposesión, el despojo territorial, la marginalización⁸¹. Y cómo, en el crisol de las representaciones culturales de la profesión, el *che* es estigmatizado, encasillado, reducido a una caricatura individualizada y con orfandad de tierra. Esta verdad ineludible nos interpela con la urgencia de una respuesta que desborde la mera queja, que nos empuje a la ardua pero indispensable tarea de gestar una praxis radicalmente diferente. Una praxis que no se conforme con remiendos, sino que se erija sobre una base epistemológica descolonizada, que, en su esencia más profunda, rescate al *che* de esa otra reducción engañosa: la del “sujeto de intervención”, la del “usuario”, la del “cliente”, la del “paciente”, la del “sujeto informante”, para devolverle su plena condición de persona, autónoma, digna, tejedor(a) de su propio destino y depositario de un saber milenario.

Los análisis han desvelado, con una contundencia que duele, cómo el conocimiento occidental, desde su violenta irrupción en nuestra *Abiayala*, desplegó un cerco, imponiéndose como el único horizonte de verdad posible. Bajo esta matriz epistemológica, las ciencias sociales han operado con una pretensión de universalidad que, en la crudeza de la realidad, solo ha servido para modelar el pensamiento, las instituciones y la acción profesional con la falaz promesa de un “progreso” que solo un puñado privilegiado puede siquiera vislumbrar. La historia disciplinar del trabajo social chileno, lamentablemente, no ha sido una excepción; muy al contrario, ha sido un actor fundamental en este proceso de colonización del conocimiento, pues desde el silencio político de la llamada “intervención social” alimenta los *software* de los programas y les provee fundamento funcional al algoritmo.

81 Esto también implica despojo de cuerpos. Por ejemplo, los múltiples casos de los niños que son derivados a programas como lo fue el sistema Mejor Niñez o, más antiguamente, ex-SENAME, las personas que son derivadas a los psiquiatras y psiquiátricos. Además, del despojo y robo de niños durante la dictadura, donde las y los trabajadores sociales jugaron un rol esencial.

Pensemos, en el momento de su origen, en una disciplina que emerge en el Chile convulso, donde el Estado ya había consolidado la anexión y militarización del territorio mapuche a su geopolítica nacional. Su configuración fundacional, sin embargo, se gestó desde la modernidad eurocéntrica, absorta en los ideales del liberalismo decimonónico y la racionalidad instrumental. Lo que se observa es una escisión deliberada y violenta de los saberes y prácticas milenarias situados en los territorios. Una negación explícita de la riqueza ontológica y epistémica que aquí latía y aún late. Las huellas de este colonialismo epistémico no son vestigios sepultados por el tiempo; configuran la propia antropología de las ciencias sociales en Chile, y se ven con meridiana claridad en las estructuras burocráticas de las universidades, en el diseño impositivo de las políticas públicas y en la instrumentalidad de las intervenciones sociales. Incluso bajo una supuesta “mirada regionalista” que evoca la descentralización como un guiño a lo territorial, en realidad reproducen con aún más fuerza la dominación, porque la esencia de la matriz colonial no ha sido alterada.

Este entramado ha condicionado la función educativa de la disciplina. ¡En este sentido, hay que decirlo! La academia no ha formado trabajadores y trabajadoras sociales para desentrañar las estructuras profundas del despojo territorial, sino para administrar sus dolorosas consecuencias. Lo ha hecho a través de un currículum monocultural que no es neutral, sino que opera como un dispositivo de reproducción de la hegemonía occidental, imponiendo políticas sociales descontextualizadas que ignoran la autodeterminación y autonomía de los pueblos indígenas y como afirma el antropólogo e historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot (2017), silencian nuestro pasado. Las corrientes que se autodenominan “críticas” dentro de este marco, aunque denuncien el capitalismo o la desigualdad, a menudo exhiben una limitación crítica profunda: rara vez cuestionan el colonialismo estructural que subyace a la propia disciplina.

Así, mientras sus teóricos se debaten sólo entre filósofos como Marx (2010), Foucault o Gadamer (1990), entre otros, la colonialidad permanece inmutable, solidificando un sistema que reduce la intervención social a una gestión técnica de la pobreza, ciego a las historias de despojo y violencia epistémica que la engendran⁸².

82 Marx, por ejemplo, habla de la violencia como método del capitalismo, pero no pro-

El trabajo social en el país, desde sus orígenes, se ha moldeado por marcos teóricos y metodológicos que provienen de tradiciones filosóficas europeas. Y en su afán de un supuesto “desligamiento” de esta herencia europea, abrazó acríticamente las tradiciones sociológicas norteamericanas, obviando una reflexión sobre la raíz colonial de ambas. Esta elección de conocimientos ajenos al territorio, aun cuando fue un esfuerzo disciplinario necesario de reconocimiento, también es necesario destacar que no escapó a una imposición estructural de formas de intervención que, sistemáticamente, desconocen, minimizan o subordinan otros sistemas de conocimiento. Las diversas posiciones epistémicas internas del trabajo social —lo sistémico frente a lo positivista, lo estructural frente a lo fenomenológico, lo hermenéutico frente a lo funcionalista— son, en última instancia, disputas internas dentro de un mismo marco epistémico colonial que no han desafiado la estructura de poder montada sobre los pueblos indígenas, porque todas (somera excepción de la teoría crítica de Marx) han operado dentro de los límites de la racionalidad moderna occidental. Son variaciones de un mismo modelo que ha excluido, con obstinación, otras formas de entender y ejercer el trabajo social.

Esta herencia filosófica disciplinar ha restringido drásticamente la posibilidad de un trabajo social crítico en clave descolonial e intercultural y, más radicalmente, de un trabajo social indígena, obstaculizando el reconocimiento de los saberes originarios como sistemas de conocimiento autónomos y válidos. En la práctica, esto ha significado que los programas de intervención y las políticas públicas en Chile por ejemplo los llamados “Planes Araucanía” entre los cuales podemos hablar del Plan Impulsa del segundo gobierno del expresidente Sebastián Piñera o el Programa Orígenes de inicios de los años 2000 bajo el gobierno del expresidente Ricardo Lagos, continúan reproduciendo una mirada colonial sobre los pueblos originarios, reduciéndolos a “minorías” y encarcelándolos en la etiqueta de “grupos vulnerables” que requieren asistencia. La acción asistencial que no reflexiona sobre su propia naturaleza se torna en asistencia-

blematiza el racismo como elemento fundante de ese origen capitalista. Michael Foucault (1992; 2006) estudia la genealogía del poder en Europa y luego, también problematiza la biopolítica, pero no refiere que estos cuadros disciplinarios fueron probados en territorios colonizados. Y, en el caso de Gadamer (1990), refiere que la verdad emerge junto al otro, pero no problematiza la condición de desigualdad histórica y política que condicionan la posibilidad de habla de ese otro.

lismo puro, desde donde la posibilidad de reconocer a los pueblos originarios como agentes de conocimiento termina por configurar al indígena solo como “sujeto de intervención”, neutralizando de raíz la autodeterminación de los pueblos.

En el *Wallmapu*, esta historia adquiere un matiz aún más doloroso y violento. Aquí, la tierra no es un mero recurso a explotar, sino un tejido vivo pulsante, donde habita la memoria (in)material de nosotros; su gente, donde se entrelazan otros *dungu* (cosmovisiones, relatos, formas de ser) creando y recreando un mundo paralelo, donde se forjan las identidades y los futuros de quienes no nacen *wingka*, de quienes no nacen chilenos. Pero este territorio, el “*Wallmapu* profundo”, con su inconmensurable riqueza epistémica y ontológica, ha sido sistemáticamente despreciado y violentado por el trabajo social chileno.

No se trata de una mera exclusión discursiva o una omisión académica; esta exclusión sistemática del mapuche *kimiin* se evidencia en la escasa o nula consideración de los textos de referencia mapuche en los programas de formación, en la ausencia del *kimiin* en los diseños metodológicos, y en la impermeabilidad de las estructuras institucionales. En un sentido alegórico que raya en lo macabro, la presencia del *Wallmapu* en la formación del trabajo social es, paradójicamente, una presencia en forma de ausencia: teóricamente ignorada, silenciada, borrada; pero materialmente asediada, sin tregua. Este asedio no es abstracto; es el despojo territorial continuo y la criminalización sistemática del pueblo mapuche, una operación colonial despiadada que lo condena a la pobreza estructural y a la estigmatización social como estrategia de control.

