

Sección Episteme

INNOVACIONES CONCEPTUALES PARA EL TRABAJO SOCIAL INTERCULTURAL. EXPERIENCIA DEL PROGRAMA *PUEBLOS ORIGINARIOS* EN RECOLETA

*CONCEPTUAL INNOVATIONS FOR INTERCULTURAL SOCIAL WORK.
FIRST PEOPLE 'S PROJECT IN RECOLETA-CHILE*

Autor

RICARDO ARANCIBIA CUZMAR*

RICARDO ARANCIBIA CUZMAR*

Chileno, Trabajador Social (PUC), Magíster en Psicología Comunitaria (Universidad de Chile), Encargado del Programa Pueblos Originarios de la Municipalidad de Recoleta, Académico de la Escuela Trabajo Social UTEM. Diplomado en Políticas Indígenas y Autonomías (UAH); Diplomado en Políticas de Salud y Pueblos Indígenas (USACH). Correo Electrónico: ricarkuz@gmail.com, Código ORCID <https://orcid.org/0000-0003-1208-0741/print>

*Artículo recibido el 17 de abril de 2018 /
aceptado el 19 de julio de 2018*

Resumen

El siguiente artículo tiene por finalidad compartir herramientas conceptuales para el trabajo social en contextos interculturales con pueblos originarios. Esta reflexión se sitúa en el trabajo realizado desde el programa Pueblos Originarios en la comuna de Recoleta, cuyo escenario metropolitano influye directamente en las complejas relaciones cruzadas por prácticas coloniales que afectan a los pueblos originarios en Santiago de Chile (Arancibia, Cayuqueo, 2017). La *participación intercultural sustantiva* se convierte en un concepto y herramienta para el ejercicio de derechos humanos vinculados con los pueblos indígenas, donde se conjugan capacidad comunitaria y oportunidad institucional de participación (Palma, 1999). De manera complementaria relevamos la noción de *protocolos interculturales*, lo que permite establecer confianzas comunicativas, estrechando lógicas y prácticas culturales invisibilizadas desde las instituciones y el pensamiento occidental. Consideramos una *emergencia tardía* a la interculturalidad que se despliega actualmente con motivo de las poblaciones *migrantes*, pues su mayoría es de origen indígena (aunque no se reconozca) y a los pueblos originarios *nacionales* se les consideran desvinculados de su proceso de migración forzosa, producto del despojo de tierras y cultura desde hace varias décadas. Finalmente concluimos planteando desafíos para la transversalización de la interculturalidad (Walsh, 2014), involucrando con ello la revisión de quehaceres disciplinarios de los trabajos sociales**.

PALABRAS CLAVE

participación intercultural sustantiva, protocolos interculturales, emergencias tardías, transversalización.

**Ponencia para: II CONGRESO NACIONAL E INTERNACIONAL ESCUELAS DE TRABAJO SOCIAL DEL CRUCH, Antofagasta, 25 y 26 de octubre de 2017. Línea de Interculturalidad y Pueblos Originarios.

Abstract

The following article aims to share conceptual tools for social work in intercultural contexts with native peoples. This reflection is located within the work carried out from the original peoples' program in the *Recoleta* District (City of Santiago-Chile), whose metropolitan scenario directly influences the complex relations crossed by colonial practices that affect native people. Essential intercultural participation becomes a concept and a tool for the exercise of human rights linked to indigenous peoples, where community capacity and institutional opportunity for participation are combined (Palma, 1999). In a complementary way we reveal the notion of intercultural protocols, which allows to establish communicative trust, narrowing logics and cultural practices invisible from the institutions and Western thought. We consider that the interculturality which is currently deployed as a "late emergency" due to the "migrant" populations, since their majority is of indigenous origin (although it is not recognized) and the "national" original peoples are considered to be disconnected from their forced migration process, product of the dispossession of lands and culture, several decades ago. Finally, we conclude by posing challenges for the mainstreaming of interculturality (Walsh, 2014), thus involving the review of disciplinary tasks of social work.

KEYS WORDS

substantive intercultural participation, intercultural protocols, late emergencies, transversal

CONTEXTO SOCIOCULTURAL EN RECOLETA

En el proceso de mundialización económica denominado *globalización*, podemos mencionar que existe una “unificación general de los estímulos económicos y diversidad local de respuestas político-sociales. En este punto clave se componen unificación y fragmentación” (Lewkowicz, 2004, p. 44). En el caso de la ciudad de Santiago, y de la comuna de Recoleta en particular, al ser parte de la capital metropolitana¹ de Chile, se destaca la alta concentración política, económica y cosmopolita, lo que da cuenta del Estado unitario y centralizado. Por ello muchos flujos migratorios deciden llegar a la capital, con el fin de acceder a los beneficios y servicios acumulados, reconfigurando la segregación urbana.

