

Corporalidad Mapuche y Trabajo Social: Che Kalul

Por Pablo Suárez Manrique y Edith Caullán Díaz

Pablo Suárez Manrique. Magíster en Ciencias Sociales. Académico UTEM, Universidad Tecnológica Metropolitana, Chile,

Edith Caullán Díaz. Trabajadora Social.

Introducción

Desde su origen, la producción intelectual del Trabajo Social se sometió a los dictámenes teóricos y las lógicas metodológicas georreferenciadas en Europa o Norteamérica, al igual que muchas de las Ciencias Sociales que consolidaron epistemologías reguladoras que establecen una serie de aspectos normativos que obstaculizan procesos de innovación crítica.

En ese marco epistemológico ha primado una perspectiva técnica y científica tradicional-conservadora que se impone desde las lógicas subjetivas de la modernidad y que implica entre otras cosas la búsqueda universal de una “verdad” racional sobre la realidad social que impacta transversalmente los procesos de investigación y sus métodos. Ese territorio paradigmático ha determinado que todo aquello que no forma parte de sus fronteras regulatorias no sea considerado como acción científica y les excluye, considerándolos fuera del ámbito cognitivo y generando más trabas para impulsar estudios de naturaleza crítica que consideren metodologías alternativas.

Junto con el obstaculizador anterior es necesario consignar que la investigación, hoy en día, asume como aspecto sustantivo el impacto o proyección práctica del conocimiento (I+D), situación que el espacio crítico cuestiona, ya que sus aportes se proyectan en aspectos sustantivos ideológicos y en la construcción de otros espacios políticos sociales.

El presente trabajo está fuera de ese territorio tradicional, conservador y utilitarista, ya que se basa en una postura crítica a la imperante que busca dar cabida a una mirada “Alter-Nativa” u “Otra-Original” y las legítimas utopías de pensar otro mundo posible; pero además también cuestiona la lógica de I+D donde lo instrumental fagocita la crítica, perfeccionando el sistema y el orden imperante.

Estas primeras precisiones tienen cabida en el denominado “pensamiento crítico decolonial” y desde este enfoque se dará vida a esas narrativas-otras desde una ciencia-otra sobre la corporalidad.

La corporalidad ha sido abandonada históricamente o reducida a su mínima expresión ciudadana. En el espacio profesional el cuerpo es una mera construcción biológica, lo cual ha sido una constante de lo cual podemos dar cuenta en centenares sino miles de ejemplos cotidianos. Para los Trabajos Sociales asumir el cuerpo ya resulta transgresor, por lo que asumir dentro de ello una nueva concepción es una tarea difícil de dimensionar y posicionarla en la acción cotidiana.

Para los/las trabajadores sociales, la gramática del cuerpo establece una serie de normas subjetivas sobre la cual se decodifica la imagen real-carnal que emerge en la experiencia cotidiana

situada y manifiesta de aquellas personas que enfrentamos a diario en la vida profesional.

Esa lectura estableció límites y fronteras interpretativas-comprensivas generando un obstáculo y estancamiento de la disciplina en esta área. A pesar de aquello, en los últimos años existe una creciente tendencia intelectual-práctica que ha abordado diversos temas innovadores desde distintas perspectivas. Sin embargo, en esa tendencia, aún la “corporalidad” permanece en deuda reflexiva y activa.

Desde una mirada clásica, conservadora y disciplinaria, el cuerpo se visibiliza y enuncia desde el “malestar de la carne”, ya sea en los discursos manifiestos o en los movimientos y desplazamientos públicos o cuando estas personas dejan visible la intimidad de los pensamientos en gestos o expresiones simbólicas.

Para los/las trabajadores sociales, la corporalidad en el discurso oficial se restringió estrechamente al binomio “mente-cuerpo”, donde el “intelecto” adquirió una supremacía haciéndose eco de la modernidad eurocéntrica. Así, el cuerpo no aportó ninguna información adicional fuera de las manifestaciones biológicas del mismo.

Sin embargo, más allá de las demarcaciones establecidas por esa gramática, para el autor y la autora de este artículo, los discursos del cuerpo dejan ver fundamentalmente la heterogeneidad de las “indignidades” a las cuales se han visto sometidos/as por las pautas implícitas existentes en la sociedad. Con ello, las imágenes reales y auténticas de las corporalidades se manifiestan de múltiples maneras, especialmente cuando ellos/as viven complejas zonas de “indignación” y vulneración de derechos tales como los efectos de la violencia en todas sus formas, el descrédito, marginación, la inferiorización y racialización, etc.