En este sentido, la producción de estadísticas opera como una herramienta del Estado, ya que sus números no solo “apoyan el *statu quo* de la posición subordinada de los indígenas” (Walter y Andersen, 2013, p. 90), sino que también “racionalizan nuestro despojo, marginación e incluso nuestro derecho a ser indígenas” (Walter, 2016, p.83), permitiendo que la realidad de los pueblos indígenas no sea cuestionada en el discurso público y político. Así las cosas, el algoritmo sigue acrecentándose y no hay dato que lo revierta.

La instrumentalidad que ha caracterizado al trabajo social en su primer centenario (1925-2025) se enfrenta al dilema de seguir repro-

duciendo estas lógicas coloniales o abrirse a la posibilidad de repolitizar las nuevas generaciones para repensarse desde otras perspectivas plurales y territoriales. Por consiguiente, la vigorosa emergencia de una conciencia identitaria revitalizada y la tenaz construcción de un territorio epistémico propio por parte del pueblo mapuche irradian un camino de resistencia que exige una refundación profunda de la profesión desde una epistemología que se niega a enajenarse del contexto, una epistemología que encarna la justicia para nosotros mismos los mapuche y los pueblos originarios, una epistemología autónoma que permite repensar la praxis profesional desde una hermenéutica de la tierra que lenguajea, orienta y articula una forma sustantiva de habitar el plantea, reflexionar sobre la vida y actuar en ella. Desde una hermenéutica de nuestro *mapu* que nos invita a abandonar ese estéril ánimo de situar la profesión a la misma altura científica que otras disciplinas de las ciencias sociales para volver a retomar el compromiso inconfundible, no transferible e irremplazable con las personas, damos paso al TOMO II de esta investigación.

Glosario

Admapu: Sistema filosófico mapuche de autorregulación, que nos enseña a habitar el territorio y vivir conforme a las reglas de la naturaleza.

Admogen: forma de ser mapuche

Ankamapu: tierra del medio, se ha traducido comúnmente como el lugar del aire que respiramos, pero aquí lo referimos como una de las dimensiones del kimün.

Chaw: Padre (puede ser biológico o de crianza).

Che: Persona

Chedki: abuelo materno

Chengen: Persona que se reconoce como tal, es decir, como mapuche en tanto conciencia de sí mismo que lo lleva a practicar los valores del che (persona).

Chuchu: Abuela materna

Domo: mujer

Dungu: En primera instancia se puede definir como ruido, hablas de la naturaleza que se pueden percibir, se pueden oír. De ahí que se les traduzca también como tema, asunto.

Dungun: Palabras que se derivan de los dungu. O lo que podemos hablar de lo que escuchamos o vivenciamos.

Epu troy: Segunda parte

Feyentun: Creencia espiritual mapuche

Folil: Significa raíz, y se usa metafóricamente para referirse al origen familiar. La metáfora de la familia mapuche es que cada persona

tiene 4 folio y cada una de ellas son las abuelas y abuelos maternos y paternos.

Füta: Grande

Inarrumen: Observación de forma detallada de algo, de sí mismo o de alguna experiencia. De ahí que también se vincule con la reflexión.

inche tati: afirmar “yo soy” o, “soy yo”.

Inkatu: Ritual de solicitud de ayuda para la realización de un determinado trabajo o actividad.

Inkatufe: refiere al rol que asume la persona cuando solicita ayuda (persona que pide ayuda).

Itrofillmongen: Todas las vidas, perspectiva cosmocéntrica de habitar el mundo.

Ka: Partícula o fonema homologable al conector “Y” de la lengua castellana.

Kalkuche: Persona bruja (aunque no es una buena traducción).

Kayu troy: Sexta parte

Kechu troy: Quinta parte

Kelluwün: Ayuda, reciprocidad. En este trabajo es planteado como un sistema axiológico de relaciones humanas.

Kimche: Persona sabia, generalmente asociado a personas ancianas.

Kimün: Es una palabra muy amplia, abarca todo lo que refiere al saber, la epistemología, el conocimiento, la sabiduría.

Kiñe troy: Primera parte

Kiñeke che feyentukey ta feichi dungu: Frase que se traduce como “algunos creen ese tipo de cosas”.

Küdaw: Trabajo o actividad laboriosa.

Kuifikeche: Personas mayores o ancianas. Pueden referir a generaciones que aún viven o que han fallecido.

Kuifikecheyem: Personas antiguas ya fallecidas, o personas que habitan nuestro atrás.

Kuimi: Trance del o la machi (aunque esta traducción no es muy idónea).

Küla troy: Tercera parte

Kultrung: Instrumento tipo “tambor” que representa el cosmo y se utiliza en todas ceremonias o rituales. También es un instrumento que debe ser usado por todas las personas que tengan pelon, don o sabiduría entregada por la naturaleza para el ejercicio de algún oficio.

Küme felen: refiere al “estado” de sentirse bien.

Küme: bueno, bien (estado de estar, percibir o sentirse bien o que algo está bueno).

Kümeche: persona buena, bondadosa, confiable.

Kuñifal: persona que presenta orfandad materna, paterna o de ambos.

Küpalme: También dicho como küpan o küpal. Refiere al linaje de la ascendencia familiar. Es el mundo social que se viene transmitiendo de generación en generación en las familias.

Kürrüf: Viento

Kütral: Fuego, fogón.

Kutran: Enfermedad

Lafken: Mar

Lamngen: Hermana/o (se dice entre mujeres, de un hombre hacia una mujer y viceversa, no se dice entre hombres).

Lawen: Hierba o planta medicinal.

Lepün: Espacio extra hogar, comúnmente significado como patio, pero que para los mapuche es una extensión más del hogar.

Lladkün: Pena o sentimiento de pesar.

Lof: Espacio territorial y sociopolítico mapuche conformado por familias de troncos comunes.

Lofche: Personas que viven en el lof (comunidad).

Longko: Significa cabeza, también se le dice longko a la autoridad mayor de un lof (comunidad).

Machi: Persona que posee pelon para la sanación de enfermedades físicas como espirituales. De ahí su actual denominación como médicos(as).

Malle: Tío por línea paterna

Mapu: Refiere al territorio mapuche. También refiere a ese mundo experiencial que constituye el atrás de cada persona y lo moldea como che (persona).

Mapuchengen: persona en sentido integral.

Meli troy: cuarta parte

Minchemapu: tierra de abajo, se ha traducido comúnmente como lo subterráneo, pero aquí lo referimos como una de las dimensiones del kimün.

Mingako: Trabajo colectivo de sembrado o cosecha de cereales como el trigo.

Mongen: Vida, forma o modo de habitar el territorio, orientado por el kimün.

Nagmapu: superficie territorial.

Newen: fuerza vitalidad, a veces también traducido como energía, vibración.

Ngen mapu: dimensión espiritual que es parte intrínseca del linaje de un *che*.

Ngen: Espíritu dueño.

Ngenpin: Persona que posee el don del decir “dueños del decir o de la palabra”. También es un rol que se ejerce como autoridad ancestral en algunos *fiitalmapu*.

Ngillatun: Ceremonia o “ritual” mapuche donde las personas junto a su familia y comunidad rinden cuenta al futa newen (fuerza principal), asumiendo compromisos de respetarla y habitarla conforme al admapu; sistema de regulación y en reciprocidad le piden más vida, alimento y salud para la familia. Este ritual se realiza en un lugar y su carácter constituye una representación terrena del cosmos.

Ngülam: consejo, orientación, guía ética transmitido mediante el *nütram*.

Ngünezuum: pensar por sí mismo, puede traducirse como el acto de reflexionar interiormente.

Nütram: conversar o acto de hacer o crear conversación.

Ñaña: refiere a “amiga” o “señora”.

Ñuke: madre (biológica o de crianza).

Papai: palabra para referirse con respeto y cariño a una mujer anciana, puede traducirse como “mamita”.

Pentukun: El *pentukun* es un tipo de saludo ceremonial que se hacen en actividades de alta connotación cultural, en este sentido, en el presente texto se utiliza como presentación o introducción.

Peñi: Hermano (dicho solo entre hombres).

Perrimontu: Enfermedad mapuche, dada por diferentes causas, una de ellas es “chocar” con energías o transgredir un espacio.

Pewma: Sueño especiales, no cualquier sueño.

Pichiche: niño, niña, persona pequeña en cuanto a años de vida.

Pichikeche: Es una palabra plural que refiere a niñas y niños (infancia).

Pu: una de las partículas pluralizadora del mapudungun.