En el caso de los Pueblos Originarios en Chile, producto de los procesos de colonización y chilenización principalmente, estos fueron despojados de sus territorios, costumbres y asimilados culturalmente desde la subalternización de sus identidades (Beverley, 2004). En el caso mapuche, luego del genocidio agravado que significó la campaña de *Pacificación de la Araucanía* (1861-1883), se desplegó un proceso que desestructuró socioculturalmente al pueblo mapuche, asunto que se agudizó durante la dictadura de Augusto Pinochet (1973-1989) (Antillanca, Cuminao y Loncon, 1999). En el caso andino, luego de la Guerra del Pacífico y la incorporación de territorio nortino a Chile, también se desarrolló un proceso llamado *Chilenización*, el cual asimiló violentamente a las poblaciones altiplánicas. Ya sea por distintos medios, ha existido un proceso de asimilación cultural expresado, por un lado, en la intervención desintegradora de los pueblos originarios y, por otro, en la incorporación asimilada al imaginario nacional chileno.

Actualmente se estima que en Recoleta existen al menos 12.500 descendientes de pueblos originarios, la mayoría de origen mapuche. A nivel metropolitano habría más de 468.167 habitantes de origen indígena, lo que representa aproximadamente el 7% de la población indígena nacional. También es importante observar que el 74% de quienes pertenecen a pueblos originarios viven en centros urbanos y el 29,9% lo hace en la Región Metropolitana (CASEN, 2013). Es en estos centros urbanos donde se reconfiguran las relaciones interculturales, surgiendo diversas expresiones mestizas de las tradiciones indígenas y los distintos estratos socioeconómicos, enlazándose principalmente con los sectores segregados estamentalmente.

1. La *Metropolitanización* es una característica distintiva en las capitales latinoamericanas, donde se concentran altas masas de población, contrastando con los distintos centros urbanos en los territorios nacionales. Por ello casi el 50% de la población nacional se encuentra en la capital, presentando a la vez dinámicas de segregación sociocultural. Véase Harvey, 2003.

Algunos autores mapuche han incorporado la noción de *Diáspora*, entendida como flujo migratorio de carácter colectivo (fenómeno social), no necesariamente concertado, pero con una coherencia interna, y en todo caso provocado por factores exógenos al grupo, que ha generado una dislocación de la continuidad demográfica mapuche en el hábitat histórico (Marimán, 1997). Esta situación, vinculada con la dispersión de migrantes en la ciudad procedentes de *Wallmapu* (territorio mapuche tradicional), se manifiesta con distintas imágenes. Esta diáspora en la ciudad supone una rearticulación de quienes asumen su identidad originaria; sin embargo, el colonialismo asimilacionista interrumpió la conexión cultural de las poblaciones migrantes a cambio de la integración económica en la ciudad. Por ello, también encontramos gran cantidad de personas (descendientes) que no se reconocen indígenas, o bien personas que reconstruyen su identidad fusionándose con otros horizontes, como *sincretismos*² que se mezclan en la ciudad: lo mapuche, lo aymara, lo quechua, lo popular, se entrelazan, se asoman, se ocultan, se entretejen.

Desde un lugar de representación política, las comunidades, asociaciones, organizaciones y autoridades indígenas son reconocidas por los propios pueblos y sus colectividades. A diferencia de las expresiones artístico-culturales que representan la obra de sus autores, las organizaciones indígenas contienen amplias prácticas que abarcan distintos ámbitos de las tradiciones originarias (Arancibia, 2017). En forma complementaria e insuficiente, la ley indígena y las instituciones del Estado chileno deben reconocer a los representantes indígenas y garantizar el ejercicio de los Derechos de los Pueblos Indígenas, adoptando medidas para su resguardo (Art. 2, Convenio 169 OIT). Lo anterior encuentra varias contradicciones e invisibilidades con la población migrante de los últimos tiempos, pues muchos de ellos provienen de pueblos originarios, sin embargo se les trata como a extranjeros, relevando su nacionalidad más que su identidad originaria. No es extraño ver a peruanos, ecuatorianos o haitianos realizando labores que antes realizaban mapuche en la construcción, la panadería o el aseo doméstico; son espacios que hoy ocupan indígenas de otros territorios de los Andes. Recordemos que estos pueblos son preexistentes a la colonización y al establecimiento de las fronteras nacionales, por ello también se debieran considerar como tales, según el Art.1, letra b del Convenio 169 de la OIT.