Considerando este contexto civilizatorio neoliberal, se pretende abordar el encuentro habitual y profesional con personas que pertenecen al pueblo mapuche, en el espacio urbano o rural, especialmente cuando ese encuentro habitual se produce con cierta regularidad en las zonas periféricas de las ciudades donde se concentran agrupamientos de personas “inferiorizadas” bajo el concepto Extrema Pobreza, que inevitablemente nos abre dificultades y contradicciones a los procesos de cambio normados y establecidos que se buscan.

Por lo tanto, podríamos señalar que la primera tentación o conclusión lógica es iniciar el proceso de visibilización de la “corporalidad” desde aquella visión de “infravaloración”, replicando el discurso “colonizador” existente a la fecha. Sin embargo, en ese mismo territorio, más allá de las conceptualizaciones coloniales es donde se establece otra frontera simbólica, muy diferente a lo establecido por la racionalidad profesional vigente y hegemónica ya que allí aparece la sabiduría popular mezclada con creatividad cotidiana, el sentido del humor y los afectos relacionales, el colectivo comunitario, etc. Es decir, el “cuerpo” aparece en “texturas-otras”.

Es en esa diversidad que intentamos representar al pueblo mapuche en la figura del “che kalül”¹ o aquello que entenderemos como corporalidad de este pueblo originario, que a su vez es parte de la vida cotidiana del/a autor/a y/o es la expresión de nuestra condición de tal.

Material y método

El material sistematizado y sometido a análisis en el presente artículo contó con tres fuentes: la primera fue que el tema es parte de la tesis de pregrado de la coautora. La segunda fue la revisión

1 En mapuzungun equivale a “cuerpo” o aquello que se encuentra “bajo el pellejo”

de un extenso material bibliográfico histórico y poético analizado, así como la observación de aproximadamente 400 horas de material audiovisual en el que se visibilizaba el tema. Y la tercera fuente fue la confrontación de los hallazgos con la experiencia profesional y diálogos sostenidos con diversas personas de origen mapuche.

Con todo este material se procedió a organizar un proceso metodológico que significó, como primer paso, abrir un espacio para la reflexión de-colonizadora y en segundo lugar debatir, levantar preguntas, lo cual fue culminado con un escrito que se presentó en el “II Congreso nacional e internacional “Desafíos para el Trabajo Social Contemporáneo” realizado en Antofagasta, Chile.

Este abordaje metodológico decolonial abordó la “vivificación territorial” urbana y/o rural de la experiencia corporal vital del/a mapuche, en aquellas “texturas-otras” donde los/as trabajadores/as sociales ejercen profesionalmente. Con esos aspectos se buscaron aspectos axiales, estableciéndose evidencias y elementos comunes en el plano simbólico, objetivo y subjetivo, que determinaron ciertas conclusiones básicas en el margen de la posición interna-externa de la/el investigador/a en el tema².

El objetivo establecido fue “generar una reflexión sobre la corporalidad mapuche y la manera que ocupa y accede al mundo de los/as trabajadores/as sociales en instituciones, programas, proyectos sociales y territorio de contacto”.

La hipótesis que se estableció fue la de interpretar o explicar el “cuerpo” desde otra mirada, alejándose de una perspectiva unívoca y unidireccional. En esa nueva matriz, la inmaterialidad del “cuerpo”, o “el sentirlo”, es un acto equívoco, metafísico y a veces surrealista.

Pensamos que ello abre espacios de legitimidad para la ejecución de acciones profesionales más allá de la razón y lo empírico, abordando al “otro/otra” en sus espacios y “texturas” como la intimidad-comunitaria.

Desarrollo y análisis de la corporalidad mapuche y el Trabajo Social

La/el investigador/a recordaron frecuentemente las vivencias de Carlos Castaneda, en las que los “sentidos” y “sentires” superaron lo “encarnado”, se desplazaron, fluyeron y se conectaron con experiencias extracorporales, superando la biología singularmente instalada, lo que ha sido “inaceptable” para esa epistemología que se sustenta en la visión técnica y científica tradicional que niega su existencia y que ha intentado eliminar el cuerpo en los procesos de acción y conocimiento, especialmente en esta disciplina. Por lo tanto, se postula asumir esta mirada y sentir que se enmarca en aquellos saberes que resisten a la “colonización de saberes” para, por ejemplo, regenerar claves “sentí-pensantes” como diría Fals Borda o Galeano, en nuestro caso, basándonos en las epistemologías del sur y desde la proximidad de cuerpos situados y mapuche.

Desde lo profesional, abandonamos y rechazamos la “intervención” como metodología en su forma y en su fondo y generamos los llamados “encuentros” con el/la otra/o mapuche. En esas relaciones profesionales se superó la lógica asimétrica vincular de los/as trabajadores/as sociales tradicionales, explorando una praxis cognitiva bidireccional: “nos conocemos y nos transformamos”, “nos-otros/as”.

