

Repensando la epistemología del Trabajo Social: Una propuesta decolonial.

**SEMINARIO PARA OPTAR AL GRADO DE
LICENCIADA/O EN TRABAJO SOCIAL**

Autor/as

Alvarado Álvarez Jean Pierre

Bravo Ulloa Valentina

Garrido Parra Fernanda

Zepeda Zepeda Javiera

Docente Guía

Ruz Escobar Catalina

En memoria de María José Pailamilla Orellana

Santiago- Chile

2020

Para María José, valiente alma libre, mariposa soñadora.

Para quien este mundo nunca fue suficiente, tanta injusticia nunca fue
justificada.

Compañera indisciplinada, morada, colorina.

Nuestro hastío y grito es por ti y todas nuestras compañeras, para que
este mundo deje de doler.

¡A despatriarcalizar y descolonizarlo todo!

ÍNDICE

Introducción	3
Capítulo I.	7
Formulación del problema.	7
1.1 Antecedentes del Problema	7
1.2 Preguntas de investigación	9
1.3 Objetivos	10
1.4 Justificación	10
1.5 Marco Epistemológico	16
Capítulo II.	17
“Modernidad y Trabajo Social: Antecedentes de la colonización teórico-práctica de América Latina”.	17
2.1. Contexto de la Modernidad	18
2.1.1 Principios y valores de la Modernidad	19
2.1.2 Constitución del sujeto moderno	21
2.1.3 Patriarcado	23
2.2 Modernidad en América Latina	25
2.3 Modernidad, neoliberalismo y el surgimiento de la institucionalidad: esferas estratégicas para la dominación.	26
2.4 Contextualización histórica, social y política del Trabajo Social	30
2.4.1 Trabajo Social y Neoliberalismo	33
2.4.3 Trabajo Social Latinoamericano	34
2.3.3 Epistemología y Trabajo Social	37
Capítulo III.	44
"Epistemes en resistencia. Las Ciencias Sociales más allá del pensamiento hegemónico".	44
3.1 Anarquismo epistemológico	46
3.2 Teoría Decolonial: epistemologías pensadas desde el Sur	48
3.3 Teoría intercultural	52
3.4 Teoría indigenista	55
3.5 Descolonización de las Ciencias Sociales	60
Capítulo IV.	64
“Trabajo Social decolonial. Una propuesta posible”.	64
4.1 Trabajo Social decolonial	65
4.1.1 Descolonizar la subjetividad profesional	68
4.1.2 Desinstitucionalización del Trabajo Social	72
4.1.3 ¿Intervención social? Hacia otro concepto del ejercicio	

profesional	75
4.2 Buen Vivir	78
4.3 Feminismo Comunitario	83
Conclusiones y reflexiones finales	87
Referencias Bibliográficas	94

Introducción

El presente seminario se enmarca en un trabajo monográfico realizado a partir de una investigación teórica que lleva a repensar y cuestionar la actual matriz epistemológica y hegemónica que subyuga al Trabajo Social Latinoamericano.

El contexto vivido durante el 2020 caracterizado por la propagación de la pandemia del Covid-19, significa una transformación del mundo y un estado de desconcierto acerca de lo que estaba pasando. Tal es el impacto de la pandemia, que todo ha ido tomando variaciones en función al Covid 19, no solo lxs seres humanos se han visto modificados en su cotidianidad sino que también, las instituciones, la sociedad, los barrios, las actividades y por sobre todo la vida. De hecho, uno de los espacios que por parte de lxs opresores ha sido arrebatado, es la calle y la libertad de transitar y encontrarnos en esta, donde se ha obligado a las personas a depender de algún permiso para poder transitar libremente. De esta manera todo los espacios fueron cerrados como medidas de protocolos preventivos, incluyendo los espacios académicos, esto imposibilitó una investigación que conllevara trabajo de campo. En consecuencia, esta investigación se realizó bajo el yugo de la virtualidad y en el encuentro frígido de las pantallas, intentando sostener las reflexiones de la manera más cercana posible.

Es decir, la pandemia no solamente venía cargada con síntomas biológicos, sino que también sociales y políticos, quitando aquellos espacios que permitían el encuentro, la reflexión y la discusión. De esta manera, todas las relaciones fueron derivadas hacia la virtualidad limitando aún más las formas de encuentro.

La pandemia también fue un hecho beneficioso para profundizar aquella álgida crisis que afectaba al sistema neoliberal, ya que variados han sido los movimientos mundiales que han estado de manera activa demostrando el descontento social que se levanta frente al modelo imperante— Ecuador, Bolivia, Chile, Perú y Francia fueron de los territorios donde en el último tiempo se han demostrado fuertes acciones que demuestran no solamente la mala implementación del actual sistema, sino que también del descontento que se

expresa contra personajes políticos. También es importante destacar la constante lucha en resistencia como el movimiento zapatista, la lucha armada del Kurdistán y la acción de la nación mapuche en WallMapu.

En este contexto, repensar una matriz del Trabajo Social alejada del pensamiento hegemónico radica en cómo esta lucha se debe dar desde principios epistemológicos, proponiendo el desafío de repensar un aporte teórico a la disciplina. Quienes escriben esta tesis, también declaran que el pensamiento ha sido una de las formas más estratégicas de dominación que mediante la intersubjetividad ha sabido convertirse en inamovible. Así, el pensamiento se vuelve una trinchera de lucha necesaria, siendo aquí donde surge la necesidad de cuestionar los orígenes e ir más allá de la razón única, para salir de los parámetros hegemónicos. Construyendo teorías que permitan repensar otras formas de vivir, las cuales permitan la transformación alejada del yugo de poder y de opresión, derrotando al opresor en todas sus formas de control.

La actual crisis que afecta al sistema neoliberal va de la mano con las aberrantes consecuencias que ha tenido que lidiar una cierta parte de la población a costa de la explotación desmedida de las que han sido víctimas lxs habitantes en el Abya Yala, por más de 500 años. Estas son razones suficientes para levantarse contra el capital mediante acciones y expresiones de descontento por parte de las clases oprimidas, que también permiten abrir luchas más allá de los conocimientos, generando un movimiento contra hegemónico que reivindica los saberes ancestrales y las culturas exterminadas.

Hecha esta breve introducción al tema y contexto en que se sitúa la tesis, cabe mencionar que la estructura de la tesis consta de cuatro capítulos. En el primer capítulo se puede encontrar la formulación del problema, destacando el objetivo general de esta tesis : Contribuir a la reflexión de un proyecto descolonizador del Trabajo Social, mediante una matriz situada en los saberes latinoamericanos que dé cuenta de sus condiciones, procesos y transformaciones históricas, culturales y sociales, atendiendo a la reflexión que surge sobre la matriz en la que se fundamenta la profesión y cómo surge una necesidad no solamente que aporte a la inmadurez teórica y disciplinar, sino

que invite a pensarse desde una matriz contrahegemónica y decolonial. Junto con lo anterior, en este primer capítulo también se encuentran los antecedentes y justificaciones del problema.

Siguiendo con la presentación de los capítulos, el segundo ha sido direccionado bajo la pregunta ¿Las construcciones teóricas actuales sobre las que se sustenta el Trabajo Social y su práctica profesional, dan cuenta de las condiciones socio- históricas de los territorios, personas y comunidades en las que se desarrolla? Aquí se hace una reconstrucción filosófica e historiográfica que permite encontrarnos con el proyecto de la modernidad y su relación con la colonización, y cómo este presenta incidencias en el territorio del Abya Yala. En paralelo, se da cuenta del contexto en que el Trabajo Social surge bajo el alero de la modernidad, siendo utilizado como herramienta de control e inclusión de lxs sujetxs.

El tercer capítulo se desarrolla en torno a la pregunta: ¿Cuáles son las particularidades teóricas que permitirían descolonizar epistemológicamente el Trabajo Social? Este capítulo da cuenta de aquellas corrientes teóricas que han desarrollado conocimientos, desde enunciaciones locales.

En este ámbito, cabrá señalar que el trabajo social se encuentra influido por las formas de producción de conocimiento occidental, lo cual ha permeado de manera significativa su quehacer, la teoría y las subjetividades de quienes desarrollan esta profesión. Por ello, el capítulo *Epistemes en resistencia. Las Ciencias Sociales más allá del pensamiento hegemónico*, busca visibilizar y resignificar aquellas teorías y prácticas que han sido negadas por la tradición occidental, asimismo, busca proponer una reformulación del trabajo social a través de la descolonización de las ciencias sociales, proponiendo como opción a estas corrientes teóricas contrahegemónicas.

Por último, el capítulo cuatro, se despliega en torno a la posibilidad de pensar y accionar un trabajo social que supera la occidentalización del mundo. En este sentido, la pregunta que orienta el capítulo remite a ¿Qué elementos teóricos y prácticos contribuyen a una propuesta decolonial para el Trabajo Social, que sea situada desde los saberes latinoamericanos? De esta manera, se procura repensar el trabajo social desde un proyecto decolonial.

Cabe destacar que esta grupal cree tenazmente en la necesidad y posibilidad de un trabajo social decolonial, sin embargo, este proyecto se vuelve superfluo si no existe una descolonización de las subjetividades de lxs trabajadorxs sociales, es decir, es preciso un trabajo arduo en torno a los procesos cognitivos y reflexivos, los cuales han sido históricamente colonizados.

Un giro hacia una epistemología decolonial, es también el interés de la justicia epistémica, lo que conlleva una responsabilidad significativa con los saberes y formas de vida negadas e identidades que han sido desconocidas por las formas de conocimiento y de vidas hegemónicas. Dicho esto, apostar por un trabajo social decolonial significa superar las lógicas institucionales y verticales de la profesión para que sean reemplazadas por la horizontalidad y el reconocimiento de la alteridad.

Capítulo I.

Formulación del problema.

1.1 Antecedentes del Problema

Los cimientos que constituyen al Trabajo Social están fundados sobre la herencia de una matriz epistemológica colonial, que guía y estructura su quehacer y estudio, es decir, es el “resultado de un proceso de colonización intelectual, que como todo proceso de esta índole, ha estado basado en la expansión occidental y en el privilegio epistemológico de los países colonizadores” (Muñoz, 2015, p.424), lo que ha dado como resultado un Trabajo Social pensado desde el rol intermediario entre el Estado y lxs sujetxs.

La reducción del Trabajo social a una razón meramente instrumental, al orden social o estabilidad neoliberal da cuenta de la colonización interna de la profesión, puesto que “el Trabajo Social enmarca su práctica profesional justamente en esos espacios donde el horror colonial deja de ser una retórica trágica para convertirse en una materialidad” (Hermida, Meschini, 2017, p. 28). Lo que incide en la determinación de un orden social y político, así como en la extensión del modelo económico neoliberal.

En consecuencia, el quehacer profesional se ha estructurado funcional al imperialismo y a la universalización de las formas de vida; contribuyendo a la perpetuación de la desigualdad y la vulneración de derechos. Esto muestra que “el colonialismo no terminó con las independencias, pues la lógica colonial se sigue reproduciendo a través del “colonialismo interno”, encarnado en las élites políticas que consolidan las instituciones y prácticas coloniales” (Muñoz, 2015, p.424). Por consiguiente, la acción profesional está determinada por teorías elaboradas en sociedades europeas, con contextos sociales, económicos y culturales que son disímiles de los contextos y realidades

Latinoamericanas.

De este modo, la profesión del trabajo social ha contribuido en la anulación de otros saberes y al silenciamiento de éstos como de realidades de los territorios, con la finalidad de extender una imagen social y cultural homogeneizante. Cultura hegemónica que, dicho sea de paso, impone un ideal de bienestar que sigue las líneas del proyecto ofrecido por el Estado Neoliberal, el cual se basa en la maximización de la relación costo – beneficio, el razonamiento globalizado, expansionista y extractivista.

El orden colonial se sostiene por una matriz epistemológica positivista - la que será abordada con mayor especificidad en el capítulo II. Dicha matriz nace junto con la modernidad y con una nueva idea del hombre, sin embargo, no de cualquier hombre, sino del hombre blanco, burgués y europeo. Por consiguiente, este proceso no contemplaba a las mujeres, ni personas que no respondieran a la racionalidad científica y materialidad (cuerpo) impuesto por el sujeto moderno imperante, quien se encontraría en constante desarrollo y prosperidad y que así mismo, podía tomar dominio y control de la naturaleza como de los procesos y problemas sociales.

Lo mencionado, ha puesto en tensión la justificación y elaboración del conocimiento en las ciencias sociales, dentro de las cuales el “trabajo social ha supeditado su acción social, al trabajo caritativo, benéfica y filantrópica hacia una mayor selectividad, tecnificación y científicidad” (Gómez. 2015, p. 4). De esta manera, la profesión se ha concentrado en una burocratización de la práctica haciendo tareas funcionalistas, objetivas y de orden universalista. En este sentido, el trabajo social:

Como profesión moderna comparte el ideal emancipatorio fruto de la revolución industrial inglesa, la política francesa y la filosófica alemana, las cuales sirven de base al paradigma del progreso y la confianza en la ciencia, el control de la naturaleza para el crecimiento económico y el bienestar, la libertad individual basada en la igualdad social y la soberanía popular. (Gómez. 2015, p. 5)

La modernidad y el positivismo no sólo han influido en las ciencias sociales y el Trabajo Social, sino que también han dominado otras dimensiones. Otras formas de vida y cultura, al igual que procesos cognitivos y subjetivos de lxs sujetxs en su intento por someter a disciplinar sus conductas según un orden determinado.

En relación con lo anterior, las ideas de Aníbal Quijano permiten considerar que la división de razas es una construcción intersubjetiva que emerge desde la dominación cultural que genera el racismo, sin embargo, este se encuentra predeterminado como una categoría de significación ahistórica, mostrándose como un fenómeno natural y no de la historia de poder con la que arrastra América Latina (Quijano. 1992, p.12). En esta idea se muestra como la ciencia que construye al Trabajo Social se encuentra intervenida por esta concepción de naturalización de ciertos principios, valores y matrices occidentales, que es difícil cuestionar dado el peso histórico y la importancia de estos pilares ya que mantienen en equilibrio el ejercicio de la profesión desde lo teórico a lo práctico.

1.2 Preguntas de investigación

A partir de todo lo señalado anteriormente surgen algunas preguntas que dan cuenta de reflexiones individuales y colectivas, las cuales sustentan este proyecto de investigación y orientan el trabajo a realizar. En ese sentido, algunas de dichas preguntas son:

1. ¿Qué construcciones teóricas actuales, sustentan el Trabajo Social y su práctica profesional, dan cuenta de las condiciones socio- históricas de los territorios, personas y comunidades en las que se desarrolla?
2. ¿Cuáles son las particularidades teóricas que permitirían descolonizar epistemológicamente el Trabajo Social?
3. ¿Qué elementos teóricos y prácticos contribuyen a una propuesta

decolonial para el Trabajo Social, que sea situada desde los saberes latinoamericanos?

1.3 Objetivos

Objetivo General:

- Contribuir a la reflexión de una propuesta descolonizadora del Trabajo Social, mediante una matriz situada en los saberes latinoamericanos que dé cuenta de sus condiciones, procesos y transformaciones históricas, culturales y sociales.

Objetivos Específicos:

- Desentrañar desde una mirada crítica la matriz epistemológica hegemónica actual con la que el Trabajo Social realiza los diferentes análisis de la realidad social y fundamenta su praxis profesional.
- Reflexionar en torno a la relación entre el Estado y el Trabajo Social respecto a su incidencia en la intervención social.
- Visibilizar las tensiones que presenta actualmente el Trabajo Social latinoamericano en relación a su práctica profesional situada.
- Contribuir a la construcción de una propuesta posible para un trabajo social decolonial.

1.4 Justificación

En el presente apartado daremos a conocer las razones por las cuales creemos existe la necesidad de realizar la presente investigación, vale decir, daremos cuenta porqué esta investigación apunta a contribuir a una propuesta descolonizadora para la profesión y porqué creemos necesario contribuir y

apostar por un trabajo social situado en una matriz epistemológica decolonial.

El Trabajo Social surge como profesión en el siglo XX (en América Latina), por lo que, en comparación con otras disciplinas de las ciencias sociales, es medianamente joven respecto de su desarrollo teórico - práctico. Sin embargo, su relación directa con el ámbito social ha permitido que vaya mutando frente a los distintos escenarios sociopolíticos y adaptándose a cada transformación. Los procesos de transformación del Trabajo Social se han desarrollado de manera cronológica, permitiendo a la profesión ir dejando ciertos principios que fueron heredados desde su construcción bajo cimientos modernos, pero además permeándose de los contextos políticos e ideológicos.

Ejemplo de aquello es el periodo reconocido como Reconceptualización, momento de transformación ética y política importante para la profesión, que se caracteriza por ser un movimiento Latinoamericano que responde a las demandas de transformación estructural, con un discurso anticapitalista y contrahegemónico.

El trabajo social de dicha época problematiza el quehacer disciplinar, “expresando su crítica al Servicio Social Tradicional” (Netto, P. 2007, p.74). Dicha crítica, además, tiene la característica de ser planteada desde posicionamientos políticos claros, pues “(...) se traduce en búsquedas de una nueva fundamentación teórica en el marxismo” (De Paula, V. 2007, p.61). En consecuencia, es posible reconocer dicho periodo como una de las principales corrientes que dan cuerpo a las discusiones dentro del trabajo social, desde lo teórico hasta lo práctico, evidenciando aquí la fuerte influencia política que se estaba desarrollando en los países del cono sur, desplegando una política socialista que fue erradicada por las dictaduras que desde 1970 aproximadamente, vuelven a teñir con sangre este continente.

A pesar de que dicho proyecto promueve la emancipación y la autonomía de los grupos oprimidos, en función de transformaciones económicas y socioestructurales, seguía estando bajo el alero de pensamientos occidentales, cargados de principios y valores que en la pluri-versidad de

realidades y saberes latinoamericanos no lograban dar cuenta de los problemas y demandas del contexto, no solamente desde lo práctico, sino que también desde lo teórico. Lo que lleva a la necesidad de desentrañar la influencia interpretativa teórica del Trabajo Social, la cual se encuentra cargada de un conocimiento hegemónico heredado de un pensamiento impuesto por sobre las demás opciones.

Además, en el conflicto acerca de la separación de la práctica con la teoría, relevar la discusión sobre la episteme del Trabajo Social es fundamental para pensar el campo de acción de la profesión como proyecto ético y político situado. Entendiendo la prematura trayectoria del Trabajo social, se ve enfrentada a una constante emergencia teórica, situada en los debates contemporáneos a menester de generar conocimientos y marcos teóricos propios que se alejen de la idea que Parra señala:

El Trabajo Social tomó la función de homogeneizar a los sectores dominados, encuadrándolos dentro del disciplinamiento necesario de la fuerza de trabajo, que aseguraran la reproducción de las relaciones social en el modelo de producción capitalistas, aislando aquellos individuos considerados “anormales” y reuniéndolos por categorías. (Parra. 2001, p.17)

No obstante, las teorías de la modernización y sus expresiones más contemporáneas se ven afectadas con lo que Jaime Nieto (s/a) propone como un “nuevo ciclo intelectual y cultural en las ciencias sociales latinoamericanas” (Nieto. S/A, p.30). A consecuencia, este nuevo proceso invita al Trabajo Social a repensarse desde una matriz contrahegemónica que permita deshacerse del legado de la teoría occidental, para comenzar a realizar una teoría que nazca desde la problematización a los distintos sistemas de opresión (capitalista, patriarcal, económico, etc.) permitiendo de tal forma mirar la historia suprimida, reencontrando la realidad histórica que menciona Mignolo (2007, p 54), resignificando aquellos saberes que el “descubrimiento de América” y la colonización negaron y que podrían aportar en la construcción de una praxis situada.

Pensar esta profesión desde lo decolonial conlleva pensar en un quehacer situado que busca la resignificación de aquellos saberes que han sido anulados por no poseer el estatus científico impuesto por la modernidad europea, permitiendo reconocer los distintos posicionamientos epistemológicos y así reivindicar la ecología de saberes existentes en el territorio. En consecuencia, el presente seminario se nutrirá de teorías formuladas en los saberes locales, como parte de lo conceptualizado como matriz decolonial, tales como el feminismo comunitario, el buen vivir, etc. Es por esto que una teoría decolonial para repensar el trabajo social se entiende como un aporte al proceso de reformulación en el que hoy se encuentra la matriz epistemológica hegemónica, respondiendo a los nuevos debates que son necesarios para reconstruir una teoría Latinoamericana del Trabajo Social.

En efecto, la matriz decolonial permite reconocer y recoger los saberes del territorio. Relevando que es:

Un movimiento en permanente construcción incorpora otras racionalidades de seres humanos quienes no han tenido, en siglos pasados y contemporáneamente, la relevancia social y política suficiente, más aún, que han sufrido la exclusión y la banalización de sus ideas por no aparecer como portadoras del estatus científico certificado por la academia occidental. (Hermida, Meschini. 2017, p.4)

Entendiendo que lo decolonial es un proceso en construcción, es posible entablar como un marco a construir y abierto a los saberes que reivindican la lucha contra la opresión, por tanto, es precisamente la relación entre el Trabajo Social y la idea de descolonizar su teoría, su práctica y formas de relacionarse con unx otrx, donde surge la necesidad de liberación y de autonomía. Por tanto, lo decolonial manifiesta posibilidades de “abrirse camino, es la persistencia testaruda de los saberes ancestrales” (Hermida, Meschini. 2017, p.30). De modo que la ruptura de la actual matriz epistemológica colonial y positivista que impera en el trabajo social, significa dejar de objetualizar los procesos, lxs sujetxs y acontecimientos.

Repensar el Trabajo Social desde una matriz decolonial permite tomar una postura política y crítica, en torno al capitalismo, el colonialismo y su relación histórica frente a la explotación de las subjetividades, la naturaleza y lxs cuerpxs. Por tanto, existe desde esta matriz una responsabilidad imperativa a reflexionar y accionar en torno a un pensamiento propio que aúne los distintos saberes, que permiten acoger distintas formas de vida y de liberación, lo que ha sido negado desde la idea de homogeneización y universalización occidental.