2. *Sincretismo* entendido como el proceso en que se conjugan tradiciones ancestrales del territorio precolombino y las occidentales derivadas del colonialismo impuesto.

PISO INSTITUCIONAL, PROGRAMA PUEBLOS ORIGINARIOS EN RECOLETA

Sobre este escenario el Programa de Pueblos Originarios de Recoleta fue inaugurado en marzo de 2013 con la gestión del alcalde Daniel Jadue Jadue, comenzando así una labor creciente de participación intercultural con los Pueblos Originarios en la comuna. Inicialmente se exploraron algunos referentes diagnósticos y de manera cualitativa el desarrollo de un PLADECO³, en el que asistieron 65 personas de Pueblos Originarios, lo que permitió establecer líneas de trabajo para abrir espacios de participación incipiente, pese a la baja organización y articulación entre las pocas organizaciones representantes de estos pueblos.

En primera instancia se tomó contacto con cada una de las organizaciones, realizando diversos *protocolos interculturales*, concepto que revisaremos posteriormente, el cual ordena la comunicación entre los participantes y sus representaciones⁴. Se les invitó a participar junto al gobierno local por medio de una mesa de trabajo, la cual fue denominada *Mesa Intercultural de Pueblos Originarios de Recoleta*, donde confluyen los representantes de las distintas organizaciones indígenas de la comuna, con el fin de hacer efectiva la participación de acuerdo con las demandas colectivas que se discuten. De esta manera se intenta hacer vinculante el convenio 169 de la OIT, el cual es de carácter consultivo.

Al comienzo de las reuniones asistieron representantes de distintas organizaciones vinculadas con el tema cultural en la comuna, y posteriormente se definió la participación exclusiva de representantes de organizaciones indígenas, lo cual orientó estratégicamente el apoyo y creación de nuevas organizaciones de pueblos originarios. Por ello en el año 2016 en la *Mesa Intercultural de Pueblos Originarios de Recoleta* participaron representantes de las organizaciones: *Inti Marka*, *Lof We Newen Amuleaiñ*, *Anca 20* (andina), *Awatiri Tiknamarka*, *Lof Lawen Pehuenco*, *Cooperativa Newen Lamngen*, *Lof Monqueltun Tain Folil*, *Lof Pillan Wingkul*.

3. PLADECO se refiere al Plan de Desarrollo Comunal desarrollado el 16 de mayo del 2013, exclusivamente convocado a pueblos originarios de la comuna.

4. Inicialmente se tomó contacto con *Inti Marka*, asociación aymara; *Pillañ Wingkul*, organización mapuche de Cerro Blanco; *Conacin*, organización comodataria del Centro Ceremonial Indígena Cerro blanco; *Xana Lawen*, grupo de emprendimiento femenino; y *Epu rewe*, asociación mapuche. Las dos primeras organizaciones accedieron a participar, la tercera y cuarta se restaron del proceso, y la quinta no estaba vigente.

Nuestros objetivos de programa son “Promover el reconocimiento y participación de los pueblos originarios en la comuna de Recoleta”, lo que a su vez implica “Incentivar espacios de diálogo y difusión intercultural (...) Fomentar la participación y actividades de organizaciones indígenas (...) Y difundir la oferta pública disponible para pueblos originarios”.

Las líneas de trabajo se fueron conformando de acuerdo con el grado de avance. La principal línea de trabajo es la de Comunidad y Cultura, que permite dar forma a la participación intercultural, fomentar la organización y difundir las culturas. Tenemos una línea de Educación Intercultural, la cual presenta distintos crecimientos en cuanto desarrollo de talleres de mapudungún, charlas y didácticas interculturales, así como también desarrollo investigativo y formativo en conjunto con estudiantes en práctica de trabajo social, principalmente. Tenemos la línea de Deporte Ancestral, la cual nos permite desarrollar talleres de palin, danza mapuche y danza andina, articulando la institucionalidad local con la regional. Tenemos la línea de Salud Intercultural, en la que se gestiona financiamiento para la atención de machis y otras expresiones de difusión. También se encuentra la línea de Fomento Productivo Intercultural, la cual apoya a ferias productivas, talleres laborales con pertinencia cultural y la cooperativización indígena. Se encuentra la línea de Vivienda con Pertinencia Cultural, que apoya a un Comité de Vivienda Mapuche y fomenta la discusión sobre el derecho a la vivienda con pertinencia indígena. Y por último una línea de Medio Ambiente, relacionada con las áreas verdes y huertos comunitarios vinculados con la sabiduría ancestral.