En ese “encuentro” teníamos claro que el “cuerpo” y su “corporalidad” son conceptos que idiomáticamente, en su traducción, aparecen limitados para acceder a la vastedad del territorio de lo

2 La investigadora es de origen mapuche y la cónyuge del investigador pertenece a este pueblo originario

que auténticamente representa “che kalül”. Éste implica distintos planos y dimensiones como un todo, donde se “representa” la propia naturaleza y su diversidad, esto viéndose auténticamente reflejado en la canción “Melitroy” de Karen Wenul.

Por ello podemos afirmar que si el “encuentro” con el/os cuerpo/s, en términos generales, es dificultoso de abordar y comprender desde la mirada científica colonial, más aun lo será aproximarnos y explorar el “che kalül”, sea “wentru” (hombre) o “domo” (mujer). No nos enfrentamos a una “singularidad encarnada” ni menos a un espacio donde manda el “ojo y la razón instrumental” asociado al dilema de la modernidad binaria, dual y bipolar que separa al cuerpo y desconoce literalmente al “pellejo” conectado al espíritu y al piwke (corazón).

En este proceso -y desde lo profesional- encontramos aquello que llamamos “la primera piel”, donde reconocemos que la diáspora mapuche en el territorio nacional no ha afectado la resistencia por siglos de dominación de este pueblo originario, que ha mantenido su sabiduría ancestral, lo que nos permite afirmar que la idea cognoscible que subyace a la “corporalidad” del “che kalül” es una manifestación excéntrica (sin centralidad) que enlaza bidireccionalmente lo “interno y externo”.

Esa conexión-directa e íntima con la naturaleza encuentra su origen en el espacio espiritual que se desplaza al espacio carnal del “che kalül”, el cual a su vez establece una conexión directa (singularidad-colectividad) con sus “lamngen” (hermanos-as), que establece a su vez otra conexión directa, esta vez con la naturaleza, para culminar con una conexión directa con lo sobrenatural.

Así por ejemplo, una represa será algo que invade el propio e íntimo espacio del “ser”. La represa será un río que ha muerto en el espíritu del mapuche... su cauce agotado, explotado y artificial, incapaz de demostrarse tal cual es, es la limitación que traba la libertad del cuerpo. Aquel río que era capaz de fluir en un ecosistema abierto, perderá su equilibrio, su fluidez y su cauce caerá preso; así también el “che kalül” perderá su autonomía.

En esta primera piel, y desde esa perspectiva, los/as trabajadores sociales rescatamos dos elementos centrales que nos conectan con el cuerpo mapuche y su entorno: “la oralidad-lenguaje” y el “entorno natural” para cualquier iniciativa social basada en el respeto y reconocimiento pleno al otro/a.

Respecto del primero podemos señalar que la expresión vocal de las personas se encuentra profundamente subordinada a las sensaciones y emociones vinculadas al mundo natural. De la forma que habla la naturaleza nace el mapudungun o che zungun y es allí donde germina el “che kalül”.

La acción profesional de escuchar la voz integral de otro/a en lo profesional adquiere un nuevo sentido; el timbre, tono, cadencia y frecuencia en el habla o intercambiar miradas volátiles o fijas, puras y transparentes, agudas o acogedoras así como intercambiar saludos protocolares o auténticos, tradicionales o innovadores con abrazos o contactos etc. También será escuchar el entorno en el que comprender será interpretar lo natural. La Dra. Maria Catrileo Chiguailaf menciona que en la sociedad mapuche, la interacción verbal enfatiza valor de la vida familiar y espiritual, manifestándose en el agradecimiento y respeto a las deidades creadoras y a la naturaleza como un valor (Molina&Poblete, 2017).

En el idioma descansan una serie de claves que van más allá de la experiencia puramente consciente de emisor-receptor y en lo corporal-biológico manifiesto. En esas claves idiomáticas, especialmente porque abrimos un espacio a la estética y a una serie de palabras con significados y significantes diferentes y “hermosas”, aparece el dilema de lo “bello y la belleza” y a su vez nos abrimos al componente de los “sentimientos”, “sentires”, emociones e intuiciones que nos resitúan

los espacios con él/la o los/as nos-otros/as en una praxis creativa y profundamente transformadora y poética.

En la disciplina tradicional y conservadora, la voz se emplea para comunicar pragmáticamente o establecer vínculos y relaciones. En ese proceso, la postura clásica-tradicional será incapaz de hablar de lo sublime ni menos intentará rescatar o reconstruir las “palabras ancestrales hermosas” que la mayoría de las veces se abren a nuevas formas. En ese lenguaje a “rescatar profesionalmente” también creemos se representa el cuerpo mapuche. Así, muchas palabras tienen la vibración y la cadencia de hechos naturales, así el fluir de las piedras en los ríos o “tugún” (lugar con el que uno se relaciona) se relaciona al latir de un corazón donde uno habita si lo repetimos muchas veces.