Dicho esto, es interesante explorar elementos de la matriz decolonial en la definición del Trabajo Social que entrega la Federación Internacional de Trabajadores Sociales, la cual dice:

El trabajo social es una profesión basada en la práctica y una disciplina académica que promueve el cambio y el desarrollo social, la cohesión social y el empoderamiento y la liberación de las personas. Los principios de justicia social, derechos humanos, responsabilidad colectiva y respeto a las diversidades son fundamentales para el trabajo social. Respaldo por las teorías del trabajo social, las ciencias sociales, las humanidades y el conocimiento indígena, el trabajo social involucra a personas y estructuras para abordar los desafíos de la vida y mejorar el bienestar. La definición anterior puede amplificarse a nivel nacional y / o regional. (Federación Internacional de Trabajadores Sociales, 2014).

De acuerdo a la definición aportada anteriormente, la práctica del Trabajo Social debiese responder a principios éticos que apunten hacia la liberación de las personas, la justicia social, el respeto a la diversidad, además debe basarse en diferentes teorías, entre ellas, los saberes indígenas. Sin embargo, dicha definición se enfrenta a una tensión en el momento en que es analizada desde el actual modelo estructural en el que se encuentra inserta su praxis.

Construir una nueva matriz epistemológica para la profesión no sólo supone aportar en la creación de nuevos conocimientos, sino que también permite

revertir aquella aniquilación de los saberes locales que tenía este territorio que los colonos denominaron América Latina. De manera de visibilizar los saberes de los pueblos indígenas y dejarlos a disposición del análisis de los problemas sociales en el trabajo social. Desde aquí, sería posible ejercer un ajusticiamiento social ante el epistemicidio de la colonia contra los saberes ancestrales de los pueblos originarios.

A la vez, permitiría acabar con el imperialismo profesional al cual alude Gianinna Muñoz (2015), basado en el uso de teorías elaboradas en sociedades desarrolladas las cuales son implementadas y asumidas en sociedades en desarrollo (como las de América Latina), aun cuando éstas últimas distan mucho de los parámetros con los que son elaboradas dichas teorías. Situar la producción de conocimientos que orienten la práctica del trabajo social, daría cuenta de la propuesta que realiza la misma autora sobre localizar el trabajo social; para quien “La contrapropuesta en este sentido es la “localización” del trabajo social en la particularidad de las situaciones reflexivas concretas, entendiendo la intervención del trabajo social como una práctica cultural local (Walton y El Nasr, 1988; Webb, 2003; Gray et al., 2010. En: Muñoz. 2015, p. 425). En un sentido práctico, dicha acción podría incidir en la reformulación de las mallas curriculares y sus ejes temáticos en correlación con los nuevos conocimientos producidos desde los saberes locales.

Finalmente, una ineludible consecuencia que tendría este proceso decolonial del trabajo social estaría reflejada en el ejercicio práctico de la disciplina, el cual tendría que reflexionar y reafirmar su posicionamiento político, el rol mediador que tiene entre el Estado y la población. Conllevaría problematizar el concepto de intervención social, las dinámicas relacionales entre el/la trabajador/a social y lxs sujetxs que son parte activa de nuestro trabajo. Posibilitará, incluso, reflexionar sobre la mirada que cada trabajador/a social tiene de sí mismo en tanto profesional, en tanto sujeto histórico- político más o menos descolonizado.

1.5 Marco Epistemológico

El desarrollo de este trabajo de Seminario de Grado es realizado desde una matriz epistemológica decolonial, mediante lo cual sea posible aportar a la reflexión de la construcción teórica y práctica del Trabajo Social en torno a un ejercicio profesional situado. En ese sentido son considerados algunos saberes y teorías locales que son parte de aquellos conocimientos y creencias que han sido negados por el desarrollo hegemónico de las ciencias y el pensamiento occidental.

Como la matriz decolonial supone la relevancia de una pluri-versalidad de saberes, no existe un método único con el cual realizar un proceso investigativo de aproximación al conocimiento. No obstante, este trabajo ha sido orientado a través de la recopilación bibliográfica, análisis y reflexión tanto individual como colectiva. Todo esto fue realizado desde una mirada crítica sobre el pensamiento occidental y sus implicancias para el desarrollo de la institucionalidad y el surgimiento del Trabajo Social.

Capítulo II.

“Modernidad y Trabajo Social: Antecedentes de la colonización teórico- práctica de América Latina”.

El proyecto europeo de la modernidad trae consigo una serie de consecuencias a nivel subjetivo respecto de cómo se constituye el sujeto a partir de dicho período histórico y cómo este se reconoce, o bien, no se reconoce en su habitar. A la vez tiene consecuencias en aspectos geopolíticos, económicos e ideológicos.

Dichas consecuencias, que se enmarcan en una serie de principios y valores basados en el paradigma positivista, como respuesta al saber humano, no sólo tiene consecuencias en Europa, sino que también en el territorio que hoy conocemos como América Latina.

De este modo, tras un largo período de colonización y disputas por la independencia de las nuevas sociedades establecidas, la constitución de los Estados - naciones modernas, tal como los conocemos actualmente, suponen el surgimiento de una institucionalidad que debe enfrentar diversos problemas sociales que nacen como consecuencia de las transformaciones económicas de corte capitalista industrial. Bajo este contexto emerge el Trabajo Social profesionalizado, el cual responde a los principios científicos que fundamentan el saber en la modernidad.

En este sentido, el Capítulo II de este Seminario de Grado, pretende responder a la pregunta: ¿Qué construcciones teóricas actuales, sustentan el Trabajo Social y su práctica profesional, dan cuenta de las condiciones socio-históricas de los territorios, personas y comunidades en las que se desarrolla? De esta manera el presente capítulo tiene como objetivo tensionar la matriz epistemológica hegemónica positivista del Trabajo Social, mediante la

conceptualización crítica y decolonial de la modernidad, abordando aspectos como los principios y valores que la sustentan, sus consecuencias en América Latina y el modelo económico basado en el neoliberalismo.

2.1. Contexto de la Modernidad

La discusión teórica en torno al comienzo de la Modernidad se enmarca en dos versiones: la primera es aquella que señala que comienza y termina en Europa, atribuyendo su punto de origen a la Ilustración y Revolución Francesa “(...) la "Modernidad" se inicia con la reforma luterana propiamente alemana, que se "desarrolla" totalmente en la "Ilustración (Aufklärung)", y la Revolución Francesa”. (Dussel. 1994, p. 20). Estas consideraciones europeas sobre la Modernidad marginan a España en el desarrollo de esta, situándose sólo en el Norte de Europa.

La segunda versión en disputa sobre el origen de la Modernidad es aquella que lo identifica en el año 1492, tras el encuentro con el Nuevo Mundo, es decir, el descubrimiento/encubrimiento de América. Suceso histórico que, dicho sea de paso, contribuye en la aparición del ego moderno, universalista, colonizador y dominador.

Para efectos del desarrollo de esta tesis, la postura defendida es esta que considera el encuentro con el/la otro/a como suceso histórico que da inicio a la Modernidad: “De manera que 1492 será el momento del "nacimiento" de la Modernidad como concepto, el momento concreto del "origen" de un "mito" de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de "encubrimiento" de lo no-europeo”. (Dussel. 1994, p. 9). No obstante, no se reduce a considerar la modernidad sólo como el encuentro con el otro, también considera los supuestos epistemológicos que sustentan al concepto de modernidad, los cuales nacen con la Ilustración y Revolución Francesa.

2.1.1 Principios y valores de la Modernidad

Desde una perspectiva eurocéntrica, la Modernidad en tanto concepto supone una idea desarrollista por medio del cual el hombre avanza hacia su libertad, gracias a la conciencia que adquiere de sí mismo. En consecuencia, posee una premisa de emancipación racional donde,

(...) el desarrollo de la conciencia que el Espíritu tiene de su libertad y también la evolución de la realización que ésta obtiene por medio de tal conciencia. El desarrollo implica una serie de fases, una serie de determinaciones de la libertad, que nacen del concepto de la cosa, o sea, aquí, de la naturaleza de la libertad al hacerse consciente de sí (...). (Hegel. 1830; en Dussel. 1994, p. 15)

Los valores de la modernidad responden a la idea de libertad, autonomía y la conciencia de sí, y pueden ser entendidos a partir de la Ilustración que propone una visión universalista y racional del desarrollo cultural, que reclama un nuevo orden político y social fundado en el saber científico; en ese sentido: “El saber en el siglo XVIII es concebido como una función social cuyo objeto prioritario debe ser la regeneración de la existencia moral y política a partir de la expansión ilimitada de la cultura (Cobo. 1995, p. 31). De esta manera, el supuesto filosófico sobre el que se sustenta la modernidad “(...) parte- el *“cogito ergo sum”* de Descartes lo expresa muy bien- del principio de que la razón constituye la sustancia de la subjetividad humana y es idéntica para todos los hombres, por lo que reviste una validez universal” (Amorós. 1991, p. 32)

Además, la modernidad posee un carácter eurocéntrico en la medida que la única visión de mundo posible para su expansión es la madurez racional que Europa percibe de sí misma. Dicha mirada también posee efectos geográficos en tanto que “(...) la Modernidad de Europa constituye a todas las otras culturas como su "Periferia (...)" (Dussel. 1994, p. 33), por lo que la particularidad europea es concebida como la universalidad mundial.

Es aquella universalidad de la particularidad europea lo que sustenta la misión colonizadora que tiene, de suyo, la modernidad.

Por una dialéctica que le es propia, a sobrepasarse, en primer lugar, tal sociedad es llevada a buscar fuera de ella misma, a nuevos consumidores, y por ello busca medios para subsistir entre otros pueblos que le son inferiores en cuanto a los recursos que ella tiene en exceso, o, en general, la industria. (Hegel. 1830; en Dussel. 1994, p. 21)

De este modo, la expansión europea colonizadora de la modernidad llega a territorio latinoamericano, o que para efectos de los pueblos ya existentes en dicho territorio era conocido, en uno de sus tantos nombres, como Abya Yala. Desde la óptica del posterior desarrollo del pensamiento latinoamericano, Enrique Dussel plantea que la mirada emancipadora de la modernidad conlleva un mito en relación al eurocentrismo y la falacia desarrollista a partir del cual es justificada la violencia y exterminio de los pueblos originarios que habitaban el territorio.

En consecuencia, la modernidad se compone por el encuentro de una cultura que se autodefine como desarrollada y de otra a la que define como bárbara, la cual es culpable de su inmadurez racional, por lo que debe ser colonizada para su emancipación. A partir de esto, el mito de la modernidad consiste:

(...) en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización. (Dussel. 1994, p. 67)

Aquel mito es construido a partir de los efectos que tuvo la colonización en los pueblos que habita(ba)n el Abya Yala. Con relación a esto, cabe señalar que el encuentro entre el viejo y el nuevo mundo se realiza sobre una premisa de negación de la otredad con la que “América fue inventada a imagen y semejanza de Europa” (Dussel. 1994, p. 32). Es decir, América no fue descubierta como lo otro, sino que fue encubierta como lo mismo.

2.1.2 Constitución del sujeto moderno

La modernidad trae consigo cambios profundos en la composición de la sociedad, en la política, la economía, la cultura, las artes y el conocimiento, es decir, este proceso se entiende desde la ruptura en sociedades de occidente. Por otra parte, esta ruptura se traduce en hechos sociales e históricos que dan paso de una sociedad monárquica a una sociedad republicana, la cual tiene como características el auge de la burguesía, la aparición de los primeros estados y la aparición del capitalismo como eje articulador de la modernidad. Asimismo, se evidencian cambios sustanciales en relación con la concepción de mundo que tienen los/as sujetos/as y de la existencia misma, donde el sujeto moderno personifica a un ser que puede alcanzar la emancipación en el proyecto de modernidad, a través de la liberación del dogmatismo y creencias religiosas, este sujeto se define como autosuficiente en su quehacer económico, social e intelectual para abrir fronteras a nuevas visiones del mundo.

La modernidad europea impone la razón como la única forma de acceder al conocimiento y a las verdades universales, además, existe una exaltación antropocéntrica, donde se revaloriza al ser humano capaz de conocer y adquirir libertad, además de otorgar racionalidad a la organización social e institucional.

La invención misma de Latinoamérica, en efecto, contribuye al surgimiento del sujeto moderno a través de la acción colonizadora de la modernidad, en cuanto a la constitución del ego conquistador. Con relación a esto Dussel señala, "El "Conquistador" es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su "individualidad" violenta a otras personas, al Otro" (Dussel. 1994, p. 40). Esto se materializa en un encuentro violento con un/a otro/a que habitaba en sociedades precapitalistas no europeas, donde se destruye, subordina y utilizan estos territorios habitados con fines de expandir el mundo de la mercancía, dado que este/a otro/a y aquellos territorios habitados no responden a la idea de modernidad y de hombre y mujer moderno/a. A lo que sí responde es a:

La división cartesiana entre *res cogitans* (cosa pensante) y *res extensa* (materia), la cual tiene como una de sus expresiones la división entre mente y cuerpo, es precedida por la diferencia colonial antropológica entre el ego conquistador y el ego conquistado. (Maldonado. 2007, p.134)

La racionalidad que tiene de base la modernidad ocultaba ideas raciales, en tanto que división entre cosa pensante y la materia (cuerpo), la interpelaba la línea del color, que establece como natural inferioridad la materialidad y racionalidad de los/as sujetos/as no europeos, mientras que posiciona al ego conquistador como imprescindible para la formación del sistema - mundo y la expansión civilizatoria. En esta línea la colonización ontológica del ser se produce y reproduce bajo la supremacía de la idea del nuevo hombre moderno, dotado de racionalidad que ha alcanzado la madurez y su individualidad, lo que se transforma en base y fundamento práctico para la colonización.

Si el ego cogito fue formulado y adquirió relevancia práctica sobre las bases del ego conquiro, esto quiere decir que “pienso, luego soy” tiene al menos dos dimensiones insospechadas. Debajo del “yo pienso” podríamos leer “otros no piensan”, y en el interior de “soy” podemos ubicar la justificación filosófica para la idea de que “otros no son” o están desprovistos de ser. (Maldonado. 2007, p.144)

La práctica colonizadora “ego conquiro” como señala Nelson Maldonado se sustenta en el “ego cogito”, es decir, en el yo pienso, bajo la premisa de racionalidad que supone la idea de que los/as sujetos/as que habitan(ban) en Latinoamérica, eran sujetos/as no racionales, por lo que no habían alcanzado la madurez; en consecuencia, eran sujetos/as no pensantes, sujetos/as ontológicamente puestos en cuestión. Lo anterior legitimó el epistemicidio de los saberes de esta otredad conquistada, en tanto estos no responden a la idea de modernidad europea, ni a la racionalidad e idea de cientificidad hegemónica, en este sentido, la modernidad opera desde el privilegio de un tipo de conocimiento, mientras que existe una negación de los conocimientos no occidentales, es decir, hay un cuestionamiento de la capacidad cognitiva de el/la otro/a no europeo.

2.1.3 Patriarcado

El discurso universalizador sostenido por la modernidad, que ya fue indicado en un apartado anterior, presenta una contradicción natural, toda vez que es esgrimido sobre una sociedad que se caracteriza por los permanentes conflictos entre clases y entre diversos grupos sociales, los cuales se enmarcan en la relación opresor- oprimido; por lo que la idea universalizadora excluye a un amplio grupo de la sociedad. Al respecto Celia Amorós señala “La ausencia de la mitad de la especie es el gran lastre y la gran descalificación del discurso presuntamente representativo de la especie humana construida y ajustada consigo misma como un todo en la forma de la autoconciencia (...)” (Amorós. 1991, p. 28).

Sin duda, que una de las ausencias más significativas del discurso universalizador de la modernidad, es la ausencia de las mujeres. Históricamente ha sido el grupo silenciosamente marginado, mayoritariamente silenciado, lo que ha sido tan naturalizado como la construcción social que las relaciona con la naturaleza, desde un punto de vista esencialista:

La ausencia de la mujer en este discurso, como toda ausencia sistemática, es difícil de rastrear. Es la ausencia que ni siquiera puede ser detectada como ausencia porque ni siquiera su lugar vacío se encuentra en ninguna parte; la ausencia de la ausencia- como para el esquizofrénico la figura del padre- es el logos femenino o la mujer como logos; emerge a veces en el discurso masculino, como una isla en el océano, como lo gratuito y lo inexplicable (...). (Amorós. 1991, p. 30)

Dicho esto, las mujeres han sido relacionadas con el misterio, la corporeidad, la naturaleza, razón de esto se atribuye a su condición biológica reproductiva de parir y producir alimento para los/as hijos/as. Esta posición, que es de carácter ancestral, no es posible atribuirle sólo a la modernidad y al giro copernicano, por lo que no es una consecuencia meramente decimonónica. No obstante, la ilusión positivista de objetivación y dominación de la naturaleza para su validez universal, que subyace a la modernidad, ha fundamentado el discurso de los hombres como uno de carácter hegemónico y dominante sobre

los cuerpos de las mujeres, análogo a la dominación del hombre sobre la naturaleza. Esta universalidad del discurso de los hombres no sólo ha permeado la producción intelectual y el desarrollo de la familia, sino que también ha sido constitutivo del Estado y toda institucionalidad derivada de esta. Al respecto, Irene Meler señala:

(...) a partir de la Modernidad es posible describir un pacto masculino entre pares, coligados para ejercer dominio sobre todas las mujeres. La autoridad antes omnímoda del pater familias se delega entonces en el Estado, institución que, desde este punto de vista, no representa al conjunto social, sino que expresa el poder de los varones, del cual es heredero. (Meler. 2010, p. 1)

Es posible considerar que las sociedades fundamentadas en el patriarcado, entendido este como un “(...) término que enfatiza el carácter asimétrico de las jerarquías sociales basadas en el sexo, (...)”. (Meler. 2010, p. 1), y que se basan en la dominación masculina en tanto discurso universalizador, son fundantes de la estructura social jerarquizada que caracteriza la constitución de los Estados naciones modernos. En este sentido, Marta Fontenla señala que:

Con la formación de los Estados modernos, el poder de vida y muerte sobre los demás miembros de su familia pasa de manos del pater familias al Estado, que garantiza principalmente a través de la ley y la economía, la sujeción de las mujeres al padre, al marido y a los varones en general, impidiendo su constitución como sujetos políticos. (Fontenla. s/a, p. 2)

En consecuencia, el patriarcado es un sistema de dominación, que se ha constituido con fuerza en las instituciones instauradas en la modernidad, como la familia y el Estado, esto ha permitido la preservación del orden colonial y de la economía capitalista.

2.2 Modernidad en América Latina

Tal como fue señalado anteriormente, América Latina como concepto y proyecto surge en la modernidad. La búsqueda de la expansión económica del imperialismo europeo a nivel global se materializó en el encuentro e invención de un/a otro/a que habitaba en territorios desconocidos, este momento se constituye como la primera cara acumulativa de la modernidad, “la cual tenía una cara ibérica y católica, con España y Portugal a la cabeza (1500-1750, aproximadamente)” (Mignolo. 2010, p. 42). El encuentro con el nuevo mundo significó la invención misma de este mundo, un/a otro/a que se convertiría en la extensión de la identidad europea.

Los colonizadores crearon la historia de Latinoamérica, así como también su organización social y política en base a las ideas desarrollistas y universalistas, “de hecho, el primer paso en la invención de las tradiciones no europeas que la modernidad debía ocuparse de sustituir por la conversión, la civilización y, más adelante, el desarrollo” (Mignolo. 2010, p.43). La retórica civilizatoria de la modernidad pregona salvación y un nuevo orden de mundo, por tanto, la misión civilizadora que llevó a España a extenderse a través de una empresa de colonización dejaba al descubierto dos tipos de cultura; europea y no europea y es esta última donde la modernidad debía encargarse destruir lo propio de los pueblos de Latinoamérica por los valores de la modernidad.

El territorio “descubierto” por los navegantes europeos, fue inventado y rebautizado, lo que significó una asignación de nombre que en primera instancia con la llegada de los españoles fue llamada las Indias Occidentales y más adelante, con la independencia los países del continente llevada adelante por los criollos y la elite burguesa e intelectual, fue llamada América Latina.

La modernidad en Latinoamérica se fundamenta en la preposición de la existencia de seres humanos/as inferiores racionalmente, así mismo, se instauró la concepción de la inexistencia de quienes habitan(ban) los territorios de este continente, mejor dicho, estos no formaban parte de la historia lo que evidencia que “la historia es una institución que legitima el relato de los

sucesos a la vez que silencia otros relatos, entre ellos los que narran el silenciamiento de otras historias." (Mignolo. 2007, p. 54).

La modernidad establece a nivel global relaciones de subordinación entre los territorios, dado que este proceso de cambio y ruptura significó el posicionamiento de unos países como centrales (Europa) mientras que a otros países y/o territorios como periféricos (Latinoamérica, África, Asia, etc.). A partir de lo cual se establecen relaciones de dominación, negación y de explotación; en consecuencia, la colonización como empresa y proyecto reafirma la modernidad en su carácter expansivo y acumulativo.

2.3 Modernidad, neoliberalismo y el surgimiento de la institucionalidad: esferas estratégicas para la dominación.

La premisa de la modernidad ilustrada entre los siglos XVIII y XIX en Europa, específicamente entre Inglaterra, Francia y Alemania, se establece mediante la posición de las individualidades y a su vez, las formas y miradas sobre el mundo, han estado en función de la posición teórica social (desde el sector conservador de Europa). En ese sentido, se entiende al sujeto autosuficiente y capaz de concretar aspectos económicos bajo sus propios mecanismos para alcanzar la emancipación. Desde este pensamiento, la burguesía (como propuesta y parte central del sistema capitalista) hace énfasis en una economía de mercado que funcionaba a través del intercambio, en este punto se identifican los primeros acercamientos a la relación entre la oferta y la demanda.