PARTICIPACIÓN SUSTANTIVA E INTERCULTURAL

De manera central nuestro modelo de trabajo se basa en la *participación sustantiva e intercultural*, entendiendo la participación como el encuentro entre oportunidades y capacidades para ejercer los Derechos Ciudadanos, pues se intenta ir más allá del clientelismo asistencialista que caracteriza a la relación de distintas políticas con sus usuarios y, por ello, coincidimos con Diego Palma al referir: “Cuando no se intenta abrir oportunidades a la participación, estamos enfrentados a políticas “asistencialistas”; se diagnostican solo necesidades (no capacidades ni potencialidades) y la política asume el encargo de responder a esas carencias”, (Palma, 1999, p. 33). En cuanto a lo intercultural, hacemos referencia al reconocimiento de Pueblos Originarios, los cuales presentan distinciones y desarrollos diferenciados según el territorio que habitan. De esta manera nuestro modelo de trabajo busca abrir oportunidades de participación, contribuyendo a la generación de capacidades e incorporando la pertinencia cultural e identitaria. A modo

de ejemplo, a cada usuario se le informa de la oferta pública disponible para Pueblos Originarios y a la vez se asesora individual o colectivamente para poder acceder a los servicios públicos o bien desarrollar sus propias propuestas.

Ya sea individual o colectivo, el incentivo a la participación es de carácter temprano y vinculante, apostando a la generación de capacidades comunitarias para el ejercicio de los Derechos Ciudadanos en clave intercultural.

PROTOCOLOS INTERCULTURALES

La pertinencia cultural es una noción vital para trabajar con la diversidad socioidentitaria, por ello nuestro programa propone una categoría de trabajo denominada *Protocolos Interculturales*, entendiendo estos como el conjunto de reglamentaciones que permiten comunicarse, según la identidad cultural, en forma adecuada. Según la Real Academia de la Lengua Española sería “*la regla ceremonial diplomática establecida por decreto o por costumbre*”⁵. Ya sea para el caso mapuche, aymara o de cualquier pueblo originario existen distintas reglas que permiten su continuidad identitaria. Sin embargo, en contextos urbanos de diálogo cultural estas reglas se transforman.

El concepto de *Protocolo Intercultural* lo entendemos como los referentes culturales que permiten una mejor comunicación entre personas procedentes de distintas identidades culturales en un contexto sociopolítico determinado, comprendiendo y reconociendo la existencia del “otro” como parte fundamental de un proceso de relaciones, donde se generan nuevas expresiones en las que se debe resguardar la coexistencia sin arbitrariedades etnocéntricas. De esta manera es un término en construcción, que va más allá del mero reconocimiento o tolerancia, no solo alude a la equidad de “condiciones económicas, sino también a aquellas que tienen que ver con la cosmología de la vida en general, incluyendo los conocimientos y saberes, la memoria ancestral, y la relación con la madre naturaleza y la espiritualidad, entre otras” (Walsh, 2008, p. 140).

Existe conciencia de la autenticidad de los protocolos por pueblo originario. Es decir que existen protocolos mapuche, aymara, rapanui, etcétera, y que cada cual se ejerce en espacios propios de su identidad. Sin embargo, hay elementos protocolares que pueden ser considerados en espacios urbanos en confluencia de distintas identidades originarias. El respeto a la palabra es un elemento presente en todos los Pueblos Originarios, por ello es relevante

5. Véase página <http://dle.rae.es/?id=USpE7gq>

significar la importancia del habla y la escucha sin interrupciones, de hacer lo que se compromete, del establecimiento y orden de quienes portan una palabra representativa de alguna comunidad o autoridad tradicional, así como también las formas de saludar. Entendemos que cada pueblo presenta sus propias lógicas, pero en contextos urbanos estas deben constituir un tejido que permita el desarrollo de todas sus identidades, destacando elementos comunes de reciprocidad, dualidad complementaria y buen vivir junto a la naturaleza⁶.