A pesar de lo anterior, es claro que en los últimos años el rescate de los idiomas de los pueblos originarios ha iniciado una nueva fase de la resistencia para evitar su extinción, ya que *“hablar mapudungun permite la respiración de la tierra, el habla es el aliento de la tierra, somos mapuche, hijos de la tierra y nuestra madre respira por nosotros, hablar es dejar que la tierra respire y ello da origen a la vida”* (Loncon, 2002); es decir, el “cuerpo conectado” o corporalidad más allá de lo “encarnado”, que se extiende hacia la naturaleza desde la palabra y más allá de ella misma.

Segunda piel. Volviendo al recorrido excéntrico del “che kalül”, éste aparece e igualmente se manifiesta en lo verbal-gestual, el cuerpo físico es traspasado por el espacio interno e invadido por el “espíritu” que se despierta y pasa a interpretar y explicar todo lo inexplicable de la “carne” para nuestros cuerpos. Ello corresponde a nuevas voces, para lo cual requeriremos de diálogos e interpretaciones innovadoras, ya que lo profesional-tradicional colapsa.

Este colapso es porque hablar del “espíritu como cuerpo” desde una perspectiva empírico analítica es hablar de una “metafísica” inaceptable en una concepción de ciencia positiva o desde una perspectiva cualitativa hermenéutica o fenomenológica. El espíritu aparece como una manifestación arqueológica, mitológica o simbólica, todo ello fundamentalmente porque en la lógica griega espíritu y cuerpo son construcciones binarias, separadas o fraccionadas, pero desde la “pluriversalidad”, el “espíritu” aparece como “un” elemento o parte de una “epistemología-otra” indisoluble y encarnado en el cuerpo del o la mapuche .

Ello exige mirarlo como parte no solo de la sabiduría ancestral de los pueblos originarios del Abya-Yala³ sino como parte del hombre o mujer popular y latinoamericano/a que se han mantenido conectados con las raíces de las civilizaciones prehispánicas y se replantean su “existencia trascendente y política”. De esta manera, “El proyecto de la modernidad/colonialidad, expresado en la dominación eurocéntrica, se propuso vaciar los contenidos epistémicos existentes en la cosmovisión de los que a partir del siglo XVI serían sus dominados. Al mismo tiempo que se imponía la fuerza con la espada, con la idea de fe se iría introduciendo una religión que tenía la intención de vaciar los contenidos de la espiritualidad local” (Romero, 2012).

Maira Loncopan y María J. Ubeda señalan que “La tierra es de suma importancia para el mapuche, puesto que ésta le otorga una ubicación geográfica, como también características particulares, ya sea en la vestimenta, en el hablar, en la alimentación, entre otras” (Loncopan&Ubeda, 2011), por lo tanto que abandonen sus territorios es contribuir a vaciar de espiritualidad o despojarles de parte de su “che kalül”.

3 Nombre que los pueblos originarios intentan dar al continente

El cuerpo se transforma indirectamente en un espacio de resistencia y lucha ante la pérdida territorial o en la pérdida de la lengua, cultura y las tradiciones, pero también de valores, sentires y formas de ser, que son alterados por la producción de capital, la pobreza, los ciclos de violencia, etc. En otras palabras, no son solo hectáreas de tierra las que se usurparon, sino que se despojaron aspectos esenciales de la corporalidad.

En ese reaparecer de la lucha territorial se manifiesta el “cuerpo y espíritu mapuche”, incluidos aquellos espacios cotidianos del mundo popular, el cual es abordable profesionalmente como parte de una “epistemología-otra” que se manifiesta en el movimiento como “lucha”, “fiesta”, “ceremonia”, “rogativa”, etc.

Profesionalmente, el espíritu se expresa como el baile de la razón y el corazón o “en el encuentro” del nosotros/as, pero fundamentalmente desde el “ser” mapuche. Con ello podemos afirmar que “el primer anclaje metodológico de la idea de historias alternativas, es que su sola enunciación nos remite a la pluralidad de significados que puede tener la historia, según quiénes sean lxs sujetxs que la “hacen”, la narran o la sufren” (Rivera Cusicanqui, 2015, pág. 73).