Puel: lugar por donde sale el sol. Ñanculef (2016) lo define como nuestro origen, el lugar donde fuimos dejados.

Püllü: Espíritu

Pünontuchefe: Persona que sigue rastros, comúnmente se les dicen “rastreros” o “rastreadores”.

Puñeñelchefe: Persona que se especializa en partos.

Rakiduum: Refiere pensamiento. Raki: contar, Duam: hacer, crear, diligencia.

Ramtukan: Pregunta o acción de preguntar.

Regle troy: Séptima parte

Rekuluwün: acción de apoyarse en otra persona. ritual de contenerse, contener a alguien o sentirse contenido.

Reñma: familia, aunque para algunos autores como José Quidel no es una traducción muy idónea.

Reñmawen: Familia a partir de las relaciones sociales del cual una persona se siente parte.

Ruka: Casa-hogar mapuche orientada por el mapuche kimün.

Trawün: Reunión tradicional mapuche.

Treng treng: Esta palabra refiere a determinados cerros.

Tukuluwün: vestimenta “tradicional” mapuche.

Tuwün: Territorio de procedencia, lugar donde se interioriza el ad-mapu y lo constituye como chengen.

Ülkantun: cantar, o acto de expresar ideas o sentimientos melódicamente.

Wallmapu: Refiere a la tierra circundante, se le traduce también como universo, mundo o país mapuche.

Wallontu: circundante, alrededor, todo lo que nos rodea.

Warriache: gente de ciudad, mapuche que han hecho su vida en la ciudad.

Weda newen: fuerza negativa. En el mundo mapuche, todo es dual, en este caso cuando solo se habla de un extremo sin el otro, hay desequilibrio: esto sería el weda newen. No refiere a lo bueno y lo malo en el sentido occidental.

Weichafe: persona que lucha o se dedica a la lucha. En el mundo mapuche este acto o acción se asume como rol ancestral y se ejerce en momentos de resistencia.

Wekeche: juventud, personas jóvenes.

Wenumapu: tierra de arriba, se ha traducido comúnmente como cielo, pero aquí lo referimos como una de las dimensiones del kimün.

Werken: Mensajera(o).

Wingka doy kimni: frase que se traduce “el wingka sabe más”.

Wingka: Es un concepto polisémico y que ha ganado otros significados con el devenir histórico, una primera definición refiere a las personas no mapuche, pero que a la vez habitan el territorio mapu-

che (chilenas/os) sin embargo, el wingka en un sentido más amplio también significa, un mundo foráneo que se ha instalado en el territorio mapuche y ha echado raíces que afectan la vida mapuche.

Wiñol tripantü: año nuevo mapuche o nueva salida del sol.

Wiñol: Giro, círculo, vuelta.

Witran: visita.

Referencias bibliográficas

- Aguayo, C. (2007). *Las Profesiones Modernas. Dilemas del conocimiento y el poder. Un análisis para y desde el Trabajo Social*. Editorial Espacio.
- Aguilar, Y. (2017). Algunos apuntes sobre la identidad indígena. Revista Universidad Nacional. Disponible en: <https://bit.ly/4qbfeSe>
- Aillapán, L. (1995). Una mirada mapuche a la educación chilena. Revista Pentukun (3) (p.73-75)
- Alvarado-Lincopi, C., y Antileo, E. (2022). *Graficas mapuche. Visualidades de un movimiento 1935-2018*. Valparaíso. Veranadas Ediciones.
- Álvarez, I (2025). El surgimiento de las visitadoras sociales en Chile 1925-1940: Memoria histórica de ideología y utopía. Propuestas Críticas en Trabajo Social Critical Proposals in Social Work, 5 (9), 89-107. DOI: 10.5354/2735-6620.2025 76508.
- Ancán, J., Calfio, M. (1998). El Retorno al País Mapuche. Reflexiones Preliminares para una Utopía por Construir. In III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile AG. <https://bit.ly/4skname>
- Ankcán, J. (2007). Retransitando la Huella de Pascual Coña. En Contreras-Painemal, C. (Ed.) *Actas del primer congreso internacional de historia mapuche*. (pp.77-92). Ñuke Mapuförlaget.
- Antilao-Carilao, E. (2016). *Pueblos originarios: su incorporación temática en la formación académica de las escuelas de trabajo social: un estudio cualitativo interpretativo en las universidades de la región metropolitana*. Tesis para optar al grado de Magíster en Acción Social en Escenarios Latinoamericanos Complejos: Visiones Multidisciplinarias, Universidad Central de Chile.
- Antilao-Carilao, E. (2021). Epu püllü y la niña Carmela. En Cayupán, C. (Ed.) *Ontología mapuche: El piam como origen del conocimiento*. (pp. 301-303). Ediciones Weftuy.
- Antilao-Carilao, E. (2024a). *Wirrar pu trabajadoras ka trabajadores socia-*

les mapuche wallmapu mu. El grito de trabajadoras y trabajadores sociales mapuche desde nuestro mundo-territorio (pp. 95-110). Ediciones UC Temuco.

Antilao-Carilao, E. (2024b). Crítica a la Epistemología y Metodología Occidental en el Trabajo Social en Contextos Interculturales pp.29-37. En Díaz-Crovetto., Cardenaz, C., y Cea. (Eds.) ANUARIO DE POSGRADO N° 1 Escuela de Posgrado Vicerrectoría de Investigación y Posgrado Universidad Católica de Temuco.

Antilao-Carilao, E., Vivero, L., y Carrillo, G. (2025). Repensar el mundo desde un mapudigma: La construcción sociocultural de la realidad desde el mapuche kimün. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (48), 161-177. <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2025.n48-09>

Antilao-Carilao, E., y Bautista, L. (2025). El Mingako y la Milpa como metodologías de investigación para el trabajo social y la gestión intercultural. *Izquierdas*, 54, 1-19. <http://dx.doi.org/10.4067/s0718-50492025000100216>

Antileo, E. Cárcamo-Huechante, L. Calfio M., y Huinca-Piutrin. (2015) *Awükan ka kuxankan zugu wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*. Temuco. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche. https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/wp-content/uploads/2017/05/530100_a0ebc11c30e8433e-828df3145bcc4d68.pdf

Antileo, E., y Alvarado-Lincopi, C. (2024) *Prosa política mapuche Selección de textos del movimiento en Ngulu Mapu 1959-1979*. Valparaíso. Veranadas Ediciones.

Antimil, J. (2015) Pu püchi kona. La vida de niñas y niños alquilados en el Gülu Mapu. Antileo, E. Cárcamo-Huechante, L. Calfio, M., y Huinca-Piutrin (Eds.) *Awükan ka kuxankan zugu wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*. Temuco. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

Araya, R. (2025) Leo Cordemans: aportes para la consolidación del modelo académico de la primera Escuela de Servicio Social en Chile. En Iturrieta, S. Colín, C., y Ketterer, L. (Eds.). 100 años de trabajo social en Chile: Tejiendo saberes para transformar futuros, pp.57-73. Ediciones Ariadna.

Astorga, L., y Burschel, H. (2019) *Chile necesita un nuevo modelo forestal. Ante los desafíos climáticos, sociales y ambientales*. Santiago. LOM Ediciones.

Aylwin, J. (2001). El Derecho de los Pueblos Indígenas a la tierra y al Territorio en. *Harvard Human Rights Journal*, 33, 1-35.