El capitalismo, es un sistema económico pensado desde la acumulación, la propiedad privada y distribución de recursos, donde se destaca en primera instancia la división del trabajo bajo la promesa del libre mercado. En este punto se hace énfasis en cómo las necesidades de las personas afloran de forma universal, en virtud de las posiciones que cada sujetx ocupa bajo dependencia de un salario. Por otro lado, la industrialización no queda ajena en las formas de producción, más bien desencadena la corriente capitalizadora

con profundos cambios en la esfera relacional entre el proletariado y la burguesía. En ese sentido se destaca la plusvalía y la acumulación de riquezas a costa de la explotación, lo que dio pie al desarrollo de problemas sociales y laborales que originan diversas protestas populares. A partir de esto, surgen los primeros sindicatos y nuevas ideologías que promueven el levantamiento de la clase oprimida como el comunismo, el socialismo y el anarquismo.

Aníbal Quijano (2014), comprende que 3 son las instituciones centrales que permiten al poder capitalista su dominación, y que tienen por característica común la colonialidad, que se encargan de difundir e imponer la idea de capitalismo como única forma de organización: por una parte, tenemos la empresa como forma colonial de organizar y controlar el trabajo y recursos de producción. También la familia burguesa, que viene en contraposición de la familia nobiliaria monárquica, con un estilo de vida adaptado a los nuevos órdenes que obedece la modernidad. Aquí, el patriarcado como imaginario común sobre la división sexual, impone la dominación en los aspectos más privados del sujeto: la familia. La idea eurocéntrica se constituye por un padre proveedor y una madre encargada de labores domésticas y de crianza de lxs hijxs, subordinada al patriarcado. Y finalmente, encontramos la idea de Estado- Nación encargada del orden político como mecanismo de control que se impone por sobre el imperio, la monarquía y la iglesia.

El Estado se encuentra encargado de un territorio específico y delimitado, subyugado a la disyuntiva de ciertas contradicciones que nacen bajo la modernidad, complementarias al patrón global de poder. Para quienes son parte de una delimitación geográfica, la idea de Estado-Nación permite construir una nacionalidad o identidad sujeta al reconocimiento, que es cedido dentro del espacio a partir del principio de universalidad de la relación intersubjetiva entre habitantes en búsqueda de la democracia.

Durante el siglo pasado, el Estado enfrentó una de las mayores transformaciones: la Revolución Industrial. “Con esta situación se forma una nueva sociedad, fundada en el poder del capital y unas nuevas formas de vida, dinamizadas por la producción colectiva” (Torres. 2006, p.107). Está situación intensifica la explotación obrera en América Latina ya que como Jorge Torres menciona, “la apropiación individual de los medios de producción por parte de

los dueños lleva a explotar a los trabajadores respecto de su máxima capacidad en favor del lucro personal” (Torres. 2006, p.107).

Los indicios de la cuestión social aparecen junto con la precaria calidad de vida de la clase trabajadora que se posiciona como un problema no solo en Europa, sino que también en Latinoamérica. Una de las versiones de la cuestión social contempla que esta responde a las falencias en la construcción de los Estado-Nación, lo que se evidencia con la crisis del capitalismo en el año 1929 con el “jueves negro”, este acontecimiento es un quiebre de los privados/empresas en virtud de las alzas de producción, algo no homogéneo, ya que no se reflejaba en las condiciones salariales.

Ante los hechos de la gran depresión de 1929, se cuestiona la lógica clásica de la posición del mercado en la vida societal como propuesta para evitar nuevamente desplomes en la bolsa. Dicho esto, se diseña la teoría neoliberal como una propuesta en la que el Estado tenga el papel de supervisar el accionar del mercado y la toma de decisiones. Harvey señala que “la teoría neoliberal sostiene que el mejor modo de asegurar la eliminación de la pobreza (tanto a escala doméstica como mundial) es a través de los mercados libres y del libre comercio” (Harvey. 2005, p. 74). En ese sentido la teoría neoliberal es un mecanismo político para la restauración del poder de clase en las sociedades capitalistas, es decir, pretende imponer esta hegemonía a través del adoctrinamiento militar en función de instaurar modelos económicos que se sitúen en el poder del mercado/privado.

Para su construcción teórica y de aplicación, los Chicago Boys, sostenían bajo los fundamentos del libre mercado la idea globalizadora de intercambios comerciales e interconectada. En esta línea, Harvey menciona que;

La idea neoliberal de un sistema de información perfecto y de un campo de juego equilibrado para la competencia parece o bien una utopía inocente o bien una forma deliberada de enmarañar los procesos que conducirán a la concentración de la riqueza y, por lo tanto, a la restauración del poder de clase. (Harvey. 2005, p. 77)

Su instauración en países de Latinoamérica no fue hasta la década de los 70. El primer país en que se introdujo fue Chile bajo el Golpe Militar de 1973. En este contexto, se posiciona el neoliberalismo como la entrada a la privatización de activos y el control por parte del mercado. Uno de los fundamentos de por qué no se ha reflejado el crecimiento económico a nivel país es por la inexistencia de derechos de los privados (visto desde los países subdesarrollados). Harvey menciona que el Estado neoliberal típico tenderá a privilegiar un clima óptimo para las empresas frente a los derechos colectivos (y la calidad de vida) de la fuerza de trabajo o frente a la capacidad del medio ambiente para regenerarse (Harvey. 2005, p. 80).

Dicho lo anterior, la relación entre la modernidad y el neoliberalismo, se establece en vista del campo político, se asiste a una disminución de las soberanías estatales y el creciente poder que adquieren las empresas multinacionales y transnacionales en una lógica globalizadora, se prioriza una construcción de estructuras de poder y orden, que permitan expandir una hegemonía “estatal” hasta los territorios posteriormente colonizados, y como se mencionaba anteriormente la restauración y la entrega del poder a una clases social dominante.

Finalmente, las políticas sociales que se postulan para enfrentar los problemas sociales que desencadena el capitalismo, son llevadas a cabo mediante instituciones de corte público levantadas a menester de la regularización social de la situación de lxs sujetxs y la distribución de los recursos de servicios. No obstante, actualmente todas ellas se encuentran ligadas a “la institución central del pensamiento neoliberal donde el mercado es un elemento sustantivo que norma lo económico y lo social” (Rozas. 1998, p. 17), donde también se visualiza como actor hegemónico de la dominación.

En suma, existen ciertos actores relevantes encargados de proponer y redactar aquellas medidas paliativas de la crisis en la que se encuentra el sistema, quienes también se encargan de resguardar su posición. De la mano de la tecnocracia del modelo neoliberal, estxs personajes se adjuntan a la lógica de los Chicago Boys, donde su conocimiento acerca de principios económicos neoliberales les permite una posición hegemónica en la toma de decisiones. Que imponen a las instituciones un quehacer, desde las lógicas

del mercado donde la dominación es un vértice central de las medidas que se llevan a cabo.

2.4 Contextualización histórica, social y política del Trabajo Social

Chile de comienzos de siglo XX posee dentro de sus rasgos socioeconómicos la explotación de la riqueza salitrera de las regiones del Norte, además del uso y explotación de territorio mapuche en el sur del país. Con esto el país “(...) aceleró el proceso de liquidación de las estructuras socio- económicas precapitalistas a través de la conquista y mercantilización de las tierras comunitarias indígenas, produciendo una liberación masiva de fuerza de trabajo en busca de ocupación en faenas y centros urbanos” (Illanes. 2007, pp. 41- 42).

Dicha transformación causante de procesos migratorios campo- ciudad no sólo generó el surgimiento de una nueva estructura social, en particular de una nueva clase social, sino que también problemas en el uso de viviendas y los efectos que de allí derivaron. En este contexto, el hacinamiento constituyó el causante de otra serie de problemas en términos de higiene. La mortalidad infantil fue otro con los que la institucionalidad chilena debe lidiar durante la consolidación del capitalismo industrializado como sistema económico nacional, con relación a esto se indaga que: “Durante los años 1906- 1908, han fallecido más de la tercera parte de los nacidos; (...)” (Commentz, 1912; en Illanes 2007, p. 41).

De esta manera, la cuestión social permite ir develando la realidad social, junto con una serie de protestas populares donde “El “cuerpo popular” se va haciendo progresivamente visible” (Illanes. 2007, p. 43). Sobre esto, el Estado junto a todo su aparataje interventivo (intelectuales y científicos), someterán a la investigación bajo el principio de objetividad científica a este cuerpo popular, con el objetivo de “(...) posibilitar un nuevo pacto social y de desarrollo nacional” (Illanes. 2007, p. 45).

Como fue mencionado, para efectos de esta tesis el concepto de modernidad

se sitúa históricamente con el suceso de encubrimiento de América y el encuentro entre estos dos mundos. Con la colonización y subordinación de Abya Yala, Occidente expande su poder más allá del continente europeo, no obstante, la modernidad entabla una constante confluencia de acciones dominadoras.

Margarita Rozas (1998) expone que el proyecto moderno contiene un carácter emancipador el cual, a partir de la racionalidad, garantiza la felicidad de los hombres pero que finalmente encuentra sus límites en la constitución del sistema capitalista que, a la vez, subordina el trayecto histórico de la modernidad ligado al desarrollo del capitalismo en países hegemónicos centrales bajo la relación de producción entre capital y trabajo, en donde emerge la sujeción de las clases inferiores, trabajadoras y explotadas por parte de la burguesía.

Con la idea de racionalidad, nos encontramos con un hito histórico que permite acrecentar y fundarse bajo esta idea; La Revolución Francesa. Esta última, poseía su propio marco jurídico que organizaba la economía y el poder político y, dentro de ellos, la afirmación del bienestar social como parte del reconocimiento de los derechos de los ciudadanos” (Rozas.1998, p.15). Principalmente es en este hecho donde entra el Trabajo social, ya que “asume el concepto de bienestar social como una aspiración profesional que aporta a la búsqueda de soluciones de los problemas que dificultan el desarrollo de los individuos y grupos” (Rozas.1998, p. 15).

La fuerte influencia de la Revolución Francesa trae consigo la instauración del Estado Republicano a partir de una serie de independencias de territorios anteriormente dominados por colonizadores, lo que también significó el nacimiento de la clase burguesa, que de igual manera replica las formas de dominación erradicadas, como la monarquía y el feudalismo, por medio de la división del trabajo que otorga el capitalismo. Dicha situación es “necesaria para el desarrollo de su poder económico, agudizando nuestro estado de plus-explotación y pauperización creciente” (Torres. 2006, p.35).

En el naciente Estado es necesario realizar una acción que permita encargarse de grupos desamparados, asumiendo la responsabilidad de la asistencia

pública. Anteriormente esta responsabilidad se llevaba a cabo principalmente por mujeres burguesas o por órganos de la iglesia mediante acciones de caridad y la filantropía. No obstante, “las necesidades de la población se vuelven cada vez más apremiantes y se transforman en conflictos que afectan la productividad”. Es aquí donde radica la relación entre Trabajo Social y modernidad, ya que causa de esta última, y en paralelo al capitalismo y a la explotación de la clase dominada, es que la profesión surge como una acción:

Para lograr rehabilitar las facultades disminuidas del hombre, para encauzar la provisión de recursos materiales hacia los sectores poblacionales paupérrimos y a la vez para trabajar persuasivamente en la prevención de las disfuncionalidades sociales que eviten los posteriores conflictos de desajuste social que rompen el equilibrio y estabilidad del sistema”. (Torres. 2006, p.38)

Sin embargo “la desigualdad social se justifica en el carácter organicista de la sociedad, y de este modo es legitimada” (Parra. S/A, p.8). Entonces, el legado de organización que nos deja la Modernidad, junto al devenir que enfrentó y a la constitución del modelo capitalista, justifica la desigualdad, debiendo ser intervenida a menester de la productividad económica, ya que esta expresa “una escasez que resulta necesariamente de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción” (Netto. 2005, p.64).

En la realidad Latinoamericana, algunas/os Trabajadoras/es Sociales han tomado un posicionamiento contrahegemónico frente a sus principios fundantes, entendiendo el peso que significó la modernidad en el territorio. Dicha posición crítica nace desde las reflexiones dadas en la Reconceptualización. Esto, sucede como consecuencia de una metamorfosis que permite comprender su legado moderno en relación a los cambios que ha tenido desde una visión crítica, la que es evidenciada en las primeras dos etapas de la profesión: Asistencia social y Servicio Social, las cuales tienen por común denominador “considerar a las personas como objeto, aunque no lo manifiesten, reproducen la ideología dominante a través del control que llevan a cabo sobre lo cotidiano de esas personas” (Kisnerman. 2005, p.57). Dicha situación produjo una reformulación sobre la totalidad de la profesión desde la modificación de su nombre, ahora conocida como Trabajo social y

puso el “énfasis en la realidad donde éste se produce, en el cómo los sujetos vivencian sus problemas y en el cómo interviene la acción superadora de sus situaciones” (Kisnerman. 2005, p.57).

2.4.1 Trabajo Social y Neoliberalismo

El proceso de reconceptualización se funda en el cuestionamiento hacia la imposición de matrices hegemónicas que, además, imponen el asistencialismo como una expresión de los sectores dominantes para preservación del sistema. Por otro lado, la profesión polemiza la primacía de la técnica o tecnología; situándose en un plano colectivo, más que lo individual que se venía trabajando desde la génesis de la profesión. En definitiva, la reconceptualización es un proceso de cuestionamiento de la práctica desde los propios contextos Latinoamericanos. Sin embargo, este proceso interno de la profesión, así como el contexto ideológico de Latinoamérica, tiene detractores, siendo la clase conservadora y burguesa quienes se oponían a los cambios propuestos en este período.

Esta clase oponente queda en evidencia, en la instauración de la teoría neoliberal en la década de los 70, con la entrada a la privatización y el control por parte del mercado ante la privatización de activos. Es decir, potenciar los derechos de los privados en función de que no sea una barrera para el desarrollo económico y por ende, pueda representar una mejora en el bienestar humano de los intereses privados. De acuerdo con lo anterior, el estado toma un rol de agente intermediario y con limitada intervención en la toma de decisiones del sector privado. En ese sentido, “el Estado neoliberal tenderá a privilegiar un clima óptimo para las empresas frente a los derechos colectivos (y la calidad de vida) de la fuerza de trabajo o frente a la capacidad del medio ambiente para regenerarse” (Harvey. 2005, p.80), lo cual es una contradicción a lo que la propia disciplina con el proceso de reconceptualización estaba buscando.

En Chile, tras la dictadura militar, fue preciso reformular cómo se concebía la intervención social mediante la autogestión y/o las estrategias individuales

asistencialistas, debido al propio contexto nacional, ya que el asistencialismo tuvo un rol fundamental en apaciguar la precariedad y necesidades del día a día. En ese sentido, la política pública desde este nuevo modelo neoliberal apela a subsidiar las necesidades, lo cual conlleva a la disolución del vínculo social a través de la competencia individual por la obtención o satisfacción misma de la necesidad. La transformación de los problemas sociales y la evaluación de estos en su doble función de costo-beneficio (propio de la racionalidad moderna) queda al margen de cualquier proceso de participación en términos de democracia.

Por otra parte, la relevancia que toman los problemas sociales con la economía capitalista y el enfoque de eficacia y eficiencia para extenderse a la solución de los problemas sociales y la extensión de los derechos de las personas toma sentido con las organizaciones del tercer sector en función del principio de solidaridad y sin fines de lucro, lo cual conlleva a que algunas organizaciones humanitarias pueden proporcionar servicios a los más pobres, con un costo más bajo para el Estado, lo que hace razonable subvencionarlas para maximizar los recursos del gasto social (Arribas. 2014, p.16).

En síntesis, la relación que se establece entre la incorporación del sistema neoliberal con el Trabajo Social radica en la adaptación de la profesión al contexto del mercado acerca de lineamientos en la escala de las políticas sociales. Por otra parte, se concibe desde la praxis y la construcción de las agendas sociales que dan cuenta de un doble rol de la profesión: desde una posición centrada en reproducir un orden social dominante desde una posición intermediaria entre los/as sujetos/as y el estado, como también desde una perspectiva crítica de las acciones a nivel macrosocial.

2.4.3 Trabajo Social Latinoamericano

El trabajo social Latinoamericano se constituye como disciplina en los albores de la modernidad impuesta en América Latina. Se gesta también durante los procesos de acrecentamientos de la vulnerabilidad debido a la crisis social producida por el desarrollo industrial. El interés de especializar el conocimiento

y dotarlo de fundamentos científicos lleva a que “en América Latina, el trabajo social se formalice como profesión en el año 1925” (Muñoz. 2015, p. 422), en tanto que la primera escuela de servicio social surgió en:

Santiago de Chile, creada por el médico Dr. Alejandro del Río en 1925 con el apoyo del Dr. Rene Sand, director entonces de la Escuela Católica de Bruselas, en plena crisis del salitre y la formación de asentamientos periurbanos generados por el desarrollo industrial. (Kisnerman. S/A, p. 50)

A través de la formalización de la profesión, se enseñan métodos para la intervención, sin embargo, las metodologías y teorías desde las cuales la profesión despliega su quehacer siguen una matriz epistemológica europea de corte positivista, que posiciona un único conocimiento como válido, dentro de los márgenes de la científicidad y de los cánones de la modernidad que, además, responde a una colonización intelectual y cognitiva, que por supuesto consignó una forma hegemónica de vida, desde la cual el trabajo social acciona(ba) bajo intereses normalizadores, higienistas y moralizantes.

Dicho esto, no se evidencia en la formalización del trabajo social un proyecto genuinamente Latinoamericano. No obstante, a partir de la segunda mitad del siglo XX tras los acontecimientos políticos y sociales que suscitan en el continente, como fue el caso de la Revolución Cubana, constitutivo como unos de los triunfos de la ideas y proyecto de izquierda, el cual marca un precedente respecto del autoreconocimiento de América Latina, que como fue señalado, estaba determinado por un fuerte sentimiento contra el imperialismo. Sin duda esto tuvo repercusiones en el trabajo social Latinoamericano dado que en este periodo histórico la profesión vive una ruptura epistemológica denominada como Reconceptualización. Este proceso dio paso a una transformación del trabajo social, determinada por el cuestionamiento y debate epistemológico, ético y político en torno a su praxis y sustento ideológico.

Durante este periodo, existió una búsqueda por redefinir al trabajo social, el objeto de su acción y su metodología que operaba desde una lógica

instrumental; es decir, este periodo, histórico en la profesión, fue la búsqueda de una deconstrucción teórica y práctica del trabajo social. Sin embargo, este proceso se vio violentamente frenado a raíz de las dictaduras que suscitaron en Latinoamérica y que dieron un vuelco sustancial a los cambios que estaban emergiendo en el continente.

Las dictaduras militares acontecidas en la región durante el siglo XX instalaron a través de la sangre y la violencia un nuevo modelo social, puesto que en este contexto se erige como potencia Estados Unidos, que expandía su influencia a través de la imposición de un modelo económico neoliberal, esto se traduce en una colonización e imperialismo geopolítico que cambiaba y modelaba las formas de vida y la sociedad basado en las ideas de libre mercado y sociedades altamente consumista que solo favorece a los grandes poderes económicos, asimismo instala el miedo y la despolitización en la sociedad y en los sujetos.

El trabajo social también vive esa despolitización y la pérdida de la búsqueda de matrices situadas en la identidad latinoamericana, donde el ejercicio profesional muta de un trabajo social comunitario a un trabajo social centrado en el caso y focalizado en el individuo, con un rol principalmente asistencial. Además, las escuelas de trabajo social son cerradas y/o intervenidas por los militares y funcionan bajo estrictas restricciones en los planes de estudios y el conocimiento que era impartido. En esta línea se genera un vuelco nuevamente en la profesión donde los saberes hegemónicos se imponen nuevamente, bajo la premisa de sustentar un sistema económico y social imperante bajo la idea de un saber universal y por tanto formas de vida universales. De esta manera el continente, así como el trabajo social sufren una neocolonización.

Por último, aun cuando en la actualidad existen declaraciones políticas y de principios en base a matrices epistemológicas críticas que buscan la transformación de la sociedad, estas no han tensionado la colonización del mundo y la supremacía de saberes que ha significado la anulación y negación de los saberes locales. Por otro lado, y pese al intento de unificar un proyecto

latinoamericano el cual fue violentamente frenado por las dictaduras militares que impusieron modelos de vida occidentales y capitalista en la región, “teorías sobre el trabajo social, producidas en sociedades desarrolladas, occidentales y capitalistas, son implantadas y asumidas por las escuelas de trabajo social en países cuyos contextos sociales y particularmente, profesionales, distan mucho de esos parámetros” (Muñoz. 2015, p. 424); vale decir, es posible visibilizar una colonización interna en la profesión en la formación académica, en las teorías y praxis en la cual el trabajo social se sustenta.

2.3.3 Epistemología y Trabajo Social

Toda disciplina tiene como principal objetivo conocer la realidad sobre la que se desarrolla, en el caso del Trabajo Social, su pretensión es conocer la realidad social para transformarla. Pero ¿cómo construye su teoría el trabajo social? ¿Qué características tiene la epistemología del trabajo social? ¿Qué marcos o supuestos conceptuales utiliza el trabajo social para pensar la realidad social?

Antes de responder estas preguntas, es necesario señalar que la palabra epistemología deriva del griego episteme, que significa ciencia, y logos que significa estudio. Por lo tanto, la epistemología en tanto estudio de la ciencia tiene como fin “(...) estudiar la génesis y la estructura de las ciencias, desde un punto de vista lógico y también histórico y sociológico” (Gálvez; Jiménez; Vargas; Serrano. S/A, p. 8); de allí la importancia de que un saber disciplinar discuta y reflexione acerca de sus principios epistemológicos.