Tercera piel. La “lucha” es la reacción de la naturaleza a la “intervención humana”, donde “che kalül” es componente y parte elemental de la tierra. “Nuestros sentimientos son los sentimientos de la naturaleza, solo así podremos sentir la calidez del fuego. Nuestro espíritu es la parte del cuerpo que permite interpretar nuestra sensorialidad y vivir en serenidad en alerta y en y con la naturaleza. El agua es la vitalidad, la frescura y la pureza que nos permite sobrevivir, y la tierra es aquella que nos provee toda necesidad terrenal de la existencia”.

Para el dominador la “lucha mapuche” se reduce en palabras violentas y de agresión que implican delitos e infracciones a ley que atenta contra el cuerpo social y su orden civilizado. La “lucha mapuche” así pierde su anclaje protector y natural así el/la no mapuche utiliza las palabras “para encubrir la realidad antes que para designarla, lo que permitió desconocer y borrar del debate público, de la ciencia social y de la prensa, la persistencia del problema colonial y del racismo” (Rivera Cusicanqui, 2015).

Bajo esta “epistemología otra” se intenta recomprender el mundo y a nosotros mismos y ante ello, la resurrección de la lucha del “pueblo mapuche” es insurrección de la “carne” de sus jóvenes. La resurrección protectora y natural es una dialéctica cuyo origen se encuentra en la tesis de la “presencia carnal” que se enfrenta a su antítesis, la “ausencia física” en un proceso de traición y martirio de los “weychafe” insurrectos a los que atentan contra la naturaleza.

Cuarta piel. Como expresa el sociólogo boliviano Javier Romero sobre la “fiesta”, comprendemos la comunicación que hace el mapuche de sus relaciones humanas desde el cuerpo en las expresiones de sus danzas y bailes. Estas no son solo manifestaciones del cuerpo en movimiento sino que son un acto de comunión cósmica mediada por el mundo natural que le rodea, acompañado de un canto que conecta y se vincula al bosque, el cielo y la tierra así como rogativas que buscan equilibrios para la restauración de la salud ausente, extendiendo o haciendo un llamado a los antepasados y como parte de un “tejido” que se manifiesta de una forma concreta que les “conecta a la tierra”. Literalmente y sin artículos intermedios, son Mapuche (Gente-Tierra).

En esta fiesta y danza reaparece nuevamente el cuerpo-lenguaje y los “sentimientos” y “sentires”, así como a las emociones. El y la mapuche mira con el corazón a través del cuerpo que

es tierra y bosque a la vez. Por eso que en su danza se conecta con los espíritus, por eso su representante siempre es una autoridad legítima y elegida por la comunidad, es decir una persona fuerte en cuerpo, mente y energía, que se la rodea en las rogativas, es decir son características centrales para los “encuentros” sustantivos.

En este punto, y por otro lado más allá de la fuerza, es necesario consignar que en la formación profesional el acto de llorar ha sido siempre interpretado y visto como algo negativo y de debilidad, pero en el redescubrimiento de la cultura mapuche, el acto de llorar es un acto íntimo y de fortaleza interna, lo interpretamos como una “lluvia del cuerpo” que renueva toda herida, es el cambio de piel que utilizan algunos animales, es la eclosión de los huevos, Sin embargo también existen lágrimas de rabia, risa, duelo, desamor, entre otras, las cuales nunca, nunca, son las mismas.

Solo la conexión con el “cuerpo y sus propios sentidos” puede hacer ver con el corazón y comprometer la palabra, sentir con los pensamientos y pensar con el corazón como diría la filósofa española María Zambrano. Solo sintiendo no hay verdad absoluta, se dirá desde el cuerpo, también es necesario el pensamiento y el entorno. Ello lo graficamos en una metáfora señalada por una entrevistada: “lo sabe el copihue que mira a aquel hombre/mujer que quiera arrancarlo de su lugar, pero no puede porque se encuentra resguardado por espinas, altura y distancia”.

Que el cuerpo vea con el corazón y comprometa su palabra significa que tiene esa capacidad de escuchar aquello que no hace ruido manifiesto, pero no solo lo que se manifiesta fuera del sí mismo sino también lo que el cuerpo “grita o susurra” en sus espacios internos. Es el honor que compromete el espíritu.

Comprometer la palabra es mirar con el corazón a través del cuerpo lo cual no significa reconocer a alguien y proceder a “etiquetarlo-clasificarlo” como honesto o deshonesto y asignarle un nombre, determinar su edad y sus características físicas o su procedencia étnica. Para el/la mapuche, mirar con el corazón significa entender interiormente la representación corporal e integral del “otro/otra”, sus aspectos gestuales como manifestaciones del espíritu y la disposición anímica conectada a la tierra y la naturaleza. Con ello se va más allá de aquella proximidad que propone el aparato “ideológico de la modernidad/colonialidad” y todo aquello que involucra su mirada, incluido “el conocimiento científico y su necesidad de conocer/nombrar/coloniza, por lo tanto no busca “una forma de ilustrar/clasificar/dominar, desde una construcción de conocimiento que es parte de la modernidad/colonialidad/patriarcal” (Romero, 2012). Cuando se falta a la palabra, el cuerpo se desencarna y el espíritu pierde su transparencia, el corazón se estrecha y el hablante pierde valor.