Un elemento protocolar vital que ha sido ejercido desde el comienzo del Programa Pueblos Originarios de Recoleta, es la realización de ceremonias para iniciar nuestras actividades más relevantes. Los encuentros interculturales, las Fiestas del Sol, que se conmemoran cada año en torno al solsticio de invierno (18 al 28 de junio), y la conmemoración del Día Internacional de las Mujeres Indígenas, en torno al 5 de septiembre, son actividades organizadas junto a la Mesa Intercultural de Pueblos Originarios de la comuna. De manera conjunta se definen el orden y forma de las ceremonias. Por lo regular siempre se comienza con una *pawa*, que es una mesa andina para solicitar permiso y ofrendar a la *Pacha Mama* su acompañamiento, la cual es dirigida por alguna pareja de ceremoniantes aymara de las organizaciones participantes; posteriormente se da paso al *Llellipun*, que es una rogativa mapuche también encabezada por ceremoniantes de las organizaciones participantes. En estas ceremonias se reconoce la importancia de la ritualidad y espiritualidad de cada Pueblo, la cual es compartida con la población “no indígena”, “mestiza” o de “otros pueblos”⁷ que asisten a estas actividades. También se da espacio a las autoridades institucionales, pues se reconoce la voluntad política de quienes han permitido el desarrollo de estas actividades.

Por último nuestro modelo de trabajo considera relevante que el conjunto de acciones que reivindican y reconocen a los Pueblos Originarios esté disponible para todas las personas que componen nuestras sociedades. En ese sentido creemos en la transversalidad intercultural tanto para las instituciones como para la ciudadanía. Se vuelve necesario compartir las prácticas culturales de manera respetuosa, evitando la folclorización de

6. La reciprocidad, la dualidad complementaria y el buen vivir asociado al equilibrio con la naturaleza son referencias estudiadas en los Pueblos Originarios de América Latina. A su vez las matrices de conocimiento que diferencian el pensamiento occidental y las amerindias pueden ser conceptualizadas como antropocéntricas desde la *Historia Universal formal*, por un lado, y las biocosmocéntricas desde los Pueblos Originarios: explicación otorgada por profesor (Longko) José Quidel Lincoleo en Cátedra de Diplomado en Salud y Pueblos Indígenas, Asociación Warriache, USACH, 17 de octubre del 2015.s

7. En la Fiesta del Sol del año 2016 se sumó la participación de descendientes Selk'nam, quienes solicitaron permiso para realizar su propia ceremonia, gesto de reivindicación por ser considerados pueblo extinto y gesto de hermandad entre Pueblos Originarios en espacios interculturales.

los pueblos, su emergencia busca ir más allá de las políticas de discriminación positiva⁸.

REFLEXIÓN DISCIPLINARIA

Este artículo muestra la importancia de producir conocimiento desde las prácticas de intervención social. Para ello cabe mencionar que este esfuerzo involucra el examen reflexivo de las formas de producción científica hegemónicas, pues coincidimos en la emergencia de “poner en cuestión la hegemonía de los saberes y/o formas de conocimiento que se juegan en las políticas públicas y que obedecen a una tradición colonizadora que califica como inferiores todo tipo de conocimiento distinto al conocimiento científico oficial” (Gómez, 2015).

Lo anterior no significa que no se asuman presupuestos formales, sino que se valoren otros saberes vinculados con los Pueblos Originarios desde un piso institucional. De alguna manera también es incorporar “saberes divergentes que se organizan en torno a registros prácticos y a criterios materiales, en franca oposición a la erudición y al formalismo de los saberes en cada caso hegemónicos” (Rivera; Margetic, s.f.). Una manera de graficar esta situación es la valoración de las formas de conocimiento ancestral, en el caso de las/los *machi*, quienes son autoridades espirituales del mundo mapuche, ellas/ellos logran acceder al conocimiento mediante distintas formas, una es el *kuimi* o trance, que les permite recibir mensajes desde otras dimensiones: esta fue la manera en que la machi María Paillalao transmitió el nombre del dueño espiritual del cerro San Cristóbal, llamado *Pillañ wenu weichan*, expresando también que en ese lugar se formaban las *machi* antiguamente, siendo exterminadas con la invasión española. Este conocimiento resulta válido y se convierte actualmente en el mayor argumento para recuperar formalmente el territorio enunciado.