La epistemología es parte de la vida humana, permite mirarla, relacionarse con sus fenómenos, analizarlos, comprenderlos, explicarlos. En ella, además, se encuentran diferentes corrientes teóricas, todas pretendiendo dar explicación de los diversos fenómenos mediante sus propios y variados métodos. En consecuencia, se trata de

Mirar el conocimiento "científico" como algo que hace parte de la vida del hombre, no sólo de su deseo, sino también de su necesidad; por consiguiente, la epistemología lo debe ser también. Visión

epistemológica en la que yo, como investigador, soy capaz de "darme cuenta" (pensar y reflexionar) del alcance de mis observaciones en un mundo que estoy viendo como objetivo desde mi visión subjetiva; el cual, a su vez objetivo con mis verificaciones o comprensiones. (Jaramillo. 2003, p. 3)

Por lo tanto, mirar epistemológicamente es lo que todos los saberes disciplinares deben desarrollar, para entonces poder mirar el mundo que los rodea, sus devenires, para adquirir conciencia de su historicidad. Porque por mucho que ciertas corrientes epistemológicas pretendan hacer del saber científico un saber objetivo, lo cierto es que quien está enfrentado a su estudio siente, se permea de los procesos, nutre su ser a través del encuentro de subjetividades y todo aquello influye en su propia aproximación al conocimiento. De esta manera, la epistemología es un constante movimiento, es un hacer cotidiano, es "(...) estar en constante movimiento crítico – reflexivo (...)" (Jaramillo. 2003, p. 3).

Así, una matriz epistemológica corresponde al comienzo de cualquier aproximación al conocimiento, es donde se encuentran las diferentes formas con que la cultura humana conoce. Según señala Waldemar Cerrón, "(...) es el punto de inicio para asignar significados de regularidad a los conceptos, categorías, leyes y principios que simbolizará y transformará dialécticamente". (Cerrón. 2014, p. 88) En consecuencia, un conocimiento situado en determinada matriz epistemológica permite colectivizar el conocimiento, sosteniendo el paso de un conocimiento particular a uno colectivo. En este sentido,

La matriz epistémica es la forma que origina y rige la manera de conocer en determinado contexto. En este espacio y tiempo se asignan significados interdisciplinarios a las regularidades que presentan los hechos y objetos de la existencia, las que subsumidas dentro de las leyes generales y universales adquieren el carácter de conocimiento científico. (Cerrón. 2014, p. 89)

Elaborar un conocimiento nuevo requiere considerar ciertos elementos que son constitutivos de una matriz epistemológica. Por ejemplo, considerar los

conceptos previos que posee el/la investigador/a y que van determinando tanto su forma de pensar, como la forma en que realiza el análisis de la información; también es necesario considerar la forma en que se desarrolla las formas de vida de aquello que está siendo observado/analizado, los paradigmas, cosmovisiones, teorías, estrategias, las cuestiones ideológicas que lo determinan y todo aquello que lo constituye. En síntesis, se trata de reconocer la naturaleza de la realidad social y natural, que constituye aquello que está siendo estudiado y que se está transformando en un nuevo conocimiento.

Considerado lo anterior, que trata de los marcos teóricos y de la realidad previos a cualquier análisis, es pertinente conocer los diferentes paradigmas científicos que sustentan cualquier proceso de producción de conocimientos. A lo largo de la historia, construir dichos paradigmas ha sido una de las labores principales de la filosofía y las ciencias en general.

El desarrollo de las ciencias, tanto naturales como sociales, data de una larga discusión respecto del método en que se aproximan al conocimiento. Respecto de las ciencias sociales, nacidas bajo el alero de la modernidad debió dar su respectivo debate sobre si ajustaba su método al de las ciencias naturales o bien creaba uno propio. Como consecuencia de esto surgen dos paradigmas: el cuantitativo y el cualitativo. Estos se enmarcan en dos grandes tradiciones que tienen como punto de origen la Ilustración del siglo XVII, período que se caracteriza por considerar al racionalismo como único camino para encontrar la verdad y para alcanzar el dominio del hombre sobre la naturaleza y sobre sí mismos; esto, por lo demás, es constitutivo del discurso racionalista de la modernidad sobre el que se asentaría el desarrollo de las sociedades y los procesos de colonización. Como señala Edgar Ortiz “Con esta época comenzará la razón instrumental, como eje de todo el progreso material de las organizaciones humanas” (Ortiz. 2013, p. 3).

Con lo antes señalado, las ciencias comienzan la búsqueda de un método que les permite pensar el conocimiento más allá de lo que su sensibilidad les permita percibir, un método que sea la unión entre teoría y práctica y que les permita llegar a la verdad.

Una de las grandes tradiciones científicas, conocida como tradición galileana, tiene como principal postulado la explicación causal. Aquí es posible encontrar la matriz positivista que siguiendo el ideal de la física matemática pretende establecer leyes universales para explicar la realidad y, así, se genera una distinción entre ciencias de la naturaleza y del espíritu, por lo cual en estas tradiciones no se encuentran pesquisas de las ciencias sociales. Además, esta matriz positivista considera que la realidad y quien investiga no tienen puntos de encuentro, por lo tanto, es objetiva y externa al sujeto que pretende conocer. Respecto de su método de investigación, existe sólo uno, de carácter empírico.

La segunda tradición del conocimiento es la aristotélica, en la cual es posible encontrar las ciencias del espíritu; aquí, el enfoque de investigación se caracteriza por su pretensión de distanciarse de las técnicas mecanicistas de aproximación al conocimiento, aplicando métodos de carácter hermenéutico o interpretativo. En consecuencia, el fenómeno a estudiar es analizado de una forma comprensiva y no mecánica, considerando la relación entre el sujeto que investiga y el objeto que es investigado.

Sin duda alguna el desarrollo científico no debe comprenderse como un apartado de las otras dimensiones de la vida, sino que las ha permeado, influido en las formas que tenemos de concebirla, en cómo se han desarrollado e instaurado. Su desarrollo responde a un orden social establecido que incide en ámbitos institucionales como la educación, el sistema económico, político y social; todo esto, como ya fue señalado anteriormente, se caracteriza por la colonialidad y la instauración de la razón instrumental como formas de relación individual y colectiva. Por lo tanto, la hegemonía de la tradición galileana impera debido a su funcionalidad al sistema colonial, moderno, de la mano de la ciencia.

A partir de lo señalado en apartados anteriores, es posible señalar que el Trabajo Social, en tanto disciplina que surge bajo el alero de la modernidad y sus disposiciones ideológicas, se ha visto fuertemente influido por la matriz positivista de aproximación a la realidad, haciendo de la lectura matemática de la realidad una técnica predominante por medio de la cual sustentar su desarrollo epistemológico. La hegemonía de este paradigma, tanto en trabajo

social como en otras disciplinas, ha considerado que solo así es posible llegar a la verdad, por lo que sólo aquel conocimiento que es elaborado mediante el uso de método científico matemático tiene validez científica. De esto es posible considerar uno de los argumentos para que el trabajo social haya asentado en este paradigma parte importante de su conocimiento teórico práctico, pues permanentemente se encuentra en la pretensión de ser reconocido como una disciplina de carácter científica. Como señala Asunción Cívicos y Manuel Hernández:

El paradigma empirista, cuantitativo, positivista (...), en Trabajo Social es producto de la búsqueda de esta disciplina por hacerse un hueco entre las ciencias sociales y ser reconocida como tal; de ahí le viene su afán por cuantificar y encontrar explicaciones, medibles y por tanto objetivas y científicas a los problemas sociales y sus causas. (Cívicos; Hernández. 2007, p. 10)

Por otra parte, el uso de este paradigma se ha convertido en un método eficaz para abordar los problemas sociales; esto pensado a nivel de intervención desde la lógica gubernamental en la creación de políticas públicas focalizadas.

No obstante, este enfoque es insuficiente a la hora de comprender los problemas sociales de manera multidimensional, pues el empirismo y el método único de investigación, no contemplan las condiciones históricas y materiales de los individuos, grupos y comunidades.

A partir de lo anterior, comienza a plantearse en ciencias sociales la complementariedad de los métodos, de lo cual el Trabajo Social no queda exento. De este modo, es incorporado el paradigma hermenéutico/interpretativo, el cual permite comenzar por reconocer que la realidad es compleja y dinámica y que su conocimiento se encuentra determinado por las particularidades contextuales.

Un tercer paradigma ha sido aplicado por las ciencias sociales y el trabajo social. Se trata de la teoría crítica, nacida en la escuela de Frankfurt, se presenta como una contraposición al paradigma cuantitativo y también al hermenéutico/ interpretativo, pues apuesta por trascender la supuesta

neutralidad de quien investiga, incluyendo las reflexiones e ideología de quien está produciendo el conocimiento. Además, propone el ejercicio constante de la crítica como forma de análisis de la estructura social, las condiciones históricas y materiales de lxs sujetxs, considerando las permanentes contradicciones que es posible identificar en la realidad social. De esta manera, y producto de la relación dialéctica que reconoce entre teoría y práctica, el paradigma crítico de investigación científica no sólo pretende conocer la realidad, sino que también transformarla: conocerla para luego transformarla. De allí, entonces, que sería posible reconocer y asentar principios epistemológicos para el Trabajo Social, fundados en la matriz crítica, ya que “Apuesta por una visión global y dialéctica de la realidad y una concepción democrática del conocimiento” (Cívicos; Hernández. 2007, p. 13).

Sin embargo, y a pesar de que la matriz crítica permite comprender los problemas sociales de un modo estructural y, así, desenmascarar la estructura de dominación que los crea, lo cierto es que la teoría crítica continúa siendo una episteme conformante de los países dominantes que, a su vez, se han concebido o proclamado como saberes hegemónicos. De esta manera, son conocimientos que no alcanzan a percatar las particularidades de otras epistemologías las cuales son consideradas epistemes y discursos en resistencia. En síntesis, igual que el positivismo y la hermenéutica, la teoría crítica es parte de los saberes colonizadores, por lo que no aporta análisis contextualizados en la realidad social latinoamericana.

Actualmente, en los procesos formativos y reflexivos del Trabajo Social es posible reconocer declaraciones políticas y de principios basadas en matrices epistemológicas críticas, las cuales apuntan hacia la transformación de la sociedad. No obstante, estas no han logrado tensionar completamente la colonización del conocimiento que se traduce en la negación de los saberes locales no-europeos. De esta manera, y pese al intento de unificar un proyecto latinoamericano materializado en el período de la Reconceptualización, “teorías sobre el trabajo social, producidas en sociedades desarrolladas, occidentales y capitalistas, son implantadas y asumidas por las escuelas de trabajo social en países cuyos contextos sociales y particularmente, profesionales, distan mucho de este parámetro” (Muñoz. 2015. p. 424). Por

todo lo anterior es pertinente revisar y reflexionar en torno a los supuestos teóricos sobre los que se sostiene el Trabajo Social y su praxis profesional.

De esta manera, plantear una epistemología del trabajo social latinoamericano requiere tensionar aquellas epistemologías colonizadoras que han sido parte de lo denominado racismo epistemológico. A la vez, debe plantearse como un conocimiento situado, en este caso, en las realidades y saberes de la pluriversalidad latinoamericana; lo que permite reconocer la existencia de la diversidad de métodos y formas de aproximación al conocimiento.

Capítulo III.

"Epistemes en resistencia. Las Ciencias Sociales más allá del pensamiento hegemónico".

Ya ha sido planteado en este Seminario de Grado, cómo la formación en trabajo social y en las ciencias sociales en general, se encuentra permeada por la tradición occidental del conocimiento. Esto ha significado praxis profesionales descontextualizadas y funcionales a la universalización del conocimiento. Este capítulo, y el trabajo en general, plantean la necesidad de reformular dichos conceptos, reemplazándolos por las teorías presentadas en las páginas siguientes.

También ha sido señalado en apartados anteriores, los pilares que sustentan el desarrollo de las ciencias afectan al trabajo social, esto ocurre cuando se establece la unicidad del método y universalización de estos como forma de crear conocimiento verdadero. Esto no queda restringido sólo para la epistemología, sino que también para la instalación de un orden social de carácter capitalista y colonial, fundado en la relación opresor- oprimido, que ha significado la negación de las diferentes formas de vida y saberes ancestrales de aquellas comunidades colonizadas.

Sin embargo, diferentes corrientes teóricas han formulado conocimiento a partir de aquellas epistemologías negadas; conocimiento que se encuentra situado en los saberes locales y los ha resignificado, lo cual releva la importancia de las voces que narran la cotidianidad y otras formas de relacionarse intersubjetivamente, con la naturaleza, la creatividad, la economía, el malestar, la colectividad etc.

De esta manera, epistemologías en resistencias configuran una alternativa al actual sistema de conocimiento y, por consiguiente, pueden configurar una opción de vida que supla al modelo capitalista y colonial. De acuerdo con Suely

Rolnik, la capacidad de resistir tiene que ver con la acción micropolítica de producción de la subjetividad respecto del régimen dominante, vale decir, se trata de “(...) resistir al régimen dominante en nosotros mismos” (Rolnik. 2018, p. 31). Para efecto de esta tesis, resistir pasa por un impulso de vida en el que las voluntades no son embaucadas por el régimen dominante, acción que tal como dice Rolnik debe ser realizada en la subjetividad, para poder plantear un proyecto colectivo.

En esa línea, el presente capítulo expone algunas de aquellas teorías. Comenzando con el anarquismo epistemológico, corriente que, si bien surge en Europa, cuestiona el conocimiento universalmente válido y la unicidad del método, apostando por la multiplicidad de saberes y formas de aproximarse a la realidad.

Luego de esto serán presentadas teorías como el feminismo comunitario, la teoría intercultural y el indigenismo, planteadas desde la pluriversalidad, conceptualizando la teoría decolonial, que es el eje transversal de este trabajo de Seminario de Grado y que será expuesta dialogando con la epistemología del sur; teoría que para lxs autorxs de este trabajo es una alternativa para superar la formación jerarquizada de la modernidad, pues supone el diálogo horizontal y la resignificación de los saberes ancestrales, su autonomía y autodeterminación en todas las dimensiones del desarrollo humano y natural.

Respecto de la teoría intercultural, se aborda la tensión que existe entre los conceptos de interculturalidad y multiculturalidad, en tanto este último presentado como un enfoque institucionalizado no apuesta por el diálogo horizontal entre las diversas culturas. Por lo que no sería suficiente para responder al epistemicidio planteado.

La teoría indigenista es presentada para relevar la importancia de las comunidades indígenas, especialmente en territorio Latinoamericano, donde tras la llegada de los colonos se ha resistido durante siglos a las diferentes formas de colonización: de los conquistadores, la conformación de la república y la consolidación de los estados naciones modernos. En ese sentido, será expuesta la tensión que existe entre la voluntad de la cultura dominante por integrar a los pueblos indígenas en sus políticas sociales y disposiciones

institucionales en general. Tensión que emerge debido a la dominación con que es pretendido dicho proyecto, considerando que en la actualidad y ante la crisis del modelo, los saberes y formas de vida de las comunidades indígenas son una alternativa de vida basada en la convivencia respetuosa entre los seres humanos y la naturaleza.

Para finalizar y habiendo presentado ya las principales epistemologías existentes en el Abya Yala, las cuales, dicho sea de paso, componen un arsenal de conocimientos que permiten ajusticiar epistémicamente tanta violencia y exterminio que trajo consigo la colonización, se plantea la posibilidad de descolonizar las ciencias sociales, a partir del conocimiento proporcionado por dichas epistemologías en resistencia.

3.1 Anarquismo epistemológico

A pesar de la tradición hegemónica con que la ciencia ha instaurado la universalidad del método y de las leyes sociales y de la naturaleza, fundamentado en la racionalidad como eje articulador de todo conocimiento, es posible identificar algunas opciones que han sido pensadas como contraposición al método científico. Gracias a esto, es posible reconocer cómo el conocimiento científico puede ser construido considerando los aspectos pluriversales con los que se construye la realidad.

En esa línea, el anarquismo epistemológico, planteado por el filósofo Paul Feyerabend (1924- 1994), propone la existencia de una diversidad de métodos con los cuales aproximarse al conocimiento, negando "(...) la existencia de un único método para dar con el conocimiento científico" (Carpintero. 2010, p. 25) Además, considera que la ciencia es un proceso creativo y anárquico, que en la práctica no se ajusta a leyes de comprobación, señalando que éstas más bien son principios opresivos, que actúan como obstructores de los procesos de investigación. A juicio del propio Feyerabend: "La ciencia es una empresa esencialmente anarquista; el anarquismo teórico es más humanista y más adecuado para estimular el progreso que sus alternativas basadas en la ley y en el orden" (Feyerabend. 1986, p. 1).

Según el autor, la racionalidad científica como método que guíe una investigación no existe, se trata de varias leyes experienciales obtenidas con anterioridad, cargadas de concepciones de mundo, las que usarán lxs científicxs en sus investigaciones: “Al tratar de resolver un problema, los científicos utilizan indistintamente un procedimiento u otro: adoptan sus métodos y modelos al problema en cuestión, en vez de considerarlos como condiciones rígidamente establecidas para cada solución” (Feyerabend. 1986, p. xv).

En consecuencia, el anarquismo epistemológico cuestiona la unicidad del método por rechazar otros conocimientos y formas de aproximarse a este, ya que al no ajustarse al método impuesto no serían verdaderos. Por lo tanto: “(...) el anarquismo epistemológico rechaza la ciencia como fuente exclusiva de conocimiento verdadero, y la pone en pie de igualdad con otros saberes no tan bien considerados en occidente, pero que sin embargo a Feyerabend le parecen tan bien fundamentados epistemológicamente como la ciencia” (Carpintero. 2010, p. 26).

De este modo, el giro epistemológico propuesto por Feyerabend apuesta por la superación de la dimensión racional, al reconocimiento de las condiciones históricas y socioculturales. Como señala Ulises Toledo:

En la perspectiva de Feyerabend la ciencia es concebida como un estilo cognitivo coexistente con otras formas de comprender o pensar la realidad, que cuentan, igualmente, con originales modalidades de corroboración y ostentan idéntico rango epistemológico que la ciencia, porque -a su juicio- ningún estilo cognitivo posee superioridad intrínseca sobre sus rivales; (...). (Toledo. 1998, p. 3)

Para Toledo, la ciencia no es sólo un cúmulo de hechos y conclusiones obtenidas de éstos, es también interpretaciones sobre estos mismos hechos, crisis, errores y marcos ideológicos. Entonces, para Feyerabend: “(...) la historia de la ciencia será tan compleja, caótica y llena de errores como las ideas que contiene, y a su vez, estas ideas serán tan complejas, caóticas,

llenas de errores y divertidas como las mentes de quienes las han inventado” (Feyerabend. 1986, p. 3).

Finalmente, el anarquismo epistemológico permite ampliar las concepciones sobre el conocimiento científico. Esto, a su vez, aporta en la deconstrucción sobre la homogenización de la vida, pues reconoce a la pluriversalidad de estas. A juicio del propio Feyerabend:

El intento de aumentar la libertad, de procurar una vida plena y gratificadora, y el correspondiente intento de descubrir los secretos de la naturaleza y del hombre implican, por tanto, el rechazo de criterios universales y de todas las tradiciones rígidas. (Ciertamente, también implican el rechazo de una gran parte de la ciencia contemporánea). (Feyerabend. 1986, p. 5)

Con esto, no sólo se construyen pautas para una nueva forma de conocimiento científico para el trabajo social o cualquier otra disciplina, sino que también permite ajusticiar epistemológicamente todos aquellos saberes que la modernidad y la colonialidad, han negado y de esta forma ir superando la dialéctica opresor- oprimido que sustenta las sociedades modernas y capitalistas.

3.2 Teoría Decolonial: epistemologías pensadas desde el Sur

En Abya Yala, habita una historia de saqueo, de negación, ocultamiento, asesinato y explotación. El Abya Yala y sus pueblos se reconocen en una larga noche – y aún presente – colonial. Pero también, el Abya Yala es urgencia e insurgencia de epistemologías desvalorizadas. Este territorio que sangra epistemologías en resistencia, sus habitantes lxs oprimdxs, lxs saqueados, lxs silenciadxs por siglos de colonialismo reclaman racionalidades, discursos y acciones decoloniales para el territorio.

La opción decolonial no responde a una conceptualización cerrada, absoluta u objetivadora, tampoco deviene de una moda contemporánea. En sentido,

la opción de-colonial y la gestación del pensamiento de-colonial en la fundación misma del mundo moderno/colonial y, por ende, del capitalismo como lo entendemos hoy. La fuerza y la energía del pensamiento de-colonial estuvo siempre ahí, en la exterioridad, en lo negado por el pensamiento imperial/colonial. (Mignolo. 2008, p. 270)

Por tanto, los pueblos autóctonos, así como africanos, que habitaban en territorios del Abya Yala, antes de la violenta colonización y despojo, preservaron y construyeron epistemes en resistencia a la colonización. De este modo, estas otras epistemologías existen en un intento contrahegemónico hacia la dominación del saber que se impuso en todo el territorio de Latinoamérica.

En definitiva, puesto que la colonización del saber despojó la historia local de cada pueblo y los conocimientos que estos espacios y sujetos albergaban, quienes habitaban el Abya Yala levantaron la palabra y acción desde la insurgencia en contra del sistema colonial, apostando por “la de-colonización, de esta forma, aspira a romper con la lógica monológica de la modernidad” (Dussel. 1994, p.162) lo cual permite el reconocimiento de la diversidad epistémica.

El epistemicidio ha sido parte de la colonización y la lógica racional occidental, ha formado parte del plan que da sentido y exculpa el “proyecto de la modernidad” como el ejercicio de una “violencia epistémica” (Castro - Gómez. 2000, p. 91). Puesto que en Latinoamérica la colonización no significó tan solo el genocidio de los pueblos que habitaban el territorio, sino que también significó el despojo e intento de erradicar los saberes que le daban identidad. Es decir, el proyecto moralizador y conquistador, instauró con violencia formas de vidas, de creencias, de conocimientos y de producción de conocimiento occidentalizadas negando y demonizando los saberes y a quienes habitan(ban) el territorio.