Quinta piel. Igualmente el “che kalül” se “desencarna” en las políticas de integración que les niegan su existencia como pueblo originario y les transforman en capítulos de libros donde la bravura y lo indomable es parte del pasado histórico pero no del presente donde el “che kalül” de los “weychafe” contemporáneos se expone en la prensa como causa de horror y terror al igual que las “domo weychafe” que es el concepto que alude a mujeres guerreras, valientes, que dan batalla, que no se rinden (Calfio, 2017).

Como trabajador/a social observamos con preocupación que la lógica integración o inclusión profesional a través de programas de “intervención” del “che kalül” se reduce a la comercialización de los productos que fabrica o elabora en un juego de folklor que dinamiza la oferta-demanda de la cultura, o simplemente como piezas de museo a poseer.

Sexta piel. El “che kalül” también se desencarnó en la migración del campo a la ciudad o el exilio, proceso en el que perdió el habla y las palabras hermosas se diluyeron entre el cemento y la pobreza. Allí el “che kalül” se refugió en sí mismo y el migrante mapuche quedó tomando “caldo de cabeza” de la experiencia que le demandaba constantemente el propio cuerpo. La condición mapuche quedó solo como un “aderezo secreto y orgulloso recuerdo”.

En la ciudad emerge otra dimensión del cuerpo que da cuenta de una “resituación” existencial. El “che kalül” translocalizado se disocia progresivamente, la migración “embolinó la perdiz” y extravió el “campo íntimo del uno mismo” que se atesoró como último bastión ante la presencia del chileno discriminador. El yo-íntimo se cerró y no se compartió con el “winka güaren de cola pelá”. Este cierre significa la “privación de la carne” que se clausura en un domicilio establ, ello a pesar de que muchos mapuches, como los Pehuenche, son nómades y no acostumbran a tener domicilio fijo (Bengoa, 1996).

La ciudad entrega otro lenguaje y reduce las huellas territoriales solo a enunciados emblemáticos que han perdido su sentido original ya que pocos saben que Vitacura era un cacique; que Ñuñoa era el lugar de ñuños o flores amarillas; Melipilla es el lugar de los cuatro pillanes; Tabancura es un lugar pedregoso; Manquehue es el lugar de los cóndores, etc. Pero también hay huellas que han perdido su sentido original, como Peñalolén, que tiene una doble traducción ya sea lugar donde hay quebradas estrechas o lugar donde se reúnen hermanos.

Estas huellas y sus rastros desgarran el espíritu ancestral demostrando el fracaso para acoger y alojar. La ciudad “desencarna” al mapuche y su descendencia, elevándose por encima de sus existencias, atomizando y particularizando la corporalidad en una imagen “concéntrica”.

Los cuerpos en la ciudad y su descendencia lejos de extenderse y conectarse como en “el campo” y la tierra, se “apiña” inconexo y desmembrado de otros iguales. En la piel del “piño” queda el rastro del abuelo(a), del padre-madre, de los/as lamngen, el “nosotros/as” se construye sobre imágenes de otros y otras que en silencio se autoreconocen de manera difusa e intuitiva. El “che kalül” de los/as antiguos/as, ahora como cuerpos vivos de la ciudad, son desplazados a los márgenes y sucumben en la periferia territorial y funcional, solo reorganizados/as reaparecen orgullosos/as.

Igualmente el ahora cuerpo mapuche en la ciudad pasa a formar parte de una lista xenófoba de cuerpos no “agraciados”, convencionalmente distante de la noción de belleza instalada como imagen caucásica. Así transitará por actividades rutinarias que se mezclan con la muchedumbre y codo a codo la transpiración y el sudor no será el mismo y será discriminado. El proceso de asimilación urbana se produce en silencio, impregnado de agresividad, intolerancia, engaño, rechazo, superficialidad, etc. Con ello, la sensibilidad sucumbe nuevamente y se adecua al poderío de la ciudad que emerge con nuevas preocupaciones a la vista, al tacto, al oído y al olfato. La contemplación gira y los estados del sueño cambian, el paisaje urbano y su territorio se yuxtaponen reiteradamente al ser y al cuerpo que reorienta sus relaciones y sus intereses asignándole una nueva posición en el orden social.