Este ejercicio demuestra la posibilidad de producir conocimiento desde formas no hegemónicas en trabajo social, una forma de registrar la “acción-reflexión, aprendizajes y conocimientos logrados” (Suárez, 2016. p. 8) desde un lugar situado en un contexto institucional. Nuestro trabajo presenta ajustes académicos y reconoce desafíos colectivos en la generación del co-

8. Discriminación Positiva se refiere al conjunto de políticas públicas del Estado que focalizan y/u orientan esfuerzos para un sector considerado “desaventajado o vulnerable” al cual hay que proteger, y tratar diferenciadamente. Tal distinción genera una distorsión que jerarquiza aún más las imágenes de la sociedad sobre estos grupos. También funciona subrepticamente para el control por medio de la institucionalización de las demandas de estos “segmentos de población”, así los jóvenes y el INJUV, las mujeres y el SERNAM, los indígenas y la CONADI.

nocimiento, no obstante consideramos relevante el esfuerzo por levantar una serie de documentos de carácter investigativo desde la coordinación del Programa Pueblos Originarios de Recoleta como una forma de repensar la pluri-versalidad epistemológica (Walsh, 2007). Al establecer los conceptos mencionados, la *participación intercultural sustantiva* y los *protocolos interculturales*, se profundiza en la adecuación intersubjetiva de lógicas de distintas procedencias, las lógicas instrumentales de la institucionalidad muy cercano a lo que Weber (2009) llamó “Jaula de hierro”, por un lado, y las lógicas territoriales que emergen de los pueblos originarios situados en la ciudad.

En cuanto participación, la concepción de Diego Palma (1999) sobre participación sustantiva, pone el foco en la intersección entre capacidad ciudadana y oportunidad institucional, a la cual incorporamos la concepción intercultural en su sentido “crítico”(Walsh, 2014) pues se reconocen las huellas coloniales que aún persisten. En ese sentido podemos mencionar, a modo de ejemplo, la creación de la Mesa Intercultural de Pueblos Originarios: en este espacio se delibera sobre los asuntos indígenas de la comuna y son las mismas organizaciones de pueblos originarios las que instalan temas, tendencias e interactúan con la institucionalidad, pese a no existir una legislación específica que permita estos diálogos; esta noción de participación intercultural sustantiva valida este espacio desde sus formas de comunicación, intencionando el carácter vinculante de las decisiones.

Por su parte la noción de *protocolos interculturales* nos permite llevar a cabo lo anterior, la participación no puede llevarse a cabo sin establecer confianzas y condiciones para su despliegue, por ello se considera central la noción de protocolo, entendida desde el uso indígena, ese conjunto de reglas que ordena la comunicación de acuerdo con la cosmovisión de cada pueblo, no precisamente desde una razón instrumental antropocéntrica, sino desde un entendimiento biocoscocéntrico. Conocer estos procedimientos culturales asegura la posibilidad de diálogo, independiente de las posiciones que presenten los sujetos. De alguna forma, a través de estos protocolos, se equiparan condiciones de participación, pues se establece un entendimiento común. Lo anterior se distingue de las concepciones de competencias culturales, porque no es solo el desarrollo de habilidades desde una institucionalidad, sino que es validar *otra* forma de entendimiento, la que trasciende por completo la relación de ambas partes, tanto de las comunidades como de la institución.

Consideramos que ambos conceptos referidos son innovaciones en el trabajo intercultural, sobre todo en trabajo social, pues en un sentido disciplinario podemos ver una gran ausencia en el desarrollo de estos temas, sobre todo en miradas que reproducen un orden discursivo hegemónico, procedentes

de Occidente e incluso denominado *crítico*; sin embargo, suprimen el diálogo local y territorial. Una forma de referirse a esto es lo que Muñoz (2016) señala por *imperialismo profesional*, cuyo análisis recorre las perspectivas y modelos de trabajo social, planteando desafíos para “avanzar hacia un trabajo social culturalmente sensible y dialogante, que no se atrinchere en las fronteras del “latinoamericanismo” o “indigenismo”, sino que sea capaz de articular participativamente conocimientos globales y locales en su accionar” (Muñoz, 2016, p. 2). ¿Y por qué el latinoamericanismo y el indigenismo son trincheras? ¿Y por qué no atrincherarse, cuando se corre el riesgo de extinción? Frente a ello destacamos los planteamientos de Hilda Llanquinao, quien expresa “A mayor diversificación cultural, mayor riqueza para la complementariedad, lo que permite alcanzar mayor estatura humana, más sabiduría y creatividad, más herramientas para potenciar capacidades que permitan enfrentar con más éxito los avatares de la vida cotidiana” (Llanquinao, 2001, p. 16)