La insurgencia epistémica del Abya Yala ha dado paso a las Epistemologías del Sur, que proviene de aquellos saberes negados que, por lo demás, se profundizan en los procesos de independencia de los países del Sur. Es decir, “el proceso histórico que condujo a las independencias es la prueba de que el

patrimonialismo y el colonialismo interno no sólo se mantuvieron después de las independencias, sino que en algunos casos incluso se agravaron” (Sousa Santos. 2011, p. 24).

Las epistemologías del Sur, concepto acuñado por Boaventura De Sousa Santos, es la búsqueda y la demanda por nuevos procesos de producción de conocimiento, procesos que no respondieron a la razón colonial hegemónica impuesta, que considera a algunos saberes como racionales, puesto que eran producidos por una cultura autodenominada como superiormente desarrollada. Por esto, la epistemología del sur es la necesidad de un cambio en la

producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo. (Sousa Santos. 2011, p 35)

Las ciencias del Abya - Yala reclaman saberes situados, es decir, darle importancia al lugar desde donde se piensa y la relación de quienes piensan con sus contextos territoriales, ya que la lógica colonial monoculturista niega la existencia o la producción de saberes locales, puesto que no manifiestan la idea de universalidad impuesta por la tradición galileana y tampoco responden a los principios del capitalismo, porque no lo beneficia ni extiende.

En este sentido, las epistemologías del sur tienen dos hipótesis: la primera idea con respecto a los saberes es que la “comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo” (Sousa Santos. 2011, p. 35). Por supuesto, dicha comprensión occidental del mundo ha permeado todos los discursos oficiales. Por otro lado, la propuesta decolonial de las epistemologías del sur refiere a las diferentes y diversas formas de vivir y habitar el mundo, donde existe

una diversidad que incluye modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y entre humanos

y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios y el ocio. (Sousa Santos. s/a, p. 35)

El desarrollo y la racionalidad moderna eurocéntrica eclipsó otras formas de vida, las formas de hacer colectividad y de habitar. El hombre europeo impuso su individualidad, encubriendo a un/a otro/a no europeo. Sin duda, a lo largo de la historia de los distintos territorios del Abya Yala ocurrieron hechos que perpetraron y acentuaron la colonización ya instalada, hechos que estaban marcados por la violencia y la imposición.

Las epistemologías occidentales, incluso las que son parte de las teorías críticas, han marcado con rigor las lógicas del saber, transformando la ciencia a meros criterios de verdad y universalidad que no responden a los contextos específicos. Bajo estos criterios, se hace más fácil la dialéctica de la no existencia y de la negación, que sitúa a intelectuales y otras formas de producción de conocimiento, bajo la idea de inferioridad insuperable.

En relación con lo mencionado, las ideas centrales de las epistemologías del Sur impugnan, por un lado, la ecología de los saberes expone que no existe o que no hay ignorancia o conocimiento universal. En este sentido supone que “todas las prácticas de relaciones entre los seres humanos, así como entre los seres humanos y la naturaleza, implican más de una forma de conocimiento y, por ello, de ignorancia” (Sousa Santos. 2011, p. 36). Sin embargo, la sociedad moderna, conceptualiza epistemológicamente como conocimiento científico aquellos saberes y/o prácticas que responden a la lógica de universalidad, verdad y conocimiento acabado. La segunda idea central de las epistemologías del Sur, es la interculturalidad “entendida como el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles” (Sousa Santos. 2011, p. 37). La interculturalidad permite el diálogo y comprensión epistémica entre las distintas experiencias y saberes en resistencia; esta idea de diálogo horizontal entre las diversas epistemes ha sido negada históricamente por el discurso oficial. De esta manera, como diría Boaventura de Sousa, la forma de producción de conocimiento oficial ha propiciado la ausencia de saberes.

En consecuencia las epistemologías del Sur, como matriz epistemológica es una convocatoria a la interculturalidad y a la diferencia epistémica, es decir, el diálogo entre formas de saber científicas y no científicas “es un llamado a buscar, en la diversidad epistémica y la transmodernidad, una estrategia o mecanismo epistémico hacia un mundo descolonizado transmoderno, que nos mueva más allá de los fundamentalismos del tipo eurocentrista primermundista y del tipo eurocentrista tercermundista” (Grosfoguel. s/a, p. 71). Las “otras” epistemes son el llamado a otras formas decolonizadas de producción y valoración de conocimiento, también, un llamado a la producción de conocimientos localizados.

Cabe mencionar, las Epistemologías del Sur buscan el desprendimiento y una ruptura epistémica, es decir, la superación de las teorías eurocentristas como forma de conocimiento único. Por consiguiente, las epistemologías del sur apuntan hacia un proyecto decolonial, que se reconozca y resignifique en la pluriversalidad de saberes existentes, para lo cual es imperioso el desprendimiento epistémico del sistema colonial, lo que conduciría a un ajusticiamiento epistémico que permite la producción y resignificación del conocimiento basadas en relaciones horizontales.

3.3 Teoría intercultural

En las actuales sociedades modernas, el término *multiculturalismo* ha sido una de las formas de dar cuenta de la diversidad de culturas que componen los territorios. No obstante, este concepto invisibiliza la emergencia de reivindicar la posición de estas culturas que se encuentran subyugadas. También es de suma importancia hacer notar que muchos autores coinciden con que el origen de esto se fundamenta en el reconocimiento público de derechos culturales dentro de un estado-nación (Barabas. 2014, p. 14).

Así, dicho concepto emerge desde lógicas hegemónicas que dan cuenta de la pluralidad de culturas, pero que sin embargo, no logra ser lo suficientemente radical para romper con estas herencias coloniales que solo genera un análisis tibio, no concretiza lo que la interculturalidad hace, ya que los elementos que

genera la multiculturalidad, permiten a este paradigma intercultural “relanzar el viejo sueño de una humanidad verdaderamente universal, ecúmenica” (Fornet-Betancourt. 2006, p.28). De esta manera, el multiculturalismo no logra tener una profundidad más allá de los límites estatales, permitiendo y fomentando la asimilación a la cultura dominante, su erradicación y transformación bajo una dominación cultural universalista. Es por esto que la interculturalidad se propone como una forma respetuosa y horizontal para poder accionar la determinación de cada cultura, pueblo, pensamiento y creencias.

La idea de la interculturalidad se establece como un proceso lento que a partir de rupturas y transformaciones dará paso a la pluriconvivencia de todas las culturas y a la autodeterminación de sus saberes. Es importante señalar, que la complejidad del proceso radica en criticar y poner de relieve la crisis de los ideales occidentales. Desde la filosofía, se ha pronunciado una reflexión acerca de la relación entre esta y la interculturalidad, no obstante solo será mencionado para lograr orientar hacia este paradigma.

Para Raúl Fornet Betancourt

La interculturalidad pone en crisis a la filosofía en su configuración dominante, que sigue siendo todavía eurocéntrica, una crisis que refleja en un primer momento, el desafío de tomar conciencia de la contextualidad de su racionalidad de los límites de sus conceptos de la regionalidad de sus métodos (Fornet- Betancourt. 2006, p.29).

Se hace necesaria la destrucción de esta configuración dominante que nos propone como desafío el autor. Según algunas apreciaciones, el proceso de destrucción de la espiritualidad colonial, permite incentivar y avanzar en un proceso de conocimiento con pensamientos y sabidurías en resistencia, y esto va más allá de prácticas individuales, sino que también se comparte con otros espacios, como científicos, sociales, económicos y políticos.

La interculturalidad es una de las propuestas centrales que Boaventura de Sousa establece para la epistemología del sur; “entendida como el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles” (Sousa Santos. s/a, p 37).

Un diálogo entre pensamientos que hacen frente a la negación de saberes, existencias y significados.

“La decolonialidad, y todo lo relacionado con lo decolonial, han sido ejes de lucha levantadas de manera paralelamente contraria a lo colonial, en trincheras de pueblos subordinados a esta violencia en resistencia a las estructuras, instituciones y relaciones de subyugación” (Fornet-Betancourt. 2007, p.135). Raúl Fornet Betancourt propone la interculturalidad como uno más de aquellos pensamientos que nacen desde la lucha contra hegemónica, especialmente contra la monocultura. En cambio, propone caminar hacia una universalidad que comunica y protege sin reducir ni excluir porque es un proceso abierto e indefinido de mutuo crecimiento y acompañamiento” (Fornet-Betancourt. 2006, p. 29).

De esta manera, es posible dar cuenta de cómo la interculturalidad apuesta por la horizontalidad de las distintas culturas a partir de un “diálogo intercultural”, (Fornet-Betancourt, 2007), que permita superar la desvalorización cognitiva frente a otras formas de pensar ajenas a los saberes eurocéntricos mediante el reconocimiento de la autodeterminación y la autonomía de los saberes ancestrales. Este “diálogo intercultural” da paso al consenso que permite una pluri-convivencia entre culturas, donde ninguna esté por sobre otra, donde la subordinación; no solamente de culturas, sino que de todos los seres, sea erradicada en los diversos territorios.

La interculturalidad, permite poner en crisis toda esta herencia mediante un proceso de pluriversalización que permita “construir realidad desde ese diálogo de las memorias culturales de la humanidad y esto requiere justamente dar tiempo a la comunicación y cultivar con sus respectivos tiempos de crecimiento los frutos más apropiados para el equilibrio del mundo” (Fornet Betancourt. 2006, p.46).

A partir de esto, innegablemente la interculturalidad se presenta como una episteme en resistencia que permite unir lo práctico con los saberes al momento de poner en crisis las herencias instaladas en la colonialidad frente a los pensamientos y culturas en resistencia, también entrega ciertos indicios de cómo las nuevas discusiones y reflexiones deben ir orientando su camino.

Esta crisis en el pensamiento dominante va de la mano con un proceso que debe vivir Latinoamérica por medio de rupturas históricas transformadoras.

Frente a las distintas acciones descolonizadoras, tanto de pensamiento como de acción, se debe reflexionar acerca de aquella innegable herencia occidental y dominadora, la que es necesaria de erradicar y que muchas veces no logra ser visibilizada debido a la naturalización de ciertos aspectos que nos oprimen. La constante autocrítica, lleva a una catarsis entre lo intercultural y lo hegemónico, donde la resistencia de la primera por sobre la segunda debe ir de la mano con aquel compás que nos menciona Raúl Fonet-Betancourt (2006) que permite no perderse en el camino recordando aquellas heridas abiertas que nos deja la imposición de un modelo de civilización (p.45), que arrasa con las libertades, las vidas, los pensamientos, las culturas, las creencias y los sueños.

La teoría intercultural permite entonces repensarse desde directrices contra hegemónicas, ya que “no hay interculturalidad sin liberación de las alteridades ni hay liberación sin el diálogo de las diferencias”. (Fonet-Betancourt. 2007, p. 38). Frente a esto, la pluri convivencia de las diversidades se basa en un proceso de resistencia, que busque frenar y erradicar esta pseudo libertad que hace creer el sistema neoliberal, y que es controlada bajo los distintos poderes que este ejerce.

3.4 Teoría indigenista

Para realizar una aproximación a la teoría indigenista en Latinoamérica es necesario contextualizar cómo se sitúan los pueblos indígenas a través de los diversos discursos y acción política que conciben al indígena desde una perspectiva estratégica de las estructuras de poder internas de los Estados y las naciones, lo cual se establece desde la época de la colonia hasta el tiempo actual.

Siguiendo esta línea, la relevancia que concierne a los pueblos indígenas dentro del territorio Latinoamericano se ha divisado en una doble lectura, es

decir, en el Siglo XX hasta la actualidad, se ha usado su consigna desde un uso político partidista según Marisa Blanco, quien define

Los cambios en los perfiles organizativos permiten dar cuenta del cambio de posición de los pueblos indígenas: de ser un agente casi pasivo de la invasión de sus tierras, pasa primero a una suerte de ventriloquia de sus demandas e intereses a través de otros actores (partidos y grupos de izquierda, grupos católicos, etc.). (Blanco. 2005, p. 59)

Cabe señalar que, el indigenismo aparece en principio como un discurso general ideológico sobre el indígena, producido incluso desde la reflexión de personajes mestizos y criollos sobre cómo concibe al indio con la finalidad de favorecer su identidad mirada desde el exterior. En ese sentido, las expresiones y/o connotaciones se desplazan, por un lado, del indigenismo humanitario a una posición de ayuda y actitud protectora de quienes entienden la lucha constante por la situación y mal trato del indígena. Por otro lado, la concepción ha sido enfocada en lo racional y sistemática al indígena, en relación a los procesos históricos y sociales. Planteado lo anterior, Díaz Polanco señala que

El nuevo proceso de inclusión nacional que se propone, ya no habla de compulsión ni de hacer tabla rasa de la cultura autóctona; ahora el procedimiento implica una moderación que expresa la nueva astucia del indigenismo: se muestra respeto hacia las culturas indígenas y, al mismo tiempo, "las comunidades son incitadas a invertir sus propios esfuerzos para lograr su propio mejoramiento y su integración a la nación, para que efectivamente se conviertan en partes integrantes de la misma". (Polanco. 1991, p. 92)

La necesidad de posicionar a los pueblos originarios desde el estudio y valoración de las culturas indígenas, y el cuestionamiento de los mecanismos de discriminación y etnocentrismo en perjuicio de los pueblos originarios, es relevante para el análisis de su historicidad y el quehacer indígena a ser sometido y un mero instrumento de uso y trato desigual. En ese sentido, la práctica diaria de los Estados de los sistemas de representación política, de

los marcos institucionales, de los códigos vigentes, se basa y se sustenta en una exclusión silenciosa, en una violencia sistemática y persistente.

Para situar la aplicación de la teoría indigenista en lo cotidiano; en primera instancia, éstas se establecen a través de los movimientos indigenistas en función de la acción política desde su propia identidad, es decir, se plantea para establecer negociaciones; tanto para la reivindicación de su territorio como el reconocimiento de su identidad. En ese sentido, los movimientos indigenistas posicionados desde la propia identidad, no necesariamente responde a una acción colectiva, ya que, surge desde los contextos de lucha y la vida política, por consiguiente, a través del reconocimiento plurinacional de los contextos nacionales en Latinoamérica.

En ese contexto, es necesario destacar que los pueblos indígenas se sostienen en una subjetividad enfocada en la espiritualidad y la conexión con la naturaleza, lo cual se aleja a la racionalidad tradicional o subdesarrollada en los cuales se desenvuelve el Estado Nación. Las formas de organización radican en liderazgos propios, los cuales en la representatividad colaboran en el proceso de construcción de la identidad para el resto de personas del territorio. Uno de los casos emblemáticos dentro de Latinoamérica, se sitúa desde Bolivia, posterior a la dictadura (1964 a 1980), presentan candidaturas las vertientes indianistas/kataristas entre los años 1978 y 1980.

Pasando a otro aspecto, se hace énfasis en que la teoría indigenista surge a partir del marxismo desde las primeras décadas del Siglo XX, se le atribuye dicha reflexión en torno a la explotación de las tierras (reforma agraria burguesa) y la posible revolución obrera. No obstante, surgen variantes ante lo mencionado, debido a que se recurre a utilizar prácticas netamente indígenas para los contextos de explotación de los recursos naturales y desde el campesinado, lo cual no constituye un valor histórico ante los sucesos, sino que toma predominancia cuando los indígenas se convierten netamente en obreros. En este sentido, Álvaro García postula que

Entonces, si es que esta línea de la historia era cierta, estaba claro que, para llegar al comunismo, se tenía que pasar inevitablemente por el capitalismo. Y como la estructura social de los pueblos indígenas no es

capitalista, su aporte a las luchas socialistas y comunistas se presentaba -por tanto- como irrelevante y, en algunos casos, como un estorbo y hasta retrógrado. Pues hablaban los indígenas de regresar a un pasado que quiere hacer retroceder lo inevitable, elimina el destino de la historia, es decir, el capitalismo y el comunismo. (García. 2008, p.109)

La relevancia de los valores y creencias de la propia cultura (identidad) se ponen en discusión en función de los procesos y la utilidad que tienen en la incidencia de las políticas y el subdesarrollo. Del mismo modo, los procesos de modernización económica y las reformas de ajuste estructural conllevan condiciones negativas para los pueblos indígenas como son las invasiones de tierras, los desplazamientos forzosos, la explotación de recursos, lo cual ha llevado a situaciones de pauperización de la población indígena y, en muchos casos, a peligrar la propia subsistencia. Desde aquí, García sostiene que,

En cualquier caso, como se trataba de los indígenas, de pueblos y sociedades atrasadas, que representaban el pasado y cuyo único posible papel en la historia era pasar lo más rápidamente posible a la sociedad moderna capitalista industrial, el interés y la preocupación por los indígenas, su historia, sus luchas, sus tradiciones o su importancia en la sociedad moderna, pasaba a segundo plano. (García. 2008, p.110)

Se sostiene que el indigenismo ha estado emparentado dentro de políticas concebidas y diseñadas desde el exterior, las cuales tienen repercusiones en sus formas de organización y concepciones sobre la cotidianidad. En ese sentido, las políticas no suponen consideraciones ni puntos de vista del pueblo indígena, sino que se posicionan desde la negación.

Sin embargo, se realiza una distinción en cómo se ha llevado la reflexión sobre el indio y lo indígena sobre el cientificismo y el desarrollo territorial. En dicho sentido, la relevancia radica en cómo se concibe lo cultural como una expresión de la diversidad dentro del Abya Yala; desde el aporte a los símbolos nacionales y al sistema político que incide en la construcción histórica a través de los patrimonios, es decir, es selectiva en la confección y transformación de

aspectos negativos de la cultura indígena y posicionándose como útiles en un sentido propiamente cultural más que el reconocimiento como un saber válido.

La construcción moderna unificada al situar al mestizo con el indio en el mismo territorio hace alusión a políticas enfocadas en el integracionismo político y sectorizado desde Latinoamérica. Pero ¿qué ocurre con los saberes internos como la formación bicultural-intercultural que desprende del reconocimiento de los pueblos indígenas en el plano tanto político como jurídico? presenta una interacción entre miembros de las culturas indígenas con miembros de la cultura occidental en una coexistencia de los dos paradigmas, a través de los diversos registros de significaciones, pertenencia y de identificación que esta interacción enfocada desde el territorio o de forma simbólica, situada en tiempos y lugares determinados, moldea profundamente tanto la personalidad como la apertura al diálogo con el otro. Para fundamentar lo anterior, Blanco enfatiza que:

Además, esa reapropiación de la identidad indígena que permite hablar de *un movimiento indígena*, se constituye (y demanda su reconocimiento) como un sujeto político que reivindica su diferencia, en la medida en que está inmerso en un sistema político con capacidad para articular la diferencia y la igualdad. (Blanco. 2005, p.52)

Para divisar en primera instancia el Abya Yala y la pluralidad de pueblos existentes en el territorio, es necesario visibilizar la necesidad de construir nuevas formas de organización y convivencia, que conlleven un acercamiento tanto a lo comunitario como a lo ecológico. En función de lo anterior, la sostenibilidad de la vida a través de la comunidad y de la naturaleza, conlleva a la confección de marcos éticos que asignen el reconocimiento del valor intrínseco de la vida y la cosmología.

Enunciar el Buen vivir como respuesta a una vida en plenitud, incorpora saberes en virtud de vivir en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del Cosmos y de la existencia, a través de un equilibrio constante. Como contextualización del El Buen Vivir (se retoma en el capítulo 4) significa saber existir y cohabitar, que no hay vida más que en relación con todas las formas de vida animada e inanimada, ya que la humanidad misma es naturaleza.

Como todo está en equilibrio, no se puede vivir bien si alguien vive mal, o para satisfacer necesidades vanas se deteriora o destruye la Madre Naturaleza.

Las reivindicaciones de los pueblos originarios a través del proyecto del buen vivir, constituye a un proceso de pensamiento que propone superar los errores y las limitaciones de la matriz de pensamiento eurocentrista, de una determinada visión instaurada de la modernidad y del capitalismo como única forma posible de pensar y vivir. En ese sentido, es una respuesta crítica desde la corriente indigenista, donde estaría tanto el pensamiento vinculado al movimiento indígena en sí, como de intelectuales relacionados al movimiento.

3.5 Descolonización de las Ciencias Sociales

Las Ciencias Sociales han sido históricamente funcionales a la empresa del mundo moderno, ha expandido la colonialidad en tanto que han estado constituidas por el imaginario eurocéntrico, negando y desvalorizando otras epistemes. En este sentido, la colonización trajo una inferiorización ontológica y epistémica. Walter Mignolo, menciona que la colonización levantó la idea que “ontológicamente, se presupone que hay seres humanos inferiores. Epistémicamente, se presupone que los seres humanos inferiores son deficientes tanto racional como estéticamente” (Mignolo. 2010, p.46). En este sentido, la negación epistémica, basada en los valores del sujeto moderno, condenó a quienes habitaban estos territorios a su existencia.

Por otro lado, las Ciencias Sociales en Latinoamérica, se constituyen en un escenario de poder que ha sido parte de la perpetuación de la colonialidad y sus diversas formas de negación epistémica basado en la racionalidad impuesta en la modernidad. Asimismo, la instauración de los Estados-naciones, se sirvió de la institucionalización de las Ciencias Sociales, para el disciplinamiento y control sobre la vida de las personas y las relaciones sociales, es decir las Ciencias funcionan para las instituciones como “una plataforma de observación científica sobre el mundo social que se quería gobernar” (Castro - Gómez. 2000, p. 89). En este sentido las Ciencias no han

sido un aditivo de la conformación de los Estados - naciones, sino que ha sido constitutivo para esta estructura de poder colonial.