El encuentro con los/as trabajadores/as sociales en la ciudad se realiza en sus instituciones y programas de atención, que recluye la historia oral del mapuche a la vulnerabilidad, consolidando una distancia frágil entre la precariedad de su ser en el espacio urbano y la naturaleza. El “che kalül” se reformatea en un cuerpo y su mentalidad poética se cobija y esconde en la intimidad poblacional, formando parte de un monólogo interior que en lo profundo de su propio abismo mantiene un orgullo calculado.

Desde esta perspectiva como profesionales se reelabora el movimiento migratorio del/a mapuche como exilio interno. Sin embargo, este exilio permite percibir el impacto físico y psicosocial, iniciándose el alejamiento y olvido del “che kalül” y su metabolismo holocéntrico, el/la mapuche es asimilado y estandarizado como “caso social vulnerable”. Allí se visibiliza el rastro del daño y el deterioro de la ciudad sobre el cuerpo habitado que le desdibuja y le vuelve a representar en los márgenes urbanos donde se hace funcional y se adhiere a la estructura violenta del silencio instalándose de esta manera una figura tutelar del cuerpo.

Desde una perspectiva crítica y decolonial, los “Trabajos Sociales Otros” deberían copropiciar Programas Interculturales y de codefensa de la cultura que asuman al/a mapuche desde el “che kalül”, “encarnado/a” cotidiana y constantemente para que se contacte directamente con la naturaleza que cobija la abundancia, ya que se anida literalmente en el raudal de bosques milenarios, los animales, las montañas y valles, al igual que en muchas culturas ancestrales estos Programas requerirían del contacto con la naturaleza y cada uno de los elementos que la componen desde que es allí donde brota y emana todo, lo natural y sobrenatural, donde todo vuelve al mismo lugar donde tuvo lugar la creación, incluido el “cuerpo” que se reintegra.

“Además, con el vaciamiento de los contenidos epistémicos de las cosmovisiones, también se desarrollaría la colonialidad del erotismo” (Romero, 2012), por ello esta mirada para los/as trabajadores/as sociales que optan por vincularse al mundo mapuche implica la generación de un nuevo paradigma que “reconozca” quiénes somos, así como sentirnos parte de los que nos ven o simplemente sentirse hermoso(a) para agradecer al sol en sus días de calor, al viento en los frescos o al fuego a la luz de las velas; un paradigma de la transparencia y la vida sencilla que permita “sentir” la magia que enamora y hace perder la “razón”.

Conclusiones

En este casi más de un siglo de existencia disciplinaria del Trabajo Social en el planeta, el lenguaje de la ciencia que ha adoptado para sí ha logrado “generar un conocimiento exacto sobre el mundo natural y social, evitando de este modo la indeterminación que caracteriza a todos los demás lenguajes. El ideal del científico ilustrado es tomar distancia epistemológica frente al lenguaje cotidiano -considerado como fuente de error y confusión- para ubicarse en lo que en este trabajo he denominado el punto cero” (Castro -Gómez, 2005).

Esperamos haber contribuido a hacer consciencia sobre este tema para acceder a claves culturales y decoloniales y comprender desde dentro al pueblo mapuche. El Trabajo Social Contemporáneo debe valorar la cultura oral del pueblo mapuche, en la que el rescate de la palabra tiene un significado mucho más profundo en tanto en la palabra se guarda un poder, un compromiso y estatus de valor; para ello es fundamental respetarla para que no se pierda la identidad cultural de la misma. Ante ello hacemos un llamado a que las personas compartan de forma oral lo escuchado o leído, porque para nosotros la oralidad es una forma de bioescritura que construye historia y que ha permitido la resistencia y sobrevivencia del Pueblo Mapuche.

Es por ello que queremos mencionar que en este trabajo hemos descubierto el Meli-Witxan-Mapu que contiene el conocimiento científico mapuche, así como de la cosmología

“de la teoría de conjuntos, del movimiento de los planetas, del sistema solar, y por cierto del calendario mapuche; dando respuestas concretas a los fenómenos del tiempo y del espacio. El primero era definido como circular y el segundo como cúbico. La fórmula matemática de los ciclos, ha sido reproducida en muchos tejidos ancestrales bajo la figura

de a Cruz Cuadrada, o Kalül Che (El cuerpo humano)” (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes , 2012).

Ese “Che kalül” requiere un trato especial y específico conectado a lo más íntimo del uno mismo, conexión que implica un vínculo con el “nos otro/otra” y la naturaleza a la cual se respeta y se le cuida, no se le explota ni agrede, ya que ante ello se “lucha” y se manifiesta. “Che kalül” es parte del ordenamiento cósmico.