- Bautista, L., Antilao-Carilao, E. (2025). Chanekoh y Ngen: epistemes Nahua y Mapuche para la descolonización de la educación intercultural en México y el trabajo social en Chile. *Momboy* (24), 324-338. <https://doi.org/10.70219/mby-242025-403>
- Bengoa, J. (1990) *Haciendas y campesinos. Historia social de la agricultura chilena*. Tomo II. Santiago. Ediciones Sur.
- Bermúdez, C (2025). Sistematización de experiencias en Trabajo Social: Práctica y construcción de conocimiento desde una perspectiva histórica. *Propuestas Críticas en Trabajo Social Critical Proposals in Social Work*, 5 (9), 65-88. DOI: 10.5354/2735-6620.2025 77004.
- Brito, S. Comelin, A., y Peñafiel, L. (2025). Profesionales de la escuela Alejandro del Río: Patrimonio vivo y Memoria del trabajo social chileno. *CUHSO (Temuco)*, 35. <http://dx.doi.org/10.7770/cuhso-v35n1-art898>
- Calfio, M. (2019). Yafüluwayiñ Mapucheke pu zomo. Mongelechi newentun siglo XIX ka XX “yafuayin” Mujeres mapuche. resistencia viva en los siglos XIX y XX. En Marimán, P., Nahuelquir, F., Millalén, J., Calfio, M., y Levil, R. (2019). *¡Allküitunge, wingka! ¡Ka kiñechil: ensayos sobre historias mapuche* (Primera edición). Ediciones Comunidad de Historia Mapuche: Corporación Centro de Estudios e Investigaciones Mapuche.
- Calfio, M. (2024). Todas y todos debemos intentar encontrar las señales y reconstruir lo que nos quitaron, lo que quisieron borrar a través del genocidio. En Antilao-Carilao, E (Comp.), *Wirrar pu trabajadoras ka trabajadores sociales mapuche wallmapu mu. El grito de trabajadoras y trabajadores sociales mapuche desde nuestro mundo-territorio* (pp. 95-110). Ediciones UC Temuco.
- Calfio, M. y Jiménez, R. (1996) *Juventud mapuche urbana: un acercamiento a la configuración de su identidad étnica*. Tesis para optar al título de Asistente Social. Santiago. Universidad Tecnológica Metropolitana.
- Castañeda, P., y Salamé, A. (2016). A 90 años de la creación de la primera escuela de trabajo social en Chile y de Latinoamérica por el Dr. Alejandro del Río. *Revista médica de Chile*, 143(3), 403-404.
- Castañeda, P., y Salamé, A. (2025a). Alegorías del tiempo en el centenario del trabajo social chileno. *CUHSO (Temuco)*, 35.
- Castañeda, P., y Salamé, A. (2025b). Sistematización de la trayectoria profesional de Trabajo Social Rural en el agro chileno 1925-2025. En Castañeda et al. (edts.). *Trabajo social rural y en zonas extremas. Sistematización de experiencias y reflexiones desde el Chile profundo*. Ediciones Ariadna.

- Castañeda, P., y Salamé, A. M. (2015). A 90 años de la creación de la primera Escuela de Trabajo Social en Chile y Latinoamérica, por el Dr. Alejandro del Río. *Revista médica de Chile*, 143(3), 403-404.
- Chilisa, B. (2012). *Indigenous Research Methodologies*. California. SAGE Publications Ltd.
- Comelin, A. Brito, S. Godoy, W. Rojas, P. Lizana, R. (2025). Historia y memoria del trabajo social chileno desde las voces de precursoras que estudiaron en la escuela Alejandro del Río: Patrimonio vivo de la disciplina/profesión. En Brito, et al. (2025). *Ruta de la memoria a 100 años de ts latinoamericano: Cartografiando cimientos y proyectando perspectivas*. Ediciones Aun Creemos en los Sueños.
- Contreras, L. (2016). Saqueo y despojo en gulumapu: El caso de Galvarino. Del eufemismo de la pacificación de la Araucanía a las leyes neoliberales. Memoria para optar al título profesional de periodista. Categoría: Reportaje periodístico. <https://bit.ly/3MLq9DM>
- Coordinadora Arauco Malleco. (2022). *Chem ka rakiduum. Pensamiento y acción de la CAM*. Coordinadora Arauco Malleco.
- Correa, M. (2010) *Las razones del illkun/enojo. Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*. Santiago. LOM Ediciones.
- Correa, M. (2021). *La Historia del Despojo. El origen de la propiedad particular en el territorio mapuche*. Santiago, Pehuén Ediciones
- Correa, M. Molina, R., y Yáñez, N. (2005) *La reforma agraria y las tierras mapuches. Chile 1962-1975*. Santiago, Lom.
- Cortés-Mansilla, R. (2025) Genealogía del Trabajo Social. Lo dicho y No dicho en la formación originaria en Chile. CUHSO (Temuco), 35.
- Cortés-Mansilla, R. (2025). Repensar y subvertir el informe social. Perspectivas y claves contemporáneas para el trabajo social. Ediciones Ariadna.
- Coulthard, G. (2014). *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Course, M. (2017). *Mapuche ñi mongen. Persona y sociedad en la vida mapuche rural*. Santiago. Editorial Pehuén.
- Cuevas, H., y Groser, G. (2021). ¿Transformaciones en la estrategia comunicacional de las empresas forestales o un nuevo “nuevo

- espíritu” del capitalismo forestal? Un análisis crítico del discurso de Empresas Arauco y CMPC frente a los cuestionamientos sociales y ambientales (2003-3018). En Alister, C. Cuadra, X. Julian-Vejar, D. Pantel, B., y Ponce, C. (Edts.) *Cuestionamientos al modelo extractivista neoliberal desde el sur: Capitalismo, territorios y resistencias*. (pp. 495-527) Ariadna Ediciones.
- Cumes, A. (2014). Cumes, A. (2014). La “India” como “Sirvienta”: Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/dctes?codigo=381841>
- Cumes, A. (2018). La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo. Prácticas otras de conocimiento (s), En Leyva Solano, Xochitl, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval et al. (2018 [2015]). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (Tomo I). México, 135-158. Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, CLACSO, 3 tomos.
- Curiel, O. (2014). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En I. Mendia Azkue, M. Luxán, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion y J. Azpiazu Carballo (Eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. UPV/EHU.
- Curivil, R. (2007). *La fuerza de la religión de la tierra: una herencia de nuestros antepasados* (1a. ed.). Ediciones UCSH.
- Cuyul, A. (2024). Dedicarme a la salud pública desde el trabajo social sintetizaba mi experiencia de vida. En E. Antilao-Carilao (Comp.), *Wirrar pu trabajadoras ka trabajadores sociales mapuche wallmapu mu. El grito de trabajadoras y trabajadores sociales mapuche desde nuestro mundo-territorio* (pp. 205-221). Ediciones UC Temuco.
- Da Costa, P. (2024). *Gobernar la pobreza. Biopolítica, sistemas de información social y gubernamentalidad neoliberal*. En Vecinday (coord.). *Guardianes digitales: sistema de información y protección social*. (pp. 61-89). Ediciones Tres Huellas.
- Decreto 41. Reglamento sobre condiciones sanitarias para la provisión de agua potable mediante el uso de camiones aljibe.
- Delgado-Reinao R., y Zagal, T. (2020). *Presencia de elementos interculturales en el currículum educativo de Enseñanza Media desde la percepción de los adolescentes mapuche de los establecimientos de las comunas de Alto Biobío y de Cañete*. Tesis para optar al título profesional de Trabajador/a Social. Universidad de Concepción [documento inédito].
- Deloria, V. (1975) Los antropólogos y otros amigos. En Deloria, V., y Valentí, H. (eds.). *El general Custer murió por vuestros pecados: un*

- manifesto indio*. (pp. 91-114) Barcelona. Barral Editores,
- Dietz, G. (2024). Metodologías colaborativas como apuestas descolonizadoras en universidades interculturales. En Arias, A. Castañeda, M., y Torres, J. (Coords.) *¿es posible descolonizar la universidad? Diálogos para pensar la praxis docente en la Universidad Intercultural de Chiapas*.
- Duarte, C. (2013) Procesos de construcción del trabajo social en Chile. De historia, feminización, feminismos y ciencias. *Revista Eleuthera*, 8.
- Fanon, F. (1952). *Piel negra, máscaras blancas*. Ediciones Akal.
- Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra. Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo*. Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1983). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1992). Nietzsche, la genealogía, la historia. En *Microfísica del poder* (pp. 7-29, trad. J. Varela & F. Álvarez-Uría). Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)* (trad. H. Pons). Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, H.-G. (1990). *Verdad y método* (A. Agud Aparicio & R. de Agapito, Trans.; 5.^a ed.). Salamanca: Sígueme.
- Gail, C. (2024) *By Strength, We Are Still Here: Indigenous Peoples and Indian Residential Schooling in Inuvik, Northwest Territories*. <https://uofmpress.ca/books/by-strength-we-are-still-here>
- García, K. Brito, S., y Comelin, A. (2025). Informe social: rutas para la formación profesional. En Cortez-Mancilla, R. (Ed.) *Repensar y subvertir el informe social. Perspectivas y claves contemporáneas para el trabajo social*. (pp.57-89). Ediciones Ariadna. <https://doi.org/10.26448/ae9789566276623.143>
- González, I., y Olivares, S. (2025). Cien años en reflexión: trabajo social y el club social y deportivo colo-colo entre lo popular, lo político y lo comunitario. *Intervención*, 15(1), 116-126.
- González, M. (2016). Conocer, Luchar, enseñar: avances pioneros de la investigación y la producción intelectual desde el trabajo social en Chile, 1925-1973. En Vidal, P. (Coord/ed.) *Trabajo social en Chile: un siglo de trayectoria* pp.119-139. RiL ediciones.
- Grüner, E. (2006). *Lecturas culpables. Marxismo(s) y la praxis del conocimiento. La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*,

105-148.