En territorio Latinoamericano, las Ciencias Sociales han estado en manos de los intelectuales perteneciente a la élite fundante de los Estado – naciones:

En este contexto la elite gobernante latinoamericana se formaría en base a su afán de tratar de asemejarse a Europa ya que la talla de nuestros pensadores se medía por su erudición respecto a las corrientes europeas de pensamiento y a la elegancia con que aplicaban las ideas traídas a nuestra realidad. (Vásquez. 2014, p. 50)

En consecuencia, las Ciencias Sociales funcionaban – y funcionan actualmente - como un dispositivo de control y disciplinamiento que tenía el afán de responder a los intereses occidentalizados del poder gobernante, lo que responde a intereses de formulaciones teóricas universales, positivista y despojado de las realidades locales, dotados de elegancia estética en cuanto al método, lo cual lleva a que se borre la importancia de las experiencias en el lugar, y se asumen como de interpretación eurocéntrica.

La institucionalización del conocimiento lleva a localizar la producción de este solo en la academia y entre quienes se encuentran en espacios académicos. Por otro lado, la producción de ese conocimiento está sujeto a los cánones de los paradigmas epistemológicos establecidos, que responden a una subalternización geopolítica y racial del conocimiento. De esta manera, la colonización penetró el saber, de manera que lo eurocéntrico ha ocupado un lugar central en el conocimiento, eclipsando y negando otras epistemes, otras formas de conocimiento.

De la misma forma, la configuración con la cual se viene desarrollando y produciendo el conocimiento oficial y hegemónico “no capta la diversidad y riqueza de la experiencia social ni tampoco las alternativas epistemológicas contra-hegemónicas y decoloniales que emergen de esta experiencia” (Walsh. 2007, p. 104). Por tanto, es preciso de-colonizar las Ciencias Sociales, abrir paso a otras epistemes y a la libertad de otras formas de producción de conocimiento, desprendiéndose de los paradigmas de la modernidad

impuestos por la colonialidad bajo ideas de un conocimiento utilitarista y objetivo. Dicho esto, es necesario una epistemología del Sur, que abra paso a aquellas experiencias, racionalidades y saberes contrahegemónicos, que se relacionan directamente con las experiencias del Abya Yala.

Abrir paso a otros supuestos epistemológicos, da paso también a otros proyectos y formas de vida, que han sido negadas y silenciadas. Enraizar la ciencia y la producción de conocimiento en otras epistemes localizadas, permite el “uso renovados de la cosmovisión y teoría filosófica de Abya Yala, cuyo principio clave es la relacionalidad: la integración, articulación e interconexión entre todos los elementos de la Pachamama” (Walsh. 2007, p. 109) donde los saberes puedan ser contruidos de manera colectiva, para lo cual es necesario transformar la matriz epistemológica que guía y articula las Ciencias sociales, las cuales perpetúan y extienden el legado colonial. En consecuencia, las formas de producción de conocimiento deben ser liberadas, descolonizadas y junto a ello las subjetividades de quienes hacen ciencia, debe ser liberada de la idea de una racionalidad universal.

La decolonialidad permite esta apertura contrahegemónica de la razón, abrir paso a la liberación del conocimiento que ha estado preso en la colonialidad interna y subjetiva en la cual yacemos, así también, permite la insurgencia a la desvalorización cognitiva histórica que han vivido ciertos grupos de la población. La insurgencia del conocimiento es necesaria para soñar con un nuevo mundo de autonomías. Por ello la urgencia y la insurgencia epistémica son imperiosas para acabar con la geopolítica del conocimiento. En este sentido,

La crítica no es sólo interna a la matriz epistemológica positivista en la que se inspiran y moldean las ciencias sociales, aspecto sobre lo cual han insistido las diferentes versiones del pensamiento crítico europeo. Se trata de una crítica, si se quiere externa, relacionada con su pretensión de universalidad, que niega las especificidades de realidades diferentes a su lugar histórico cultural determinado, invisibilizando o negando la existencia o la posibilidad de otros saberes. (Nieto. 2014, p. 36)

El giro decolonial en las Ciencias Sociales, es la apertura a “otras” epistemes desvalorizadas, la apertura al reconocimiento de las realidades y pluriversalidad. En este sentido la otredad no ha sido reconocida en el relato respecto de América, sino como bárbaro, como salvaje o máquina de explotación.

En las características colonialistas de la universidad occidentalizada y positivista, la cual crea y sustenta tanto tecnológica como ideológicamente el proyecto hegemónico de la modernidad y en la cual socializan las élites del capitalismo, es posible comprender las dificultades estructurales para investigar, enseñar-aprender y ser, de otros modos, en y desde la academia occidentalizada pues “Los discursos civilistas y socialdemócratas conviven en ella junto con pensamientos monolíticos y rígidos” (Betancur. 2014, p. 160).

En consecuencia, es preciso la de-colonización del pensamiento de quienes hacen ciencia y quienes enseñan en la academia, lo que implica el retorno a los saberes que se inician y tiene lugar en territorio Latinoamericano, para lo cual es “urgente indisciplinar las ciencias, realizar un replanteamiento radical de las instituciones y de las organizaciones, de la autoridad y del poder para tejer un canasto colectivo, intersubjetivo e intercultural más allá de la modernidad”. (Betancur. 2014, p. 161)

Sin embargo, para indisciplinar las Ciencias Sociales, es necesario tensionar el rol de las instituciones para las cuales sirven estas Ciencias, es preciso también tensionar el campo visual de su teoría y quehacer, es necesario desprender las Ciencias Sociales de la matriz epistemológica que acciona desde la necesidad de adaptar a los sujetos/as al aparato institucional colonial.

Capítulo IV.

“Trabajo Social decolonial. Una propuesta posible”.

Anteriormente han sido presentadas teorías que, si bien han sido desarrolladas bajo los márgenes de las formalidades establecidas por el conocimiento científico, dan cuenta de ideas desarrolladas a partir de conocimientos alternativos o periféricos en relación con aquellos que son contruidos desde los discursos hegemónicos.

Este capítulo es la demostración de que es posible pensar el Trabajo Social más allá de la occidentalización de sus contenidos curriculares y prácticos. Apuesta por la reivindicación de aquellos conocimientos que han sido negados, pero que existen, habitan lo cotidiano, resisten, se rebelan. Este capítulo pretende demostrar no sólo lo antes señalado, sino también que es posible un mundo nuevo fundamentado en el buen vivir, que abandone el sistema de dominaciones impuesto por el capital, el Estado y el patriarcado. Es la demostración de que, en la pluriversalidad de conocimientos y formas de vida, hay una alternativa ante la actual crisis del modelo colonial capitalista que encuentra su sustento y permanencia en la absorción y dominación de nuestras vidas. En esta línea, pretende responder a la pregunta ¿Qué elementos teóricos y prácticos contribuyen a una propuesta decolonial para el Trabajo Social, que sea situada desde los saberes latinoamericanos?

Para responder a esta pregunta, las páginas siguientes comienzan presentando las posibilidades que tiene el Trabajo Social de pensarse como un proyecto insubordinadamente anti y descolonial. Para esto, es preciso continuar con la revisión de algunos aspectos que, para esta grupa, son fundamentales en la descolonización del Trabajo Social, lo cual implica, según nuestro punto de vista, descolonizar la subjetividad profesional,

desinstitucionalizar la profesión y cuestionar el carácter del concepto de Intervención Social.

Posterior a esto, la propuesta aquí presentada, plantea algunos principios éticos, políticos e ideológicos que pueden ser comprendidos como bases para aportar en la construcción de un mundo nuevo. Así, el principio de buen vivir es presentado como un eje inherente al desarrollo humano, basado en el respeto y convivencia armónica entre seres humanos, además del uso ético de los recursos naturales y el desarrollo económico. Junto a eso, es abordado el feminismo comunitario como alternativa para despatriarcalizar la sociedad a partir de un feminismo situado en los saberes existentes en América Latina, y también en la experiencia de las mujeres del Kurdistán, quienes luchan contra el sistema de dominaciones formado por el capitalismo, el estado y el patriarcado, a través de una posición que tiene que ver con la autonomía feminista. Con esto, queda demostrado que la teoría decolonial no sólo está centrada en Abya Yala, pues si bien este trabajo comprende la reivindicación de los saberes de este territorio, hay claridad de que en el mundo hay muchos otros saberes que resisten; todos ellos nutren la descolonialidad y la plantean como una opción epistémica contestataria.

Finalmente, señalar que este capítulo ha sido redactado desde el hastío y la esperanza. Hastío de vivir bajo el yugo de este sistema, pero la esperanza de que es posible construir una alternativa que permita despatriarcalizar, descapitalizar y descolonizar nuestras vidas y el Trabajo Social.

4.1 Trabajo Social decolonial

Como fue mencionado en el apartado *Contextualización Histórica del Trabajo Social*, esta nueva disciplina profesionalizada, al igual que las ya existentes, carga con una herencia colonial que permea el área intelectual y práctica, pero, además, permea las subjetividades de quienes estudian y ejercen esta disciplina. Esto se manifiesta en la relación dialógica que se establece entre el/la profesional y sus marcos de conocimiento que se sitúan por sobre los

conocimientos y saberes de lxs sujetxs de la “intervención” o acción social. En consecuencia, la intervención social da cuenta de una relación de poder en donde la forma de conocimiento hegemónica ejerce soberanía por sobre otras formas de existir y de plantarse en la vida.

Las formas de habitar la cotidianidad, es decir, las formas de vida y los saberes que se van tejiendo en torno a las experiencias de las personas que han estado oprimidas por los distintos sistemas de dominación – quienes por supuesto, no son privilegiadas por el sistema económico y social imperante – han sido puestos en cuestión, toda vez que estas formas de habitar la cotidianidad y los saberes locales y cotidianos no responden al orden funcional dominante. El concepto de vida cotidiana expresa la trama social en la cual los sujetos articulan su existencia, con relación a la lucha por la satisfacción de sus necesidades. Se refiere también al saber cotidiano que es pensamiento y acción (Patiño. 2017, p. 86)

Los saberes que germinan en lo cotidiano, que brotan del entramado social, son anulados por el trabajo social en los procesos de “intervención”, debido a que la profesión cumple con roles mediadores que miran hacia los intereses del Estado y la institucionalidad. Dichos intereses se relacionan con mantener el desarrollo productivo del capitalismo industrializado existente, por ende, el trabajo social predica una forma de vida basada en los valores de la modernidad y la idea de sujeto moderno – tal como ha sido expuesto en el capítulo dos –.

El desarrollo teórico de la profesión se dotó de ideas europeas, entre ellas las heredadas por la revolución francesas e inglesa, las cuales

Sirven de base al paradigma del progreso y la confianza en la ciencia, el control de la naturaleza para el crecimiento económico y el bienestar, la libertad individual basada en la igualdad social y la soberanía popular que consolidaron la fe en esta nueva providencia resultante del dominio humano racionalista sobre el mundo. (Gómez. 2015, p. 5)

En suma, la profesión históricamente ha interpretado la realidad social desde un discurso burgués hegemónico y eurocéntrico, por lo cual ha tomado aquello

que es propio de los territorios latinoamericanos como algo ajeno, por lo tanto, desvalorizado. Alfredo Carballada en relación con esto menciona que:

La negación de América que atraviesa la lógica de la conquista implicó una nueva forma de violencia que se entrelaza significativamente con la Otridad desde una inferioridad impuesta desde diferentes lenguajes que contienen a la violencia como común denominador. (Carballada. 2017, p. 69)

A partir de lo antes señalado, surge la necesidad de un trabajo social decolonial que proponga y transforme los paradigmas epistemológicos desde los cuales interpreta la realidad social, asimismo, que se pueda posicionar desde saberes situados, saberes populares, los cuales surgen desde los grupos sociales históricamente negados/as y silenciados/as.

La idea de decolonialidad tenía por finalidad superar la visión eurocéntrica que consideraba que el mundo se había descolonizado por el solo hecho de finalizar las administraciones coloniales y constituirse estados-nación en las antiguas colonias. Para el grupo se trataba sólo de una descolonización política y jurídica ya que el patrón colonial de poder continuaba intacto y también las formas coloniales de dominación, más allá de finalizadas formalmente las administraciones coloniales. (Martínez; Agüero. 2017, p. 108)

Por consiguiente, es necesario instar a descolonizar distintos ámbitos donde se inscribe la subjetividad y se expresan formas de relaciones. En este caso, es necesario hacerlo planteando un trabajo social decolonial, que contribuya a construir espacios epistémicos insurgentes, que además apueste por la justicia epistémica, para lo cual es preciso estudiar, utilizar y hacer visibles aquellos saberes latinoamericanos, pero no solo estos, sino todos aquellos que han sido silenciado por lo saberes hegemónicos.

Por otra parte, el trabajo social decolonial invita a promover la interculturalidad y el diálogo con otras formas de producir conocimientos, con otras racionalidades, para lo cual es esencial cambiar las relaciones de poder existente en la producción de conocimiento. Además, la opción decolonial

invita a procesos relacionales, donde la teoría esté ajustada a los contextos en que se realiza la praxis, donde el/la otro/a toma un papel relevante en la decisión epistemológica de la acción.

La opción decolonial en la disciplina apuesta por interpelar las acciones y saberes heredados, de esta manera permite “referirse a la aspiración descolonizadora del conocimiento producido desde Latinoamérica, pero también como una opción en la lucha política por hacer justicia epistémica al develar los saberes que se producen en nuestra Abya Yala” (Patiño. 2017, p.84).

El trabajo social, no puede sino asumir la decisión política y ética de violencia epistémica que se escoge al mantener marcos epistemológicos colonialistas, que dicho sea de paso, utilizan el ideal de transformación en torno a propósitos de normalización y adaptación, donde los/as sujetos/as pasan a ser objeto de la política pública e intervención social focalizada.

Por ello, es preciso descolonizar el trabajo social, la producción de conocimiento y los marcos de relación establecidos con la otredad. Para aquello, es imprescindible repensar hacia dónde está apuntando el trabajo social, cuáles son sus objetivos y principios éticos.

4.1.1 Descolonizar la subjetividad profesional

Pensar un proyecto decolonial para el Trabajo Social requiere, en primer lugar, reflexionar y transformar la subjetividad de lxs trabajadorxs sociales, vale decir, descolonizar la subjetividad profesional o “descolonizar el inconsciente” (Rolnik, 2019, s/p.)

Dicho proceso de descolonización de la subjetividad abarca dos dimensiones: la primera de ella de carácter micropolítico que comprende la acción individual personal y profesional de cada trabajadorx social. La otra de carácter ética y política que fundamente la acción en la esfera micropolítica, a partir del reconocimiento de clase y la condición de sujetxs oprimidxs, pero también de la disposición ética del reconocimiento de la alteridad. Sin duda alguna ambas

dimensiones se encuentran en permanente diálogo y posibilitarían la construcción de un proyecto ético y político para el Trabajo Social que se declare anticapitalista, antipatriarcal y anticolonial. Entendidos estos últimos como pilares que se posicionan en contra de una estructura social basada en la violencia, desigualdad y opresión.

El régimen colonial capitalista contemporáneo se encuentra mediado por la instauración del carácter financiero a las estructuras de poder, el cual se basa en la explotación de la fuerza de trabajo. Con esto:

(...) es de la propia vida que el capital se apropia; más precisamente, de su potencia de creación y transformación en la emergencia misma de su impulso, (...). La fuerza vital de creación y de cooperación es así canalizada por el régimen para construir un mundo con sus designios. (Rolnik, 2019, p. 28)

Dicha explotación de la pulsión vital, a la que refiere Rolnik, puede comprenderse como la colonización de la subjetividad, la cual es una acción estratégica indispensable para garantizar el buen funcionamiento del sistema. De esta acción colonizadora, nuestra capacidad creativa e insurrecta, es reemplazada por la capacidad productiva que, a su vez, garantiza el desarrollo para las minorías más ricas. Para Sandra Arito "(...) la subjetividad colonizada es funcional para el crecimiento de la desigualdad (...)" (Arito. 2018, p. 3)

De esta manera, mientras el sistema colonial- capitalista- patriarcal continúa profundizando violentas lógicas de dominación que provocan desigualdades, los diferentes dispositivos de control de masas con los que cuenta el sistema se apropian de la pulsión vital, porque necesita de sujetxs dóciles que no potencien su creatividad, no protesten, que no reclamen, vale decir, que acepten silenciosxs las condiciones impuestas.

Sobre esto el Trabajo Social no queda exento. En su práctica disciplinar es posible observar cómo ha asumido silenciosamente los designios de los poderes hegemónicos, sumándose a las formas jerarquizadas del diálogo,

replicando en la acción micropolítica de su labor profesional relaciones de poder.

Construir un proyecto alternativo para el Trabajo Social, y para el desarrollo de las sociedades, requiere, precisamente, transformar dichas prácticas. Pues “Todo proceso de transformación política que no contemple la descolonización del inconsciente está, nos advierte Suely, abocado a la repetición (incluso si hay desplazamiento) de las formas de opresión”. (Preciado, P; en Rolnik, S. 2019, p. 15)

La fuerza extractivista del modelo neoliberal, que no sólo está inserto en la producción económica, sino que también en lo cultural y subjetivo, requiere tensionar e instar cambios no sólo en la macropolítica, sino que también en la micropolítica:

Es necesario resistir en el propio campo de la política de producción de la subjetividad y del deseo dominante en el régimen en su versión contemporánea –es decir, resistir al régimen dominante en nosotros mismos–, lo cual no cae del cielo ni se encuentra listo en alguna tierra prometida. Al contrario, es un territorio al cual debe conquistárselo y construirse incansablemente en cada existencia humana que compone una sociedad, y esto incluye intrínsecamente a su universo relacional. (Rolnik. 2019, p. 31)

En consecuencia, y continuando con los planteamientos de Suely Rolnik, la autora plantea apropiarse completamente de la imaginación y creación de un nuevo mundo, para eso poner el pensamiento en plenitud:

(...) practicar el pensamiento en su plena función: indisociablemente ética, estética, política, crítica y clínica. Es decir, re-imaginar el mundo en cada gesto, palabra, relación con el otro (humano y no humano), modo de existir –siempre que la vida así lo exija–. (Rolnik. 2019, p. 177).

Dicho giro decolonial del inconsciente, si bien no tiene un recetario que permita su realización, bien podría aproximarse a lo que Arturo Andrés Roig (2002) denomina la *sujetividad latinoamericana*, lo cual sería posible a través de la objetivación de unx sujetx, entendido esto como las condiciones históricas que le permiten reconocerse y autoafirmarse. Estos modos de objetivación debiesen ser uno de los objetivos del trabajo social emancipatorio, y principio rector de la descolonización de la subjetividad profesional; para esto los y las propixs trabajadorxs sociales deben realizar dicho ejercicio con sus propias existencias: objetivarlas, autoreconocerse y autoafirmarse como sujetxs oprimidxs, como parte de la clase dominada y no al revés.

Este acto de reconocimiento e insubordinación profesional, permite replantear la relación con la alteridad, entendiendo a ésta como la esencia del trabajo social y que debiera declarar la horizontalidad

del hermano ante el hermano, el ciudadano ante el ciudadano; el obrero ante el obrero, cuya originaria y suprema posición es el Yo-el Otro fraternal, nos permitirá, en primer lugar, describir ahora nuevamente el hecho mismo de la Alteridad, para después, en segundo lugar, considerar una de sus posibilidades (la dialéctica de la dominación en la que un hermano oprime a otro, incluyéndolo en "lo Mismo" como totalidad totalitaria). (Dussel. 1973, p. 141)

En otras palabras, y aplicado al ejercicio profesional- pero también a los procesos formativos en trabajo social- parte de la acción descolonizadora de lxs trabajadorxs sociales ha de retomar el ejercicio reflexivo, creativo, crítico, político y ético con el cual pensar la acción social. Todo esto no sólo en el mero acto discursivo, acción tan redundante de lxs trabajadorxs sociales, sino que volverlo práctica habitual, convertirlo en una militancia de vida que trascienda las paredes de la institucionalidad, las hojas de la política social. Que salga a la calle, incomode, tensione, se insubordine; que lxs trabajadorxs sociales salgan de la posición de profesional "colonizador", que se reconozca clase oprimida y que grite por el fin de todas las cadenas de opresión.

4.1.2 Desinstitucionalización del Trabajo Social

El Estado y la institucionalidad como cómplices del sistema capitalista, se encargan de fortalecer y permitir un sistema de opresión y dominación, que bajo el alero de lógicas coloniales siguen direccionando y organizando las vidas de todxs en función de las lógicas del capital. Las instituciones públicas dentro del aparataje estatal, se transforman en conductos de una desviación capitalista, que trae como consecuencias distintas patologías que de manera transversal afectan indistintamente a todxs lxs seres junto con el despojo y la explotación de las riquezas naturales, cuyos síntomas radican en discursos y acciones propuestos desde la cúspide de la organización sociopolítica. Jérôme Baschet menciona que:

El capitalismo es la sociedad más patológica que jamás haya existido en la historia del planeta tierra. Con su aliento tóxico, con el fuego tan caliente que escupe y con los desechos que deja por doquier, la hidra capitalista siembra enfermedades y muerte para los vegetales, los animales y los humanos. Son enfermedades del cuerpo (...). Pero también del corazón. (Baschet. 2017, p.118)

Sin embargo, estas residen en un contexto social, económico y político, donde lxs oprimidxs son lxs principales afectadxs de dichas consecuencias. Aquí, es donde el Trabajo Social sitúa su acción, frente a la solución de estas patologías que mediante políticas públicas, leyes, programas y proyectos el estado intenta hacerse cargo de las situaciones, por medio de una intervención a sujetxs que permita transformarlx en funcionales a las directrices capitalistas.

Para Claudio Albertani son enfermedades del cuerpo, enfermedades del corazón. Mientras que para la tesis aquí presentada, son enfermedades políticas que afectan de manera directa e indirecta a lxs seres, en lo individual y lo colectivo, entendiendo que se rechaza la falsa dicotomía entre lo individual y lo colectivo: “todo individuo es un colectivo, todo colectivo en un individuo” (Albertani. 2011, p.50). De esta manera, no basta con aquellas medidas tomadas por el estado, que se transforman en un círculo interminable de acciones caritativas, sino que se trata de una acción en conjunto que permita no solamente dar una respuesta momentánea a dichas patologías, más bien

se ha de resistir y luchar de manera contrahegemónica para la devastación del sistema imperante.