Creemos que la interculturalidad, en tanto fenómeno y concepto, presenta una *emergencia tardía*, pues actualmente se movilizan muchos estudios e intervenciones con motivo del aumento migrante en Chile; sin embargo, las poblaciones indígenas nacionales vivieron el mismo proceso y con mayores dificultades de aculturación. Actualmente vemos a muchos migrantes extranjeros internacionales, quienes proceden de pueblos originarios a lo largo del Andes y deben asumir la misma actitud de asimilación para poder insertarse en las ciudades chilenas. De esta manera encontramos un fenómeno que encubre al indígena *no-nacional* tras la figura del migrante, e identifica al indígena *nacional* desvinculado de su proceso de migración. Esta emergencia tardía se vuelve un desafío para las ciencias sociales, instituciones y trabajadores sociales, por ello creemos que los conceptos desarrollados aquí pueden contribuir a esta discusión.

CONCLUSIONES: DESCOLONIZAR PARA TRANSVERSALIZAR LA INTERCULTURALIDAD

Dado el contexto en el que se sitúa esta reflexión sobre la construcción teórica/práctica de estos conceptos, podemos mencionar grandes desafíos para el trabajo con pueblos originarios, el trabajo social y la interculturalidad. La decolonialidad es un término complementario que debe ser incorporado no solo en la literatura, sino también en la adecuación de espacios de convergencia. Tanto la *participación intercultural sustantiva* como los *protocolos interculturales* intentan levantar esta interculturalidad crítica, asumiendo tareas que no están definidas desde lo legal ni lo institucional,

tampoco desde la academia, pese a existir un incipiente crecimiento de escrituras “decoloniales”. Cuando se dice que existe una *Deuda histórica* con los pueblos originarios, también toca a las ciencias sociales y el trabajo social⁹ en particular, por ello no encontramos reflexiones que aborden estos temas en las escrituras disciplinarias. Considerando que en Chile se fundó la primera escuela de Trabajo Social en Latinoamérica (Cerda, 2016).

Compartimos estas discusiones, que se están tejiendo contemporáneamente, reconocemos los aportes de varias colegas con el ánimo de “construir pensamiento propio, contextualizado, historizado en el enraizamiento de los pueblos” (Gómez-Hernández, 2014, p. 14) lo que no se opone a una visión universalista, ni tampoco pretende ser totalitaria, sino que permita transmitir y nutrir espacios de diálogo más allá de los estándares discursivos hegemónicos. Concordamos con un trabajo social culturalmente sensible; sin embargo, creemos que es importante abrir el debate, reconociendo las marcas hegemónicas presentes en la disciplina y valorando lecturas que proceden o se construyen tomando elementos contextuales, locales y no por ello en oposición a lo universal, no por ello totalizantes. Los conceptos expuestos en este artículo presentan ese ánimo, desde estos podemos dar valor al conocimiento por medio del *trance* de una *machi*, la lectura de *inal mama* (la hoja de coca) de un yatiri o entender la lógica del *trafkintun* como reciprocidad mapuche o *Ayni* desde el mundo andino.

Por último consideramos relevante *transversalizar* la interculturalidad, pues su despliegue no distingue lugares en la sociedad, la diversidad cultural está y ha estado en todos lados. Entender el reconocimiento a las procedencias identitarias de los pueblos es asumir que la fórmula nacionalista de los Estados no es la única forma de identificar a la población; por el contrario, nuestras procedencias son complejamente diferentes y por ello debemos asumir una postura de reconocimientos y respeto desde los derechos humanos. Transversalizar la interculturalidad también es transversalizar los derechos humanos, las perspectivas de género y nuestra relación con el medio ambiente. Tratar todos estos temas por separado solo profundiza el abismo de sentido que genera la racionalidad instrumental.

9. Una de las críticas enunciadas por T. Matus sobre el marxismo estructural brasileño la extrae de Consuelo Quiroga (1990), quien refiere cierta “invasión invisible” respecto del neopositivismo que asumen los marxistas ortodoxos. En este caso, agregamos que estas posturas, sus críticas y propuestas como la “*intervención fundada*”, presentan una profunda **colonización visible**, pues sus bases están ancladas en perspectivas eurocéntricas y anglosajonas, desde un antropocentrismo que excluye otras miradas consideradas subalternas, volviéndose cómplices de las deudas históricas de los Estados y las instituciones colonizadoras modernizantes.