- Guarín, G. (2017). Epistemologías del sur. En S. Alvarado, J. Pineda y C. Correa (Eds.), *Polifonías del sur. Desplazamientos y desafíos de las ciencias sociales* (pp. 386–xx428). Buenos Aires. Ediciones CLACSO. https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/11405/1/Polifonias_del_Sur.pdf
- Guillebaud, J. (1995). La traición a la ilustración. Investigación sobre el malestar contemporáneo. <https://bit.ly/49s4jyd>
- Hart, M. (2010). Indigenous worldviews, knowledge, and research: The development of an Indigenous research paradigm. *Journal of Indigenous Social Development*, 1.
- Hormaeche, L. (2010). El sistema de encomienda como aparato de control de la mano de obra indígena y de aculturación en el espacio Hispanoamericano (Siglos XVI y XVII). *Cátedras Bolivarianas*, 1-17.
- Huanacuni, F. (2010). *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI). https://dhls.hegoa.chu.edu.us/uploads/resources/5182/resource_files/Vivir_Bien_1_.pdf
- Huenchucuy, L. (2020). “Epu xoy kvmvn; Tuwvn ka kvpalme Trabajo Social mu”. Dos miradas del saber; tuwvn y kvpalme en el Trabajo Social. *Utopía y praxis latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, (88), 123-135.
- Huenchucuy, L. (2024). Las experiencias del dolor en las voces del Wallmapu. En E. Antilao-Carilao (Comp.), *Wirrar pu trabajadoras ka trabajadores sociales mapuche wallmapu mu. El grito de trabajadoras y trabajadores sociales mapuche desde nuestro mundo-territorio* (pp. 145-166). Ediciones UC Temuco.
- Huenchucuy, L., y MacAdoo, A. (2025). Descolonización en Wallmapu: Una mirada desde el trabajo social mapuche inserto en contextos de injusticia social y trauma colonial. *CUHSO*, 35(1), 1-29.
- Huinca-Piutrin, H. (2013). Los Mapuche del Jardín de Aclimatación de París en 1883: objetos de la ciencia colonial y políticas de investigación contemporáneas. *Ta iñ fijke xipa rakizumeliinwiin: Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, 89-117. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Illanes, M. A. (2007). *Cuerpo y sangre de la política: la construcción histórica de las visitadoras sociales, Chile, 1887-1940*. LOM ediciones.
- Illanes, M. A. (2019). *Movimiento en la tierra. Luchas campesinas, resistencia patronal y política social agraria. Chile, 1927-1947*. LOM edicio-

nes.

Iño, W. (2017). Epistemología pluralista, investigación y descolonización. Aproximaciones al paradigma indígena. *RevIISE-Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 9(9), 111-125.

Ioakimidis, V. (2025). Reflexiones sobre la historia política del Trabajo Social: complicidades y resistencias en tiempos convulsos. *Propuestas Críticas en Trabajo Social-Critical Proposals in Social Work*, 5 (10), 11-25. <https://doi.org/120.5354/2735-6620.2025.81263>

Iturrienta, S., y Hozven, R. (2025). Habitar la investigación: una apuesta ética, política y epistemológica desde el Trabajo Social. En Iturrieta, S. Colin, C., y Ketterer, L. (Eds.). *100 años de trabajo social en Chile: Tejiendo saberes para transformar futuros*, pp.57-73. Ediciones Ariadna.

Karz, S. (2025). Informe social: objetividad sin neutralidad. En Cortez-Mancilla, R. (Ed.) *Repensar y subvertir el informe social. Perspectivas y claves contemporáneas para el trabajo social*. (pp.57-89). Ediciones Ariadna. <https://doi.org/10.26448/ae9789566276623.143>

Keme, E. (2018). Para que Abiayala viva, las Américas deben morir: Hacia una Indigeneidad transhemisférica. *Native American and Indigenous Studies*, 5(1), 21-41.

Ketterer, L. (2025). Trabajo Social en la región de la Araucanía: tres actos para una historia. En Iturrieta, S. Colin, C., y Ketterer, L. (Eds.) *100 años de trabajo social en Chile: Tejiendo saberes para transformar futuros*. (pp. 215-230). Ediciones Ariadna. DOI: <https://doi.org/10.26448/ae9789566276661.148>

Ketterer, L. López, A. López, A., y Pacheco-Pailahual, S. (2025). La formación de la Escuela de Servicio Social en la provincia de Cautín: género, modernización e higienismo. Vol. 35 Núm. 1. (pp. 1-28). <https://doi.org/10.7770/cuhso-v35n1-art854>

Kliwer, A., Mahmud, M., & Wayland, B. (2021, 14 de enero). “Kill the Indian, save the man”: Remembering the stories of Indian boarding schools. Gaylord News, The University of Oklahoma. <https://www.ou.edu/gaylord/exiled-to-indian-country/content/remembering-the-stories-of-indian-boarding-schools>

Kovach, M. (2009). *Indigenous methodologies: Characteristics, conversations, and contexts*. University of Toronto Press.

Ley indígena 19.253

Llaitul, H. (2019). Breve balance de la lucha autonomista y revolucionaria de la CAM. En Llaitul, H. C. Caniumán, F. Pairican, C. Alvarado, E. Antileo, J. Aylwin, R. Kvyen y H. Mellado. *Pueblo*

- mapuche resiste. Wallmapu colonizado. (pp. 5-10). Editorial Aun Creemos En Los Sueños.
- Llaitul, H. (2024) *Héctor Llaitul escritos desde la cárcel. Artículos y palabras desde su última prisión política*. Santiago. Editorial Aun Creemos en Los Sueños.
- Llaitul, H., y Arrate, J. (2012). *Weichan. Conversaciones con un weychafe en la prisión política*. Santiago. Ceibo Ediciones.
- Llamin, S. (2024) ¿Qué es nütram? En Llancaqueo, M., y Salazar, A. *Mapuche nütram. Relatos mapuche de Galvarino recopilados por Segundo Llamin Canulaf*. Valparaíso, Veranadas Ediciones.
- Llancaqueo, M. (2023). *Zomo wirin. Mujeres mapuche que escriben en prensa 1935-1968*. Valparaíso. Veranadas Ediciones.
- Llancaqueo, M., y Salazar, A. (2024) *Mapuche nütram. Relatos mapuche de Galvarino recopilados por Segundo Llamin Canulaf*. Valparaíso, Veranadas Ediciones.
- Llanquileo, M. (1996). La identidad cultural en los procesos de modernización. Un análisis de los cambios de nombres en sujetos mapuche, 1970-1990. *Proposiciones*, 27, 148-159.
- Llanquinao, H. (2001). La interculturalidad en el trabajo social. Temuco. Ediciones UFRO.
- Llanquinao, H. (2024). Por la educación nos cambiaron la mirada de las cosas, entonces por la educación también nosotros podemos regresar a nuestra mirada originaria. En E. Antilao-Carilao (Comp.), *Wirrar pu trabajadoras ka trabajadores sociales mapuche wallmapu mu. El grito de trabajadoras y trabajadores sociales mapuche desde nuestro mundo-territorio* (pp. 131-144). Ediciones UC Temuco.
- Llanquinao, H. Mandiola, M., y Trombert, D. (1970). Algunos antecedentes etnográficos de la comunidad mapuche de Maquehue. Memoria de prueba para optar al título de Asistente Social. [tesis inédita no publicada].
- Llanquinao, H., Briceño, C., y Rebolledo, O. (2006). El Pentukün como metodología de enseñanza. *Aprendizaje en la cultura Mapuche, Lenguas y Literatura Indoamericanas*, 12(13), 185-94.
- Loncon, E. (2023). *Azmapu. Aportes de la filosofía mapuche para el cuidado del lof y la madre tierra*. Santiago. Ariel Ediciones.
- Maldonado-Torres, Nelson (2006). «La topología del ser y la geopolítica del saber: Modernidad, imperio y colonialidad». En Freya Schiwy y Nelson Maldonado-Torres, (autores.) *(Des)colonialidad del ser y del saber: Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda en Bolivia*, pp. Ediciones del Signo.