Así, es importante comenzar a repensar aquellas herencias coloniales que aún sustentan rasgos modernos en la disciplina, desde su teoría hasta su práctica, considerando estos discursos contrahegemónicos como principios de acción y pensamiento. De esta manera y entendiendo que tanto el Estado como la institucionalidad son pilares fundamentales del sistema capitalista y que: “El carácter patológico de la sociedad capitalista es parte de la guerra que sufrimos, a veces sin darnos cuenta. (...) Para borrar la posibilidad de una vida digna y así seguir explotando, despojando y dominando a los pueblos del mundo” (Baschet. 2017, p.119).

La desinstitucionalización del trabajo social surge como opción inevitable al momento de pensar en un proyecto decolonial, ya que por varias décadas la profesión ha sido cómplice de un estado encargado de intensificar de manera negativa aquella única realidad impuesta, ayudando a sostener estos pilares y su fortalecimiento mediante cada acción. Esta complicidad debe ir mutando hacia lo ejecutado por la hegemonía colonial, remirando aquellos conocimientos del pasado ancestral asesinados con la llegada de la modernidad. El repensar, va de manera paralela con resituarnos desde una vereda contrahegemónica. Como ejemplo, es posible reconocer la experiencia zapatista que da cuenta de un *mandar obedeciendo*, que posibilita la tensión del poder- sobre del Estado, de hecho, se postula que “El gobierno no puede dirigir sino en la medida en que obedece la voluntad expresada por las comunidades” (Baschet. 2017, p.39).

Con esta idea, la desinstitucionalización del Trabajo Social comienza a dar paso hacia una autonomía de la disciplina que intenciona su acción desde la horizontalidad y desde el obedecer a las situaciones que nacen desde el pueblo, desde las comunidades, desde lxs sujetxs y no por las medidas impuestas por el estado, fundamentando en una praxis y teoría alejadas de aquellas sofisticadas teorías políticas transformada en políticas públicas, recuperando la memoria histórica de los movimientos contrahegemónicos de los territorios, mediante un ejercicio de justicia cognitiva donde se procede a superar procesos de opresión y explotación que “producen exclusión de

grupos, prácticas e incluso de conocimiento” (Durand y Silva. 2014, p.106). En la superación de lógicas coloniales, es importante que el Trabajo Social se reconozca en un movimiento reivindicador de las dimensiones rurales, ambientales, alimentarias e indígenas y también de manera macro-estructural la reivindicación de la tierra para quienes carecen de ésta.

Así, para poder apostar por un Trabajo Social autónomo y desinstitucionalizado se debe comprender primero algo que Claudio Albertani, en su participación en el libro *Pensar las autonomías*, menciona. Para el autor, la autonomía implica un “modo de estar en el mundo” (Albertani. 2011, p.49), ya que es necesario comprender el distanciamiento que existe entre la autonomía total y las pseudos autonomías que actualmente plantea este sistema. De esta forma la autonomía es un camino de lucha, que a partir de un uso intensivo de la creatividad y de la imaginación con profundas implicaciones políticas, filosóficas y existenciales, permite intencionar el despertar que se expende entre los intersticios de la sociedad actual, con un cambio radical a partir de rasgos comunes que se entremezclan en los espacios donde se busca intencionar una autonomía.

A menester del presente trabajo, solamente serán dos los rasgos comunes que es pertinente incluir en la desinstitucionalización del Trabajo Social, estos constituyen pasos fundamentales para lograr el cometido; por un lado tenemos la resistencia a la dominación y por el otro, la creación de espacios públicos no jerarquizados (Albertani. 2011, p.51) No obstante, para este apartado es necesario revisar con mayor profundidad el primero.

La resistencia a la dominación, entendiendo que la acción ejercida por la disciplina debe promover este principio contrahegemónico camina hacia una emancipación de todas las formas de control y opresión, promoviendo y mostrando nuevas formas de vivir y de organizarse desde fuera del yugo estatal. En este sentido, Albertani refiere a la autonomía como un “espacio político en que los pueblos consiguen sustraerse al dominio del tirano” (Albertini. 2011, p.51). De esta manera, es posible reflexionar en torno a la imposibilidad de seguir con la relación de complicidad entre el Trabajo Social y el Estado, entendiendo el compromiso inamovible de la disciplina con los saberes negados, los pueblos explotados y lxs sujetxs oprimidxs.

Finalmente, la separación entre el Trabajo Social y el Estado se convierte en un bien necesario que facilita una acción contrahegemónica y que se sitúa radicalmente desde abajo, donde las consecuencias de las opresiones se palpan en la cotidianeidad y donde la disciplina debe ir dando cuenta de negligencias estatales que vienen siendo arrastradas desde la herencia de la modernidad y la colonialidad.

De esta manera, el situarse desde pensamientos decoloniales que hacen frente a los epistemicidios de saberes se encuentra paralelo con un devenir ético, político y académico, que debiese motivar al Trabajo Social a repensarse y replantearse también desde su posición en la macroestructura en tanto cómplices del Estado, haciendo un análisis crítico y pragmático sobre su rol. Además, es importante cuestionar el contexto en el que se sitúa la praxis profesional, pues la dominación de los poderes hegemónicos es notoria y pareciera ser irreversible, por lo que la profesión se encuentra en una posición de trinchera, lucha y resistencia.

Entonces surge la pregunta sobre cómo el Trabajo Social puede volverse agente de los movimientos contrahegemónicos respecto de la resistencia contra el Estado y a sus opresiones. De esta manera, surge como necesidad repensar la acción que la profesión ejerce actualmente, en términos de la intervención social.

4.1.3 ¿Intervención social? Hacia otro concepto del ejercicio profesional

Las aproximaciones del Trabajo Social y la complejidad de los problemas sociales han tenido variaciones en los diversos escenarios de la intervención. En ese sentido, la especialización y la relación con otras áreas ha sido fundamental para el quehacer cotidiano de la profesión. Esto es debido en buena parte a que la dinámica de los problemas sociales no responde hoy a la lógica lineal problema-solución.

Dicho lo anterior, la intervención en lo social no solo busca generar cambios en la vida de las personas, sino que responde a lógicas estatales y al cumplimiento de metas, lo cual es propio de la racionalidad neoliberal actual. En ese sentido, Saavedra sostiene que

La intervención social es una artificialidad configurada en un lugar y tiempo determinado, para dar cuenta de las consecuencias activas de la *cuestión social*, en cuanto expresión del malestar de vastos colectivos humanos que experimentan los trastornos derivados de la instauración del capitalismo como matriz ordenadora de la vida social, cultural y económica desde fines de siglo XVIII. (Saavedra. 2005, p. 144)

No obstante, ya que el Estado propicia o regula bajo un marco normativo que incide en la normalización de las formas de vida, esto se da en las relaciones de las personas con el aparato gubernamental, etc., para el Trabajo Social es necesario considerar cómo formular una acción profesional particular y no sólo situar en lo operativo, ya que “el Estado es clave en la irrupción del laicismo en la intervención social, y es quien se propone dirigir la conducta humana en función de enunciados ideales que expresan la normalidad en la sociedad” (Saavedra. 2005, p. 144). Por ende, la intervención se comprende como un espacio generado desde una irrupción en lo cotidiano, representado a través de la acción en donde sería dificultoso desprenderla de alguna de las formas en que se ejerce y dados sus aspectos históricos y de cambios, los cuales ya son contradictorios y se manifiesta de modo dualista entre la emancipación y el sometimiento. En ese sentido Parra menciona que:

Ante la individualidad del hombre, capaz de ser pensado en sí mismo, con sus derechos a la felicidad y la autorrealización, *el Trabajo Social tomó la función de homogeneizar* a los sectores dominados, encuadrándolos dentro del disciplinamiento necesario de la fuerza de trabajo, que asegurara la reproducción de las relaciones sociales en el modo de producción capitalista, aislando aquellos individuos considerados “anormales” y reuniéndolos por categorías. (Parra. 2001, p.17)

A partir de esto, surge el interrogante sobre cómo debiese ser una epistemología del Trabajo Social que, atendiendo a la relación teórica-práctica del concepto de intervención social, apunte hacia la transformación de la realidad y de sus sujetos, no en la medida que logren ser incluidos en el sistema como seres funcionales, sino que conciba erigirse como un proyecto contra-hegemónico que pretende transformar la realidad, en la medida que esto conlleve la emancipación del sujeto ante toda forma de opresión: económica, política, cultural, etc. Considerando lo anterior, el repensar las bases epistemológicas de la disciplina conlleva también tensionar la Intervención Social como concepto occidental y moderno que, mediante un ejercicio de complicidad, ejerce en su práctica una inclusión de lxs sujetxs de manera homogeneizante, y se aleja de la recomposición de la comunidad respecto de los saberes ancestrales del sur.

Según Paulo Suárez “es en el ejercicio de la propia acción social donde se debe generar una comunión directa con el espacio interno del ejecutor, donde se albergan experiencias tales como el acto creativo, la inspiración, el simple goce, etc.” (Suárez. 2014, p.49). Frente a esto, aquellos ejecutores a los que refiere el autor se encuentran en una dimensión colectiva de vivir, lo que permite retomar la idea de que lo individual se concibe como colectivo y viceversa.

Así, y tal como menciona el autor antes señalado, la idea de *acción social* permite tensionar el concepto de intervención social, donde la palabra acción estructura una forma distinta de construir la praxis del Trabajo Social de manera colectiva y horizontal a partir de la ayuda mutua y el trabajo colectivo respecto de un bien común, ajeno a las ideas de dominación y opresión.

Para fundamentar esta propuesta transformadora del ejercicio profesional, cabe mencionar la experiencia zapatista como un ejemplo de transformación que apostó por la acción social colectiva y horizontal, lo cual se puede tomar como ejemplo para el ejercicio del Trabajo Social. Desde una manera no disociativa, es importante “restringir lo más posible la separación entre quienes se hacen cargo de la acción social, manteniendo el uso de la potencia colectiva

en mano de todxs” (Baschet. 2017, p.43). Lo que lleva a tener una praxis alejada de aquella función homogeneizadora de la que hablaba Parra, haciendo caso a la propuesta de la descolonización del inconsciente de Suely Rolnik que da cuenta de la importancia de lo individual para lo colectivo, que finalmente lleve al concepto de Intervención social a un ajusticiamiento epistémico bajo el nombre de acción social.

4.2 Buen Vivir

A modo de contextualizar, el Buen Vivir (Suma Qamaña en lengua aymara boliviano y Sumak Kawsay en quechua ecuatoriano) como expresión y complejidad sobre las formas de una vida inclusiva, armoniosa, y el saber vivir encuentra sus raíces de su teorización en la década de los 90. Se encuentra aprobado constitucionalmente tanto en Bolivia como en Ecuador siendo un elemento central en el discurso y posicionamiento desde lo cotidiano, lo cual es fruto del cuestionamiento a las políticas de mercado y los ajustes fiscales. En esto convergen movimientos sociales muy diversos, desde sindicatos a federaciones campesinas, desde ONGs a grupos barriales.

El Buen Vivir cuestiona la esencia globalizadora, enmarcada en aspectos productivista y consumista, desde una hegemonía lineal, la cual supone que todas las sociedades deben transitar desde un ámbito atrasado, tradicional o subdesarrollado hacia una etapa superior identificada con la modernidad, la industrialización y/o el progreso capitalista. En donde el carácter político y económico de dominación queda oculto, o se da a entender que el desarrollo es un concepto beneficioso y natural. Sin embargo, un análisis un poco más profundo y menos ingenuo de estas afirmaciones es siempre necesario, ya que hay un aspecto fundamental que se da por hecho y es justamente el de naturalizar las relaciones económicas desiguales que se establecen entre los distintos países y regiones del mundo. En ese sentido Silva De Sousa menciona que

La idea de progreso en el pasado y la idea de desarrollo en el presente camuflan la dicotomía superior- inferior creada a partir de la falsa

premisa existen razas superiores y razas inferiores, ocultando la intención de dominación para la explotación de mercados cautivos, materia prima abundante y mano de obra barata, mentes dóciles y cuerpos disciplinados. (Silva De Sousa. 2011, p.41)

El Buen Vivir advierte sobre la inviabilidad de continuar manteniendo el actual esquema de producción y consumo, concebido como un dispositivo legítimo de crecimiento basado en la acumulación permanente de bienes materiales. Para el Buen Vivir, la riqueza no consiste en tener y acumular la mayor cantidad de bienes posibles, sino en poder lograr un equilibrio entre las necesidades fundamentales de la humanidad y los recursos disponibles para satisfacerlas. Como experiencia unifica la existencia humana y da un sentido a lo que acontece cotidianamente. Desde el aporte del indigenismo cumple exigencias tanto míticas como comunitarias, desde un orden o capacidad de proyectar el Buen Vivir a partir del reconocimiento de todas las personas y, admitir la diversidad de pensamientos, pero iguales en estricto rigor, por lo que las sociedades deben aceptar su naturaleza pluriétnica e intercultural. Por lo cual, este reconocimiento debe garantizarse en los diversos órdenes constitucionales y en la práctica cotidiana de la vida de un país. Dicho lo anterior, postula a su vez un amplio proceso de descolonización y descolonialidad, tanto de las subjetividades de las personas como en manifestaciones, a través de discursos alrededor de la visibilización y sistematización de los saberes ancestrales en áreas como agricultura, medicina, construcción política, etc. En ese sentido, es que Bobatto, Cegovia y Rosas mencionan lo siguiente:

El paradigma científico fragmentario mecanicista, ha llegado a su ocaso y ha quedado absolutamente obsoleto, debe dar lugar a un nuevo paradigma científico de visión sistémica que analiza y entiende a la vida, la naturaleza y el cosmos como una totalidad integrada, en que todo está interconectado. Esta es una visión con profundas implicaciones no sólo para la ciencia y la filosofía, sino también para la educación, la ecología, la economía, la sanidad y la vida cotidiana. (Bobatto; Cegovia; Rosas. 2020, p.31)

Para situar el Buen Vivir en el contexto del Abya Yala, es necesario señalar que se expresa de diversas formas. Entre algunos de los pueblos que sostienen el Buen Vivir a través de sus tradiciones; se encuentra el pueblo Mapuche que refiere a la permanente armonía y equilibrio con la Madre Tierra, la cual se traduce en la Vida Dulce; los Kolla de Argentina y Chile, los cuales sostienen que es vivir en comunidad bajo principios de armonía y equilibrio, crecer con la naturaleza y no en contra de ella; el pueblo Mochica de Perú lo entiende como el florecimiento de las chacras, alegría sobre el cultivo de la vida sin violencia y un buen trato desde y para la comunidad; Ti Nûle Kûin (Vida Buena) para el pueblo Ngäbe de Panamá se expresa a través de tener salud, sin preocupación, tener una buena relación con la naturaleza. Lo anterior responde a principios intrínsecos tales como los valores comunitarios, la reciprocidad, la propiedad colectiva, el apoyo mutuo, una concepción holística del tiempo y una relación armónica y espiritual con la naturaleza, las tierras y los territorios. Dicho lo anterior, no solo se concreta en las formas de vivencias, sino que en el desarrollo de la forma de sociedad que se desea construir. Es por esto que Silva de Sousa (2011) señala:

Si el fin fuera el ‘buen vivir’, ‘vivir bien’, ‘ser feliz’, la comunicación y la educación relevantes serían concebidas para la vida, y no para el “desarrollo”. Si ‘la comunicación y la educación para la vida’ aportan a la construcción de comunidades felices con modos de vida sostenibles, urge que las instituciones, incluyendo las de comunicación y educación, desarrollen procesos de innovación institucional para reorientar filosóficamente sus modos de interpretación e intervención, hacia el ‘día después del desarrollo. (Silva de Sousa. 2011, p.7)

Dicho esto, el Buen Vivir se expresa intrínsecamente a través de las formas representativas que los pueblos indígenas contemplan en la vida cotidiana y en la relación con la naturaleza, desde su cosmovisión y prácticas comunitarias, las cuales proporcionan una base teórica y práctica para nuevas formas de organización de la vida cotidiana a través de alternativas que escapen del modelo capitalista. Estas son reflexiones dentro de los diversos espacios del Abya Yala, incluyendo aquellos que tienen carácter científico o formal. Lo cual, retoma principios éticos y de conocimientos ancestrales de los

pueblos originarios apelando a postulados críticos de los modelos de desarrollo, lo cual es un factor de debate y preocupación universal.

Algunos de los elementos centrales que sitúan al Buen vivir son:

- Una educación/pedagogía decolonial en función de la crítica al paradigma científico dominante (newtoniano/cartesiano), el cual se caracteriza por su visión positivista, reduccionista y fragmentaria del conocimiento. Los aportes van en virtud de cómo se incorporan aprendizajes desde el espacio doméstico, en familia y en comunidad. Continúa en escuelas que sintonizadas con el espíritu y la filosofía de cada pueblo puedan acrecentar y valorar saberes populares y aportar desde el campo científico académico. Si bien, este tipo de educación busca construir desde el Buen Vivir tampoco cierra las posibilidades de los avances de la ciencia en virtud de la visión sistémica y/o unificada.
- La economía desde el Buen Vivir se establece a través de lo colaborativo, la solidaridad y lo social en función de reencontrarse con la naturaleza, para mantenerla y no para destruirla, lo cual, establece su valor al uso diario como son el trueque o tipos de servicios y no al valor de cambio (monetario y acumulativo) como establece el modelo capitalista. No obstante, se busca la reciprocidad dentro de este elemento para la desmercantilización, lo cual fomentaría la eficiencia social y ecológica, mediante la provisión de servicios públicos sostenibles no necesariamente rentables en términos estrictamente de negocio.
- La salud desde el Buen Vivir se sitúa en el paradigma biométrico; en primera instancia se construye a través de la premisa de la vida en plenitud, lo cual colabora a la construcción de nuevos conceptos de salud a través de los ecosistemas, la salud como un proceso vital, integrador de nuestro ser con el Todo. Se establece un diálogo desde la transdisciplinariedad, donde se encuentren presentes los diversos saberes que promuevan la incorporación de las diferentes prácticas ancestrales de salud de los pueblos originarios. Fomentando prácticas saludables a través de la medicina natural, la utilización de las plantas

y derivados, alimentación saludable, masajes, diferentes rituales, respetando cada manera, ya sea de forma complementaria o de forma sistémica.

- La agricultura desde el Buen Vivir busca asegurar una independencia productiva y una soberanía alimentaria, propiciada por la agroecología, ya que ésta conserva los bienes naturales elementales de producción de alimentos como el suelo, agua y biodiversidad. Estas acciones se enmarcan en el respeto a las comunidades rurales y a principios éticos y humanos en la realización de estas actividades, lo cual valora y dignifica el trabajo del campesinado y busca recuperar las formas de vivencia en comunidad.

Para sintetizar los alcances que tiene el Buen Vivir con las prácticas desde la cotidianidad, es necesario adentrarse en sus concepciones y formas de ver la vida, ya que permite comprobar las posibilidades y limitaciones desde los contextos del territorio. En ese sentido la propuesta del Ejército Zapatista de Liberación Nacional se vuelve necesaria para la revolución internacional para la vida de la Madre Naturaleza, considerando las múltiples injusticias que viven todos los Pueblos originarios del Mundo y otros pueblos ante un sistema capitalista y patriarcal que los quiere desaparecer, violando su derecho a vivir y excluyendo de la toma de decisiones sobre su propio territorio ante las organizaciones mundiales. Para situar lo anterior Silva de Sousa (2011) señala:

Este “Estado heredado” contó con el apoyo de la ciencia moderna y su geopolítica del conocimiento, estableciendo un flujo de ideas e innovaciones principalmente en el sentido superior-inferior. También contó con el apoyo de la comunicación y la educación para formar “inocentes útiles” convencidos de su inferioridad y respetuosos de la superioridad “natural” del Otro. Esta comunicación dominada y esta educación domesticada eliminaron la relevancia de nuestros contextos, preguntas e intereses locales para privilegiar el contexto, respuestas e intereses particulares de los conquistadores globales. (Silva de Sousa. 2011, p.40)

No obstante, es necesario hacer énfasis en el enfoque que concede la autodeterminación de los pueblos originarios y propone la conversión de los Estados-nación latinoamericanos en Estados plurinacionales con el propósito del Buen Vivir, en función de la recuperación de las tradiciones ancestrales de estos pueblos y prestar atención a los elementos espirituales que fomenten la transformación de los sistemas socioeconómicos del Abya Yala en sistemas socioeconómicos poscapitalistas, donde las entidades de la economía social tenga sus bases en la solidaridad y en la equidad.

4.3 Feminismo Comunitario

El sistema – mundo se rige desde un discurso masculino, erigido como hegemónico y dominante sobre los cuerpos y subjetividades de las mujeres. Asimismo, en el curso de la historia y de la organización del entramado social se ha impuesto una personalidad de hombre, una personalidad patriarcal al mundo, esta personalidad funciona como un arma de poder que ha dialogado de manera perfecta con el capitalismo y el colonialismo.

Las mujeres han sido históricamente invisibilizadas, pero además han sido históricamente explotadas y expuestas a situaciones de desigualdad inimaginables, esta “condición de la mujer confiere a la sociedad patriarcal un sentido del concepto de poder sin límites” (Ocalan. 2014, p. 16). Sobre este sentido de poder sin límites donde se han cimentado las instituciones existentes.

El feminismo blanco y occidentalizado ha penetrado con fuerza desde hace siglos el continente latinoamericano, sin embargo, este no ha visibilizado a todas las mujeres que han sido invisibilizadas y oprimidas en el transcurso de la historia. Por otro lado, el feminismo occidental ha sido concebido de la mano de la modernidad, de modo que ha universalizado un prototipo de mujer; mujeres pertenecientes a las metrópolis, liberales e individualista, en este sentido, las mujeres fueron condicionadas a una definición que se relaciona solo con su género, no así con la interseccionalidad de sus realidades; raza, clase social, entre otros.