Esperamos que las personas puedan sensibilizarse para abrir espacios de investigación en esta área y abrir el Meli-Witxan-Mapu a otras áreas. En este punto es necesario mencionar que dichas investigaciones no pueden basarse en la extracción de conocimiento sin devolución. Creemos que este artículo es la devolución del conocimiento entregado por todos/as aquellos/as que desinteresadamente establecieron un vínculo en el cual compartieron su kimun (conocimiento).

Igualmente quisiéramos señalar que las palabras duras, aquellas “coloniales” que no se basan en el respeto y la tolerancia, aquellas palabras que resonaran con la “voz de bronce” que magistralmente metaforizó Jacques Derrida, no comprenderán la conexión humana e intentaran darle un estatus distinto a este trabajo desde el eurocentrismo, pero los aprendizajes están dados bidireccionalmente, hemos aprendido y podemos optar por practicarlo o tomar distancia. La reflexión sobre la corporalidad nos ha devuelto a nosotros mismos.

“Che kalül” es mucho más que el concepto cuerpo o corporalidad, es una categoría que representa a la naturaleza viva y en movimiento. Con ello esperamos haber contribuido a la diversidad praxiológica, es decir disponer de un repertorio de posibilidades de acción más allá de las basadas en teorías eurocéntricas.

Los/as mapuches urbanos -transversalmente sin la experiencia y sin la experiencia del “che Kalül” histórico- intentan recuperar la memoria cultural con posturas que van desde de lo moderado a lo radical. Ambas posturas, rodeadas de una desconfianza política del no mapuche. Se invoca la indignación virtuosa de un pueblo que busca revocar la “desmembración”.

En el “che kalül” juvenil ha aflorado una irresistible necesidad de reclamar su derecho a reexistir. En la resurrección de esta nueva lucha se encuentra una investidura de autoridad. Los jóvenes quieren volver a su corazón original despierto y locuaz para así renovar sus lazos orales y reiniciar su existencia e historia.

Por último, eal/la autor/a no quieren dejar de mencionar lo que ha significado trabajar en equipo (estudiante-docente), en el que han perdido su estatus y han comenzado espacios de aprendizajes comunes no solo en el ámbito académico sino fundamentalmente humano.

Bibliografía

Calfio, M. (2017). Weychafe zomo: mujeres mapuche: resistencias, liderazgos y vocerías en dictadura. *Revista Anales*, 263-281.

Castro-Gómez, S. (2005). La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la nueva granada (1750-1816). Bogotá, Universidad Javierana.

Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (2012). Conociendo la cultura mapuche. Santiago de Chile: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.

De Sousa, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar a emancipación social*. Buenos Aires. CLACSO.

Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid, Trota.

Grosfoguel, Ramón y Castro-Gómez, Santiago (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. En “El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (págs. 9-24)”, compiladores: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, Bogotá, Siglo del hombre editores.

Grosfoguel, Ramón (2016). Obtenido de “La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Ramon%20Grosfoguel%20CIDOB_2011.PDF

Loncopan&Ubeda. (2011). Códigos ancestrales en resistencia: Witral mapuche. Mujer mapuche reivindica su pueblo, por mediodel arte textil en Santiago de Chile. *XVIII Foro de estudiantes latinoamericanos de antropología y arqueología*, (págs. 135-148). Ecuador.

Loncon, E. (2002). El mapudungun y derechos lingüísticos del pueblo mapuche. Obtenido de estudios indigenas: www.estudiosindigenas.cl/trabajados/elisaq.pdf

Molina&Poblete. (2017). María Catrileo. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 51-72.

Quijano, A. (1991). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 11-21.

Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen, miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires, Tinta limón.

Romero, J. (2012). Colonialidad y dinámica festiva legitimación de la modernidad/colonialidad en el carnaval de oruro. *Tinkazos*.

Paillalef, J. (2012). Los mapuche y el proceso que los convirtió en indios, psicología de la discriminación. *UTEM*.

Quilaqueo, D. (2012). Saberes educativos mapuches: racionalidad apoyada en la memoria de los kimches. *Revista Atenea 505*. Concepción.

Samaniego, A. (2002). Identidad, territorio y existencia de la nación mapuche: ¿derechos políticos autonómicos? *Revista Atenea 485*. Concepción.

Scribano, A. Y Boito M. E. (2010). La ciudad sitiada: una reflexión sobre imágenes que expresan el carácter neocolonial de la ciudad (Córdova, 2010). *Cuerpos contemporáneos: nuevas prácticas, antiguos retos, otras pasiones*, Santiago, Lom.

Valenzuela, J. (2014). La cuarta frontera. El caso del territorio valdiviano (Chile, XVII-XIX) *Revista Atenea 509*. Concepción. M. Angélica Illanes O.

Villalobos, S. Y. (1991). *Historia de Chile*. Santiago universitaria.