- Mapuexpress. (2022, 29 de junio). Histórica marcha en Galvarino: Por la defensa de los ríos Quillem y Chol Chol. <https://www.mapuexpress.org/2022/06/29/historica-marcha-en-galvarino-por-la-defensa-de-los-rios-quillem-y-chol-chol/>
- Mariano, Héctor. Cristian Oyarzo, Felipe Hasler y Andrea Salazar (2013) *Kom Kim Mapudunguaiñ Waria mem. Todos aprenderemos mapudungun en la ciudad*. LOM Ediciones.
- Marimán, J. (2012). Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI. LOM Ediciones.
- Marimán, P. (2019). Pu mapuche petu ñi muntukapanuetew pu chileno ka arkentinu soltaw. En Marimán, P., Nahuelquir, F., Millalén, J. Calfio, M., y Levil, R. (2019). *¡Allküitunge, wingka! ¡Ka kiñechil: ensayos sobre historias mapuche*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Marimán, P. Caniuqueo, S. Millalén, J., y Levil R. (2006). *¡...Escucha wingka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago. LOM Ediciones.
- Marimán, P. Nahuelquir, F. Millalén, J. Calfio, M., y Levil, R. (2019) *¡Allküitunge, wingka! ¡ka kiñechil! Ensayos sobre historias mapuche*. Temuco. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Martínez-Novo, C. (2009). *Repensando los movimientos indígenas*. Flacso-Sede Ecuador.
- Marx, K. (2010). *El capital: Crítica de la economía política*. Tomo I. El proceso de producción del capital (Trad. Fazio, C.). LOM Ediciones.
- Matus, T. Aylwin A., y Forttes, A. (2004) *La reinvencción de la memoria. Indagación sobre el proceso de profesionalización del trabajo social chileno 1955-1965*. Ediciones UC.
- Mayorga, C. Antilao-Carilao, E., y Teurecán, J. (2024). *Reñma ñi mapuche mongen. Aproximación a un ciclo vital de la familia mapuche*. Santiago. CieloSur Ediciones. <https://bit.ly/3LEbVV8>
- Melin, M. Mansilla, P., y Royo, M. (2020). *Cartografía cultural del Wallmapu: Elementos para descolonizar el mapa en territorio mapuche*. Santiago, LOM Ediciones.
- Mella, E., y Correa, M. (2007). *Los mapuches ante la justicia. La criminalización de la protesta indígena en Chile*. Santiago. LOM Ediciones.
- Memmi, A. (1957) *Retrato del colonizado*. Cuadernos para el diálogo.
- Menchú, R. (2018). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Ciudad de México. XXI Siglo Veintiuno Ediciones.
- Mercado-Catriñir, (2020). Sanar el tejido cuerpo-territorio como ca-

- mino de retorno y autodeterminación. kiñe rakizuum wajmapu püle (una reflexión desde mi lugar en wajmapu) Caldo de choras, pp. 19-24.
- Mercado-Catriñir, X. (2012). Violencia contra la mujer mapuche. Az mapu método de prevención y protección. Working Paper Series 39.
- Mercado-Catriñir, X. (2022) Ñvtuyiñ taiñ wajontv mapuche zomo kalvl, ¡taiñ kimvn ka! Nombrando las violencias desde los cuerpos-territorios en resistencia: mujeres mapuche el wajmapu. En Mercado-Catriñir, Ketterer, L. Levil, X. Pacheco-Pailahual, S. Briceño, López, S., y López, A. (Coords.). *Mujeres en wallmapu. Reflexiones y resistencia. Concepción*. Ediciones Escaparate.
- Mercado-Catriñir, X. (2024a). Reflexiones en torno al mapuche mongen, feminismos comunitarios y descoloniales para repensar un trabajo social situado. En E. Antilao-Carilao (Comp.), *Wírrar pu trabajadoras ka trabajadores sociales mapuche wallmapu mu. El grito de trabajadoras y trabajadores sociales mapuche desde nuestro mundo-territorio* (pp. 61-93). Ediciones UC Temuco.
- Mercado-Catriñir, X. (2024b) Violencias intracomunitarias y desarmonización social como modo de control social: democracia tutelada y sus efectos en mujeres e infancias indígenas. *Revista de Ciencia Política*. 62. 1. <https://doi.org/10.5354/0719-5338.2024.74652>
- Mercado-Catriñir, X. Alveal, C. Ketterer, L., y Obando, A. (2022). Violencias contra mujeres y cuerpos disidentes en güllumapu*: Racismo, violencias coloniales y resistencias múltiples.
- Mercado-Catriñir, X. Zegers, V. Tragolaf, A., y Contreras, C. (2015). Yamuwvn mu ka poyen tañi ixoiñ mogen amuleay tañi kvme mogen. Sistematización de nvxamkawvn (encuentros de conversación) y definición de propuestas entre mujeres y organizaciones mapuche en torno a violencia contra mujeres mapuche y aplicación de sistemas de justicia propia.
- Millalén, J. (2019). Pu mapuche: kimün, arqueología ka etnohistoria petu ñi akunun kake tripa mollfüñche. La sociedad mapuche prehispánica; kimün, arqueología y etnohistoria. En Marimán, P. Nahuelquir, F. Millalén, J. Calfio, M., y Levil, R. (2019) *¡Allkii-tunge, wingka! ¡ka kiñechi! Ensayos sobre historias mapuche*. Temuco. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Millalén, P. (2024). Legados coloniales, reflexiones y desafíos para el trabajo social en Ngüllumapu. En E. Antilao-Carilao (Comp.), *Wírrar pu trabajadoras ka trabajadores sociales mapuche wallmapu mu. El grito de trabajadoras y trabajadores sociales mapuche desde nuestro*

- mundo-territorio* (pp. 111-130). Ediciones UC Temuco.
- Millamán, R. (2004). Relaciones interraciales e interétnicas de mapuches con no mapuches. En Samaniego, (Ed.) *Rostro y fronteras de la identidad*. Temuco. (pp.27-42). UC Temuco Ediciones.
- Millamán, R. (2008). La confrontación mapuche contra el sistema neoliberal chileno. En Chihuila, E. R. Millamán, A. Devalpo. J. Massardo y C. Ruiz. Historia y luchas del pueblo mapuche. (pp. 31-38). Editorial Aun Creemos En Los Sueños.
- Millán, M. (2024). *Terricidio. Sabiduría ancestral para un mundo alternativo*. Argentina. Editorial Sudamericana.
- Molina, W. Tonko, J., y Makuc, M. (2025). El desafío de la interculturalidad en los 100 años del trabajo social chileno. *Intervención*, 15(1), 3-17.
- Molina, W., y González, A. (2025). Sobre determinaciones históricas y contextuales en el origen y la configuración del Trabajo Social chileno. *CUHSO* (Temuco), 35.
- Moulian, T., y Marín, G. (2015). *El consumo me consume*. Santiago. LOM Ediciones.
- Muñoz, G. (2015). Imperialismo profesional y trabajo social en América Latina. *Polis. Revista Latinoamericana*, (40). <https://journals.openedition.org/polis/10812>
- Muñoz, G. (2015). Intervención social en contexto mapuche y descolonización del conocimiento. *Tabula rasa*, (23), 267-287.
- Nahuelcheo, Y. (2024). La püñeñelchefe predijo mi destino y mi contribución a la comunidad. En E. Antilao-Carilao (Comp.), *Wírrar pu trabajadoras ka trabajadores sociales mapuche wallmapu mu. El grito de trabajadoras y trabajadores sociales mapuche desde nuestro mundo-territorio* (pp. 187-204). Ediciones UC Temuco.
- Nahuelpán, H. (2023). Formación colonial del estado y despojo en Ngulumapu. En S. Bastos Amigo y E. Martínez Navarrete. (Coords). *Colonialismo, comunidad y capital. Pensar el despojo, pensar América Latina* (pp. 56-98) Religación Press, Bajo Tierra Ediciones, Tiempo Robado, Cátedra Jorge Alonso CIESAs-UdeG <http://doi.org/10.46652/religacionpress.15.c16>
- Nahuelpán, H. J. (2013). El lugar del “indio” en la investigación social. Reflexiones en torno a un debate político y epistémico aún pendiente. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (24), 71-91.
- Namuncura, D. (2024). Me he construido con el tiempo y según las circunstancias. En E. Antilao-Carilao (Comp.), *Wírrar pu trabajadoras ka trabajadores sociales mapuche wallmapu mu. El grito de trabaja-*