BIBLIOGRAFÍA

Agostini, C. A., Brown, P. H., y Roman, A. (2010). Estimando Indigencia y Pobreza Indígena Regional con Datos Censales y Encuestas de Hogares. *Cuadernos de Economía (Latin American Journal of Economics)* N° 47, pp. 125-150.

Antileo, E. (2012). Nuevas formas de colonialismo: diáspora mapuche y el discurso de la multiculturalidad. Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile.

Antileo Baeza, E. (2007). Mapuche y Santiaguino. El movimiento Mapuche en torno al dilema de la urbanidad. *Working Paper Series 29*. Editorial Ñuke Mapuforlaget.

Antillanca, A., Cuminao, C. y Loncon, C. (1999). *Escritos mapuches 1910-1999*. Santiago: Asociación Mapuche Xawún Ruca.

Arancibia, R. (2012). Biopolíticas Comunitarias en contexto cultural Lafkenche. Tesis de Magíster en Psicología Comunitaria, Universidad de Chile.

Arancibia, R. (2017). *Participación Intercultural. experiencia de los pueblos originarios en la comuna de Recoleta*. Santiago de Chile: Editorial UTEM.

Arancibia, R. y Cayuqueo, R. (2017). Intervención Intercultural. Experiencia del Programa Pueblos Originarios en Recoleta. *Revista INTERVENCIÓN*, N° 7. Departamento de Trabajo Social de la Universidad Alberto Hurtado.

Beverley, J. (2004). *Subalternidad y representación: debates en teoría cultural*, traductores M. Beiza y S. Villalobos-Ruminott. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert.

Cerda, J. (2016). *90 años de Trabajo Social en Chile y Latinoamérica*. Santiago de Chile: Editorial UTEM.

Escobar, A. (2005). *El "postdesarrollo" como concepto y práctica social*. En Daniel Mato (coordinador), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, pp. 17-31. Caracas, Venezuela: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

Flores Apaza (2009). *El hombre que volvió a nacer*. La Paz, Bolivia: Plural Editores,.

Gómez, F. (2014). Trabajo Social, descolonización de las políticas públicas y saberes no hegemónicos. *Revista Katál*, Vol. 17, N° 1, pp. 87-94. Florianópolis, Brasil.

Gómez-Hernández E. (2014). Diversidades, saberes y Trabajo Social. En *Perspectiva intercultural y decolonial*.

Gómez-Hernández E. (2015). Trabajo Social Decolonial. En XXI Seminario Latinoamericano de Escuelas de Trabajo Social, La formación profesional en Trabajo Social: Avances y tensiones en el contexto de América latina y el Caribe. “A 50 años del Movimiento de reconceptualización”. México, Mazatlán.

Harvey, D. (2007). *El “Nuevo” Imperialismo: acumulación por desposesión. Socialist register*. Buenos Aires, Argentina.

Lewkowicz, I. (2004). *Pensar sin Estado, la subjetividad en la era de la fluidez*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Marimán, P. (1997). La Diáspora Mapuche: una reflexión política. *Liwen*, N° 4, pp. 216-223.

Muñoz, G. (2015). Imperialismo profesional y trabajo social en América Latina. *Revista Polis*.

Quiroga, C. (1990). Una invasión invisible: reducciones positivistas en el marxismo y sus manifestaciones en la enseñanza de la metodología del servicio social. *Revista Acción Crítica*, N°27, ALAETS-CELATS.

Suárez, P. (2016). La sistematización y la producción de conocimientos en el trabajo social: desatando al sujeto. Santiago de Chile: Editorial UTEM.

Bibliografía electrónica

Llanquinao, H. (2001). “La interculturalidad en el trabajo social”. Disponible en: <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/congresos/reg/slets/slets-017-071.pdf>

Walsh, C. (2014). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir. Disponible en: <https://redinterculturalidad.wordpress.com/2014/02/06/interculturalidad-critica-y-pedagogia-decolonial-catherine-walsh/comment-page-1/>

Matus, T. (s.f.). Apuntes sobre intervención social. Disponible en: <https://trabajosocialucen.files.wordpress.com/2012/04/apuntesobreintervencionsocial.pdf>

Weber, M. (2009) La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Disponible en: <https://zoonpolitikonmx.files.wordpress.com/2012/12/weber-la-etica-protestante-y-el-espiritu-del-capitalismo.pdf>