- doras y trabajadores sociales mapuche desde nuestro mundo-territorio* (pp. 167-186). Ediciones UC Temuco.
- Navarro, J. (2017). Memoria de Título: Transformaciones territoriales en Gulumapu, Galvarino, Región de la Araucanía, Siglo XIX y XX. Propuesta didáctica de enseñanza de geografía desde los conocimientos locales y ancestrales. Memoria para optar al Título Profesional de Profesor de Historia, Geografía y Educación Cívica. <https://bit.ly/49ipDWy>
- Neihardt, J. (2019). *Alce Negro habla: Historia de un Sioux*. Madrid. Capitán Swing Libros.
- Nichols, R. (2020). Theft is property!: Dispossession and critical theory (pp. 238). Duke University Press.
- NoiseCat, J., y Kassie, E. (directores). (2024). “Sugarcane” [Documental]. National Geographic Documentary Films. <https://films.nationalgeographic.com/sugarcane>
- Norambuena-Conejeros, F. y Sandoval-Candia, R. (2025). Reflexiones ético-políticas del Trabajo Social Penitenciario en Chile. Una mirada desde los cien años de la profesión. *Propuestas Críticas en Trabajo Social-Critical Proposals in Social Work*, 5 (10), 74-93. <https://doi.org/10.5354/2735-6620.2025.78877>
- Novoa-Cayupán, C. (2024). Trabajo social en territorio intercultural: revisión de la acción profesional. En Antilao-Carilao E. (Comp.), *Wírrar pu trabajadoras ka trabajadores sociales mapuche wallmapu mu. El grito de trabajadoras y trabajadores sociales mapuche desde nuestro mundo-territorio* (pp. 223-243). Ediciones UC Temuco.
- Nanculef, J. (2016). *Tayin mapuche kimiin. Epistemología mapuche – sabiduría y conocimiento*. Recuperado de https://www.mapuche.info/wps_pdf/nanculef2016.pdf
- Pacheco-Huaiquifil, C. (2022). Pensando la relación humano-naturaleza en el contexto de realidades ecocidas y coloniales, desde un enfoque intercultural/decolonial desarrollado en Abya Yala y Wallmapu. *Entretextos: Revista de Estudios Interculturales desde Latinoamérica y el Caribe*, 16(30), 106-117.
- Paillalef, J. (2012). *Los mapuche y el proceso que los convirtió en indios: Psicología de la discriminación*. Santiago. Ediciones Universidad Tecnológica Metropolitana.
- Pairican, F. (2019). Malon. La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013. Pehuén Ediciones.
- Palacios-Pizarro, E. (2025). El origen del Trabajo Social en América Latina: el caso de Chile y su elección entre la influencia europea y el modelo estadounidense (hasta 1925). *Propuestas Críticas en*

- Trabajo Social-Critical Proposals in Social Work, 5 (10), 26-44.
<https://doi.org/10.5354/2735-6620.2025.79148>
- Pereyra, E., Y Paez, R. (2017). El trabajo social y los desafíos de una praxis anticolonial. En Meschini, P.; Hermida, M. Trabajo social y descolonialidad. Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social. Mar del Plata: EUDEM, 204-227.
- Pérez, J. (2020) Los principios éticos de las metodologías en el trabajo de campo lingüístico según quién. En Cruz, E. (Ed.). *Reflexiones teóricas en torno a la función del trabajo de campo en lingüística-antropológica: Contribuciones de investigadores indígenas del sur de México*. Honolulu: Language Documentation & Conservation Department of Linguistics University of Hawai ‘i at Mānoa.
- Quidel, J. (2013). Importancia de las lenguas en el proceso de reconstrucción del conocimiento propio de los pueblos indígenas. En Campos, C. y Rivadeneira, MI (coords.), *El diálogo de saberes en los Estados Plurinacionales*, 123-138.
- Quidel, J. (2015). Chumgelu ka chumgechi pu mapuche **ñi** kuxankagepan ka hotukagepan **ñi** rakizuam ka **ñi** pūjū dungu mew. En Antileo, E. Cárcamo-Huechante, L. Calfio M., y Huinca-Piutrin. (2015) *Awiiikan ka kuxankan zugu wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu. Temuco*. (pp.21-55) Ediciones Comunidad de Historia Mapuche. <https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/wp->
- Quidel, J. Duran, T., y Catrquir, D. (2007). Rukache o familia mapunche: una relación entre reñma y mapu. En Dura, T. Catrquir, D., y Hernández, A. (Comp.). *Patrimonio cultural mapunche. Derechos sociales y patrimonio institucional mapunche Volumen III*. Ediciones UC Temuco.
- Quiroz, M. (2000) Apuntes para la historia del trabajo social en Chile. Boletín Electrónico Surá # 44 marzo 2000. Escuela de Trabajo Social Universidad de Costa Rica.
- Rain, A. (2022). Identidades excluidas en infancia mapuche: propuestas para intervenciones sociales interculturales y situadas territorialmente. *Intervención*, 12(1), 41-52.
- Rain, A. (2024). Cuando nos silencian decimos ¡presente! En E. Antilao-Carilao (Comp.), *Wirrar pu trabajadoras ka trabajadores sociales mapuche wallmapu mu. El grito de trabajadoras y trabajadores sociales mapuche desde nuestro mundo-territorio* (pp.41-59). Ediciones UC Temuco.
- Rain, A. (2025). El informe de peritaje social en contexto mapuche: desafíos metodológicos descoloniales. En Cortez-Mancilla, R. (Ed.) *Repensar y subvertir el informe social. Perspectivas y claves contemporáneas para el trabajo social*. (pp.57-89). Ediciones Ariadna. <https://>

doi.org/10.26448/ae9789566276623.143

- Rain, A., Muñoz, G. (2019). Interculturalidad crítica en clave decolonial: desafíos para la formación en trabajo social. *Con Ciencia Social*, 2(4), 10.
- Rain, A., y Muñoz, G. (2017). Epistemología mapuche e intervención comunitaria: aportes a la justicia cognitiva desde el trabajo social. En Meschini, P.; Hermida, M. *Trabajo social y descolonialidad. Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social*. Mar del Plata: EUDEM, 322-348.
- Resumen TV. (2014, 28 de diciembre). Plantar pobreza, el negocio forestal en Chile - documental [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=A42dHCxuj1w>
- Richards, P. (2016). *Racismo. El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación, (1990-2010)*. Santiago. LOM Ediciones.
- Rivera-Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires. Tinta Limón.
- Saavedra, J., y Castañeda, P. (2025). Gobierno del desastre y trabajo social chileno: semblanza histórica de la trayectoria 1925-2025 y reflexiones en torno al desempeño profesional en desastres. En Brito, et al. (2025). *Ruta de la memoria a 100 años de ts latinoamericano: Cartografiando cimientos y proyectando perspectivas*, pp. 53-71. Ediciones Aun Creemos en los Sueños.
- Salazar, G. (1989). *Labradores, peones y proletarios (Siglo XIX)* Santiago de Chile: Ediciones SUR, 2ª edición Obtenido desde: <http://www.sitiosur.cl/r.php?id=233>
- Salazar, G. (2003). *Historia de la acumulación capitalista en Chile*. (apuntes de clase). Ediciones LOM
- Santelices, O. (2022) El derecho a la tierra: desigualdad, pobreza y exclusión social del pueblo mapuche en Chile. *Revista Ágora*, Vitória/ES, v. 33, n.º 2, disponible en: <https://periodicos.ufes.br/agora/article/view/38188>
- Schifferli, P. (2007) *Nuestras raíces suizas*. Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <https://www.memoria-chilena.gob.cl/602/w3-article-85403.html>
- Seguel, K. y Hiner, H. (2025). La otra Recabarren: la incidencia política y feminista de Berta Recabarren en los orígenes del Trabajo Social chileno. *Propuestas Críticas en Trabajo Social-Critical Proposals in Social Work*, 5 (10), 45-73. <https://doi.org/10.5354/2735-6620.2025.79145>
- Sepúlveda, M. (2017). *“Desigualdades y conflicto socio-ecológico en comu-*

- nidades mapuche de La Araucanía; El caso del vertedero Boyeco*". Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología. Tesis para optar al título de Antropóloga. Universidad Humanismo Cristiano. <https://bit.ly/4pHKQhO>
- Simionatto, I. (2023). La filosofía de la praxis como "filosofía viviente": fundamentos para el trabajo social. En Vivero, L. (Coord.), *Gramsci y la filosofía de la praxis. Aportes para un proyecto ético político del trabajo social* (pp. 97-133). Ediciones CLACSO, <https://bit.ly/3LjKKip>
- Simpson, L. (2017). *As We Have Always Done: Indigenous Freedom through Radical Resistance*. University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.5749/j.ctt1pwt77c>
- Spivak, G. (1999). *A critique of postcolonial reason: Toward a history of the vanishing present*. Harvard university press.
- Suárez, P. (2014). *Trabajo social, arte y poética: una visión trasgresora*. Ediciones Universidad Tecnológica Metropolitana.
- Suárez, P. (2019). *Intervención Social: Ensayo crítico descolonizador y radical*. Editorial Espacio.
- Tinsman, H. (2014) *Buying into the Regime: Grapes and Consumption in Cold War Chile and the United States*. Durham and London, Duke University Press.
- Trouillot. M. (2017) *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la historia*. Madrid. Editorial Comares. <https://bit.ly/49KH41j>
- Tuck, E., y Yang, W. (2021). La descolonización no es una metáfora. *Tabula Rasa*, (38), 61-111.
- Tuhiwai-Smith, L. (2016). *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*. Santiago, Chile: LOM ediciones.
- Tzul Tzul, G. (2015). Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida. *Revista de Estudios Comunitarios*, El Apantle, 1. <https://bit.ly/4oBQp1o>
- Tzul Tzul, G. (2019). Archipiélago y tejido de asambleas: Algunas claves críticas para comprender la tensa relación entre Estado guatemalteco y comunidades indígenas. *Vuelta a la autonomía*, 101-113. <https://bit.ly/49cG5Is>
- Valdés, G. (2020) *Los economistas de Pinochet. La escuela de chicago en Chile*. Ciudad de México. Ediciones Fondo de Cultura Económica.
- Vecinday, L. (2024). *Guardianes digitales. Sistemas de información y protección social*. Edición Tres Huellas.
- Vega, J. (2026). A cien años del trabajo social en Chile y México: profesionalización y debate curricular. En *Revista ACANITS Redes*

- Temáticas en Trabajo Social. 5(8), 11-30 pp. DOI: <https://doi.org/10.62621/x2npgb20>
- Verniory, G. (2001). *Diez años en Araucanía, 1889-1899* (2ª ed.). Santiago. Pehuén Editores.
- Vidal, P. Goin, M. Díaz, N., y Vielma, A. (2022). Trabajo social en Chile: reconceptualización, contemporaneidad y algunas tendencias teóricas en curso. Vivero, L. (Coord.) *El Trabajo Social frente a las actuales de crisis socio-políticas. Debates para un nuevo proyecto disciplinario*. RIL Editores.
- Vivero, L. (2023). *Gramsci y la filosofía de la praxis Aportes para un proyecto ético político del Trabajo Social*. Buenos Aires. CLACSO.
- Vivero, L. Alzueta, I. Sanhueza, L., y López, A. (2025). El Trabajo Social en la historia: aprendizajes y desafíos en un siglo de trayectoria en américa latina. En Brito, et al. (Eds.). *Ruta de la memoria a 100 años del ts., latinoamericano: cartografía cimientos y proyectando perspectivas*, pp.93-114. Ediciones Aun Creemos en los Sueños.
- Vivero, L. Alzueta, I. Zanhueza, L., y López, A. (2025). El Trabajo Social en la historia: aprendizajes y desafíos en un siglo de trayectoria en América Latina. En Brito, et al. (2025). *Ruta de la memoria a 100 años de ts latinoamericano: Cartografiando cimientos y proyectando perspectivas*. Ediciones Aun Creemos en los Sueños.
- Wa Thiong'o, N. (2015). *Descolonizar la mente: La política lingüística de la literatura africana*. DEBOLS! LLO.
- Walter, M. (2016). Data politics and Indigenous representation in Australian statistics. *Indigenous data sovereignty: Toward an agenda*, 79-98.
- Walter, M., y Andersen, Ch. (2013). *Indigenous statistics: A Quantitative Research Methodology*. New York, USA: Left Coast Press.
- Wilson, S. (2001). What is an Indigenous research methodology?. *Canadian journal of native education*, 25(2).
- Wind, M. (2024). *Towers of ivory and steel: How Israeli universities deny Palestinian freedom*. Verso books.
- Wolfe, P. (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research*, 8(4), 387–409. <https://doi.org/10.1080/14623520601056240>

Anexo

Unidad de análisis 3: reflexiones académicas

Autorías	Año	Tipo de texto	Títulos
Margarita Calfio Montalva y Rosa Jiménez Cornejos	1996	Tesis de licenciatura	Juventud mapuche urbana: un acercamiento a la configuración de su identidad étnica
Hilda Llanquinao Trabol	2001	Artículo	La interculturalidad en el trabajo social
Andrés Cuyul Soto	2001	Tesis de licenciatura	Tratamiento de basurales en zonas rurales
Luz Marina Huenchucoy Millao, Colihuinca y Osses	2010	Tesis de licenciatura	Mujeres mapuche y violencia en la pareja. Aspectos culturales relevantes para una praxis intercultural del trabajo Social.
Héctor Llaitul Carrillanca y Jorge Arrate	2012	Libro	Weichan. Conversaciones con un weychafe en la prisión política
Lilian Sanhueza Díaz, Alicia Rain Rain y Luz Marina Huenchucoy Millao	2014	artículo	La formación de Trabajadores/as Sociales desde una perspectiva intercultural: aproximaciones desde la práctica pedagógica.
Alicia Rain Rain y Gianinna Muñoz Arce	2017	Capítulo de libro	Epistemología mapuche e intervención comunitaria: aportes a la justicia cognitiva desde el trabajo social.

Alicia Rain Rain	2017	Articulo	Lógicas del estado-nación chileno y pueblo mapuche: interpelaciones desde la idea de intervención social situada.
Alicia Rain Rain y Gianinna Muñoz Arce	2019	Articulo	Interculturalidad crítica en clave decolonial: desafíos para la formación en trabajo social.
Luz Marina Huenchucoy Millao	2020	Tesis de magister	“Epu xoy kvmvn; Tuwvn ka kvpalme ‘Trabajo Social mu’”. Dos miradas del saber; tuwvn y kvpalme en el Trabajo Social.
Ricardo Delgado Reinao Tania Zagal Albornoz	2020	Tesis de licenciatura	Presencia de elementos interculturales en el currículum educativo de Enseñanza Media desde la percepción de los adolescentes mapuche de los establecimientos de las comunas de Alto Biobío y de Cañete.
Gianinna Muñoz Arce y Alicia Rain Rain	2022	Articulo	Decolonising community social work: contributions of front-line professional resistances from a Mapuche perspective.
Alicia Rain Rain	2022	Articulo	Identidades excluidas e infancia mapuche: propuestas para intervenciones sociales interculturales y situadas territorialmente.

Fei müten ta kimün...

MAPUCHE *KIMÜN* TRABAJO SOCIAL Y PRAXIS

Este **Tomo I** sostiene que la formación en Trabajo Social es también un aprendizaje de una lengua que nos enseña a nombrar la dignidad humana mientras borra nuestra propia historia. Como profesionales mapuche, criados en distintos *lof* del *Wallmapu* y formados en las escuelas, liceos y universidades chilenas, nos titulamos en el centro de una profunda paradoja: mientras la profesión proclama los derechos humanos, la justicia social y el bienestar, el pueblo mapuche continúa ausente de esas definiciones, relegado al silencio del currículum y de la historia oficial.

Escrito desde los *dungu-n* de *pu peñi ka pu lamngen* formadas y formados en trabajo social, este libro no constituye un ejercicio académico de distanciamiento, sino un retorno crítico a la experiencia de quienes fueron educados para comprender el mundo mediante categorías que invisibilizaron su propia historia, su memoria y su territorio.

Desde esa experiencia, la obra desarrolla una crítica indígena radical a los fundamentos coloniales de la profesión. Interroga los conceptos universales heredados del iluminismo eurocentrado —igualdad, libertad, fraternidad y justicia social— y cuestiona una disciplina que ha aprendido a mirar al pueblo mapuche como objeto de intervención social y como fuente de información para la investigación, sin examinar las relaciones coloniales que sostienen esas formas de conocer e intervenir.

Este **Tomo I** no ofrece respuestas tranquilizadoras ni caminos inmediatos de transformación. Su apuesta es otra: desplazar las certezas que sostienen el imaginario profesional e invitar al lector a habitar la incomodidad de la crítica. Porque antes de imaginar otro trabajo social, quizás resulte primeramente necesario perderse en las críticas que este libro se atreve a formular.

www.ariadnaediciones.cl