En consecuencia, se ha universalizado que:

Aún sin percatarnos de ello, la mayoría de las mujeres que nos hemos educado en las ciudades y desde una organización social que hace descender su laicidad de un ordenamiento cristiano del mundo (...), pensamos como fundamentales o básicas la centralidad y supremacía sobre la naturaleza de un ser humano escindido entre un cuerpo máquina y un alma racional (Descartes), la primacía de lo útil (Locke), la autonomía ética individual (Kant), la igualdad intelectual con el hombre (Madame Roland) y la trascendencia existencial mediante la economía, el trabajo y las decisiones individuales (De Beauvoir). (Gargallo. 2014, p. 17-18)

Sin embargo, hoy es posible evidenciar una ruptura política y epistemológica en el feminismo. De esta manera, la visibilización de otros feminismos ha dado paso al reconocimiento de otras realidades y otras luchas en torno a la opresión que vive la mujer.

El feminismo comunitario da cuenta de uno de esos otros feminismos, que entiende por feminismo “la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya rebelado ante el patriarcado que la oprime” (Cano. 2017, p. 59). De manera que el feminismo comunitario no desconoce, niega o silencia el feminismo blanco y occidentalizado, sin embargo, no se representan e identifican con los principios de este feminismo moderno, puesto que consideran que este se centra solo en las realidades de las mujeres de culturas occidentales.

También, el feminismo comunitario se ubica geopolíticamente en el sur, por ello se inscribe en las epistemologías del sur, de manera que como fue mencionado, hay una ruptura epistemológica en torno a los saberes y postulados en los cuales se suscribe. La relación de la colonialidad y el patriarcado cobran sentido cuando se piensa en los distintos tipos de violencias que viven las mujeres; mujeres indígenas, negras, afrodescendientes, pobres, iletradas, entre otras. Estas sujetxs no solo son

atravesadas por el patriarcado, si no que en sus cuerpos se intersecciona la violencia y opresión que deviene del colonialismo y el neoliberalismo.

Situar el feminismo desde paradigmas epistemológicos y políticos decoloniales, conlleva resignificar el rol del Estado en la violencia que padecen las mujeres, es decir, el patriarcado ha sido perpetuado a través de las instituciones modernas, como lo es el Estado, que ha preservado el orden colonial y por supuesto el desarrollo del capitalismo.

Dicho esto, una de las contradicciones en las cuales se sitúa el feminismo hegemónico, refiere a la institucionalización de las demandas, es decir a la consideración del aparato estatal como un interlocutor válido para resolver la violencia devenida del patriarcado. Lo que por supuesto, no se condice con la violencia que diversas mujeres – como las mujeres indígenas, afrodescendientes, presas, entre otras mujeres viven - violencia que es orquestada e institucionalizada por el aparataje estatal y los distintos poderes a su servicio, puesto que “empobrecidas, analfabetas y marcadas por su género, su racialidad y su etnicidad, la intersección de las opresiones habita en estas mujeres desde todas las vías, son atravesadas por todas las categorías patriarcales que las desacreditan y que las marginan” (Robles. 2017, p. 4).

Decolonizar el feminismo y decolonizar el género, significa una oposición epistémica a la universalización, tan instaurada en la modernidad y en los movimientos que surgen en este contexto, también significa la oposición al patriarcado ancestral y colonial impuesto en América Latina, significa posturas contra el sistema devastador llamado neoliberalismo. Por consiguiente:

En resistencia y lucha permanente contra todos los efectos de violencia ancestral patriarcal originaria y occidental, que se quieran manifestar en contra de nuestro primer territorio cuerpo y contra nuestro territorio tierra. En lucha y acción permanente contra todas aquellas manifestaciones del Modelo neoliberal de desarrollo patriarcal que atente contra nuestro territorio tierra. En acción permanente y con conciencia de Feministas Comunitarias, en la recuperación y defensa de nuestro primer territorio que es el cuerpo. Estos cuerpos que han

sido y siguen siendo violentados y expropiados históricamente tanto por el poder patriarcal ancestral y el poder patriarcal occidental. (Gargallo. 2014, p. 54-55)

En conclusión, el feminismo comunitario propone un feminismo que transgrede las lógicas de la modernidad, y la posibilidad de hacer del feminismo parte de cotidianidad, como un derecho a poder habitar en libertad “que asume a la individuo como sujeto autónomo, con autoconocimiento y con elecciones propias” (Robles. 2017, p. 11) reconocer a las mujeres “con derecho epistémico para crear pensamiento propio y con ello ir estableciendo nuevos paradigmas que nos permitan trascender las opresiones” (Robles. 2017, p. 15). En esta propuesta la comunidad asume un rol importante, puesto que son aquellos espacios los cuales es menester transgredir, repensar y reconstruir conforme a nuevas formas de relacionamientos y de habitar los espacios de libertad, horizontalidad y reciprocidad.

Conclusiones y reflexiones finales

La tesis “Repensando la epistemología del Trabajo Social: Una propuesta decolonial” tuvo como objetivo contribuir a la reflexión de un proyecto descolonizador del Trabajo Social. Lo anterior intentó llevarse a cabo mediante una matriz situada en los saberes latinoamericanos que da cuenta de sus condiciones, procesos y transformaciones históricas, culturales y sociales. Puesto que queda de manifiesto que los cimientos que constituyen al Trabajo Social están fundados sobre la herencia de una matriz epistemológica colonial, por lo tanto, la acción profesional es determinada por teorías elaboradas en sociedades europeas, con contextos sociales, económicos y culturales que son disímiles de los contextos y realidades Latinoamericanas.

Respecto a uno de los objetivos planteados, esta tesis en una primera instancia buscaba desentrañar desde una mirada crítica la matriz epistemológica hegemónica actual con la que el Trabajo Social realiza los diferentes análisis de la realidad social y fundamenta su praxis profesional, para ello se realizó una construcción teórica- conceptual sobre las cuales se sustenta el origen del Trabajo Social moderno y su ejercicio práctico en los territorios y comunidades latinoamericanas. A raíz de esto, es posible señalar que, de acuerdo a un primer hallazgo, la construcción sociohistórica del Trabajo Social se ha configurado a partir de una matriz epistemológica de orden colonial, proveniente de la acción universalizadora de Europa, lo que no solamente ha dogmatizado la profesión, sino que también impone una estructura imperante más allá de lo académico.

De modo que la acción colonizadora de la modernidad convirtió al Abya Yala en una extensión de la identidad europea, asimismo impuso la razón como única forma de acceder al conocimiento y a las verdades universales, es decir, razón y saber científico se constituyen como elementos imperantes de la subjetividad humana, lo cual se transforma en imprescindible para la formación del sistema-mundo y la expansión civilizatoria. A partir de esto, es aceptada y justificada la negación y anulación de otras epistemes, particularmente las de el/la otro/a “descubierto/a”, en tanto que no responden a la idea de modernidad europea, ni a la racionalidad e idea de científicidad hegemónica.

En otro aspecto, y tras la reflexión en torno a la relación entre Estado y Trabajo Social, es posible concluir que desde la perspectiva colonial, el Trabajo Social es fundado sobre la negación de los saberes locales, configurándose como un elemento más en la extensión de la identidad universalizadora que proponen los sistemas hegemónicos, es decir, el trabajo social responde a dicho proyecto de modo funcional a lo establecido por las estructuras de poder, las instituciones de las que forma parte y, por consiguiente, desarrolla su praxis disciplinar bajo el alero del Estado y de las políticas públicas de corte neoliberal. Por lo demás, el Trabajo Social responde a la idea imperante de racionalidad y saber científico, sometiéndose a la especialización del conocimiento, dotándolo de fundamentos científicos para así posicionar a la profesión dentro de los estándares y márgenes del conocimiento impuestos por la modernidad.

Además, y continuando con la reflexión acerca de la relación Estado- Trabajo Social, la praxis de esta disciplina se ha configurado desde procesos de asistencialismo como consecuencia de la instauración de la política social subsidiaria y focalizada, a pesar de los esfuerzos por construir un proyecto profesional latinoamericano y antiimperialista, llevado a cabo en la reconceptualización y en el desarrollo de la discusión crítica de la profesión. Sin embargo, y en relación con la otra conclusión tras este proceso investigativo, el Trabajo Social se ha adaptado funcionalmente a la mercantilización de las políticas sociales, cediendo en sus principios éticos y políticos, los cuales quedan mayoritariamente en el plano discursivo.

Luego de ser realizada la construcción teórica- conceptual sobre la cual el Trabajo Social moderno sustenta su origen, y respecto a la pregunta ¿Cuáles son las particularidades teóricas que permitirían descolonizar epistemológicamente el Trabajo Social? la respuesta precisó abordar las particularidades del pensamiento que se encuentran en resistencia contrahegemónica, los cuales podrían permitir descolonizar el Trabajo Social y hacer una apuesta indisciplinada para esta profesión y las ciencias sociales en general. Por consiguiente, en relación a esta pregunta que constituye el eje a través del cual fue organizado y construido el capítulo III, es posible concluir que las epistemologías en resistencia, tales como la teoría intercultural,

indigenista, decolonial, epistemologías del sur, etc., conforman las particularidades teóricas necesarias para descolonizar epistemológicamente al trabajo social y las ciencias sociales en general.

En efecto, las epistemologías en resistencias configuran una alternativa al actual sistema de conocimiento y, además, pueden constituir una opción de habitar la vida de modo tal que permita superar el modelo capitalista y colonial. Para aquello, la formulación de conocimiento situado en los saberes locales, releva la importancia de resignificar la historia y cotidianidad de otras formas de relacionarse.

Los movimientos de resistencia existen contra la instauración de una forma hegemónica de pensamiento, existen desde la primera experiencia de colonización, de tal manera han resistido a la instauración de una episteme única y una forma de habitar, por lo cual, para efectos de esta tesis, se les reconoce como pensamientos en resistencia. Por consiguiente, teorías como; el Anarquismo epistemológico planteado por el filósofo Paul Feyerabend, en conjunto a las epistemologías del sur de Boaventura de Sousa proponen una manera distinta de comenzar a repensar las diferentes concepciones del pensamiento científico, desde alternativas alejadas de las propuestas occidentales del positivismo, la hermenéutica y la teoría crítica. Esto permite la autonomía y liberación del pensamiento dominante que subyuga a las ciencias como cómplices de la colonialidad y la instauración de las instituciones de control que generan dominación en los territorios del Abya - Yala.

No obstante, el devenir tanto de las subjetividades como de las ciencias sociales entre las que se ubica el trabajo social y la primacía de la razón de estas debe ser liberada de la idea de una racionalidad universal y prontamente de-colonizada para ir hacia la destrucción de toda aquella colonialidad que aún persiste, para una pronta construcción de un nuevo territorio donde la pluralidad de pensamientos y formas de vivir coexistan en un mismo lugar.

En consecuencia, para poder construir a partir de estas teorías y pensamientos en resistencia, el trabajo social, así como las ciencias sociales, deben apostar

por una transformación en sus matrices epistemológicas, subjetivas y éticas. Avanzar hacia una visión más pluricultural de la sociedad, donde el respeto de la alteridad debe ser primordial, y a la vez- en el caso de Abya Yala- permite desenterrar todo aquel conocimiento ancestral que fue víctima del epistemicidio por parte de la colonialidad, para rememorar en las epistemologías de las ciencias del Abya Yala donde se reclaman saberes situados entregando mayor importancia al lugar desde donde se piensa y la relación de quienes piensan.

En el capítulo cuarto, la tesis expuso argumentos que permitieron responder a la tercera pregunta ¿Qué elementos teóricos y prácticos contribuyen a una propuesta decolonial para el Trabajo Social, que sea situada desde los saberes latinoamericanos? Desde un entramado de sentires, se divisa una posibilidad de repensar, destruir para construir una nueva forma de pensar y de transformar el Trabajo Social, tanto como teoría y como práctica, donde el fastidio y el cansancio que ha generado los aspectos hegemónicos que caracterizan la profesión, y a la vida, en la interseccionalidad de violencia ocasionadas por los distintos sistemas de dominación, existe un pequeño movimiento que avanza hacia la reformulación de los pensamientos y del rescate que esto significa para todos aquellos saberes erradicados en Abya Yala. En este sentido, el surgimiento de la pregunta antes señalada permite concluir que es posible pensar el Trabajo Social más allá de la occidentalización de sus contenidos teóricos y prácticos, desde una matriz contrahegemónica que permita la emancipación y liberación de los sentipensares. Pensar el trabajo social desde la reivindicación de aquellos conocimientos que han sido negados, también repensar la profesión desde la pluriversalidad de conocimientos y formas de vida permitiendo que la matriz epistemológica pueda situarse desde aquellos saberes; pues existen particularidades teóricas y prácticas que apuntan hacia aquello, porque existen experiencias en el mundo, y el Abya Yala, que apuestan por distintas formas de habitar al mundo.

Actualmente la profesión privilegia epistemologías hegemónicas eurocéntricas, lógicas que establecen dinámicas de dominación y que responden a los intereses del Estado de preservar una forma de vida y

garantizar el desarrollo y la producción económica y de dominación. Esto queda develado toda vez que el trabajo social anula y desvaloriza aquellos saberes no europeos, así como aquellas formas de articular la existencia que no responden a los parámetros establecidos, es ahí donde el Trabajo social despliega acciones de intervención que sitúan al profesional desde un imperialismo epistemológico que anula los saberes locales y las experiencias de lxs sujetxs y extiende los sistemas de dominación existentes.

Tal como fue expuesto en el capítulo cuatro, respondiendo a la propuesta decolonial posible para el trabajo social, es necesario atender a la descolonización de las subjetividades de lxs trabajadorxs sociales, que funciona como una táctica exitosa para darle funcionamiento al sistema y productividad al mismo.

El capítulo cuatro reflexiona en torno al concepto de intervención tan históricamente discursado por la profesión, que supone una relación de poder entre el profesional y lxs sujetxs que son parte de la acción, en el caso de la praxis hegemonizada en la disciplina el poder recae en el profesional, de esta manera lxs trabajadorxs sociales accionan en función de objetivos que buscan el orden de la sociedad.

Reconociendo lo mencionado es preciso apostar por un trabajo social decolonial, que supere la visión eurocéntrica del mundo, asimismo abandone la complicidad histórica con el orden social que ha sostenido con la administración colonial llevada a cabo por el estado. Sin embargo, para llevar a cabo el giro decolonial en la profesión, es preciso que las subjetividades profesionales sean de-colonizadas, para lo cual es necesario discernir la de-colonización de las acciones individuales de cada trabajador/a social, así como de-colonizar el ejercicio reflexivo y cognitivo. Para esto, devolverle el carácter político e ideológico a la profesión, desde los procesos formativos en adelante, podría ser una forma de descolonizar al trabajo social y, así, plantearlo como una profesión que se posicione en la lucha de clase; pues todas sus áreas de trabajo constituyen decisiones políticas fundadas en la, silenciosa, lucha de clases.

Una de las aportaciones que realiza la tesis se relaciona con contribuir e invitar a un giro decolonial de los procesos de conocimiento, así como del inconsciente de la profesión, que permitan la autonomía de ésta, de tal manera que las lógicas institucionales y verticales con las que ha sustentado su ejercicio profesional sean abolidas y reemplazadas por la horizontalidad y el reconocimiento de la alteridad. Por último, el giro decolonial conlleva también, la búsqueda de justicia cognitiva, lo que implica un compromiso por los saberes y formas de vida negadas, los movimientos e identidades que han sido ignoradas - como, por ejemplo, el feminismo comunitario o las lógicas del buen vivir propuestas por los pueblos de Latinoamérica - por la empresa colonial, patriarcal y capitalista que ha instalado todo un aparataje institucional para establecer un orden social predeterminado.

Finalmente, es importante dar cuenta que el actual contexto sociopolítico que vive en el territorio denominado Chile, desde hace poco más de un año, emerge desde las grietas de las calles cargadas con cientos de historias y años de violencia y dominación, cientos de acciones de desobediencia al actual modelo hegemónico acompañados de miles de voces que se niegan a seguir siendo subordinados de este sistema. Frente a esto, el desafío de repensar la epistemología del Trabajo Social responde a este proceso de nuevas motivaciones insurreccionales para la profesión, entendiendo que estas raíces de rabia que crecen arduamente de las masas, apuntando hacia la transformación total de una sociedad que camine hacia la autodeterminación de los saberes, la emancipación de todo yugo de control y poder y por sobre todo la autonomía de todos los seres oprimidos. Siendo estos 3 aspectos los nuevos principios de acción para el Trabajo Social, mediante un desafío teórico y práctico.

El desafío es grande, pues se trata de reconfigurar y posicionarse contra un sistema que agrede a todo aquello que se contraponga a sus intereses, pero para los creadores de este trabajo de Seminario de Grado, esta propuesta constituye la forma más coherente en la que el Trabajo Social puede establecer formas comprometidas de acción entre su discurso y acción profesional. Además, podría establecer un principio ideológico que permita

construir un proyecto ético y político para el Trabajo Social de cara a la actual crisis mundial del sistema colonial capitalista.

Referencias Bibliográficas

Adomovsky, E., Albertani, C., Arditi, B., Ceceña, A., Gutierrez, R., Holloway, J., López, F., López, G., Modonesi, M., Ouviaña, H., Thwaites, M., Tischler, S. y Zibechi, R. (2011). *Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el estado*. México D.F: Bajo Tierra ediciones. México D.F.

Agamben, G., Zizek, S., Nancy, J., Berardi, F., Lopéz, S., Butler, J., Badiou, A., Harvey, D., Chul Han, B., Zibechi, R., Galindo M., Gabriel, M., Yañez, G., Manrique, P. y Preciado, P. (2020). *Sopa de Wuhan*. ASPO (Aislamiento Preventivo Y Obligatorio). https://radiozapatista.org/wpcontent/uploads/2020/03/sopa_de_wuhan_aspo.pdf

Amorós, C. (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.

Arito, S. (2018). Subjetividades colonizadas: Herramienta necesaria para la construcción de desigualdad social. http://trabajosocial.sociales.uba.ar/wpcontent/uploads/sites/13/2018/12/08_Arito.pdf

Aránzazu, M. (2017). *Los Feminismos Comunitarios De Abya Yala. Una Aproximación*. Universidad de la laguna.

Artexte, A (2007). Controversias de la Modernidad: Definiendo la Naturaleza de los Recientes Procesos Globales. *Trabajo y Ensayos*. (5) 1-10 Recuperado de <http://www.dipriihd.ehu.es/revistadoctorado/n5/Artetxe.pdf>

Arribas, M. Esteves, J. (2000). *Modernización neoliberal y organizaciones del Tercer Sector en Chile*. Revista académica Universidad Bolivariana.

Baschet, J. (2017). *Podemos gobernarnos a nosotros mismos*. Ediciones Cideci UnitierraChiapas.

Barabas, M. A. (2015). Multiculturalismo, pluralismo cultural y interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios.

Configuraciones 25 de marzo. Recuperado de <https://journals.openedition.org/configuracoes/2219>

Betancur, V. (S/A). La política desde el territorio Minga, liberación de la madre tierra y las ciencias sociales de-coloniales. En: Gómez, E., Patiño, M., Barreto, E., González, F., Rivera, J., Muñoz, J., Muñoz, N., Morales, E., Fernández, S., Muñoz, H., Vásquez, G., Nieto, J., Suárez, J., Betancur, V., Atehortúa, O y Román, M. (2014). *Diversidades y decolonialidad del saber en Ciencias Sociales y el Trabajo Social*. Antioquia: Punto y Letra.

Bobatto, M, Segovia, G, Rosas, S. (2020). El Buen Vivir, camino del Movimiento Mundial de Salud de los Pueblos Latinoamérica hacia otra alternativa al desarrollo. *Saúde em Debate*, 44(spe1), 24-36.

Blanco. M.R (2005). *Propuesta para un análisis del movimiento indígena como movimiento social*. Facultad de CC. Políticas y Sociología. UCM. Madrid.

Boaventura de Sousa Santos. (2011). Epistemologías del Sur. Venezuela; *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*.

Cano, J. (2017). *Feminismo Comunitario: Pluralizando El Sujeto Y Objeto Del Feminismo. Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*. pp. 55-65. (s/e).

Carballeda, A. (s/a). La negación de lo Otro como violencia. Pensamiento colonial y cuestión social. En: Hermida, A. Meschini, P. (2017). *Trabajo Social y Descolonialidad. Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social*. Mar del Plata; UDEM.

Carpintero, G. (2010). Una teoría anarquista del conocimiento. *Claridades, Revista de Filosofía* 2, pp. 25- 36

Cerrón, W. (2014) Conocimiento y matrices epistémicas. *Horizonte de la Ciencia* 4 (6). Pp. 87- 90

Cívicos, A. Hernández, M. (2007). Algunas reflexiones y aportaciones en torno a los enfoques teóricos y prácticos de la investigación en Trabajo Social. *Acciones e Investigaciones Sociales*, 23 (enero 2007), pp. 25- 55.

Cobo, R. (1995). Fundamentos del patriarcado moderno. Recuperado de:
<https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=Zt0IIJ4vRI8C&oi=fnd&pg=PA9&dq=patriarcado+y+modernidad&ots=J1JtYKoKD9&sig=mmC34I6C51Fie-blas5r1H9brOA#v=onepage&q&f=false>

De Paula, V. *Trabajo Social Latinoamericano* (2da. edición. 2005. Recom. Norberto Ayalón). Espacio.

De Souza, Silva (2011). *Hacia El Día Después del Desarrollo*. Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica ALER, Paraíba; Brasil.o.

Dussel, E. (1994). 1492, El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”. Recuperado de:
https://enriquedussel.com/txt/Textos Libros/45.1492_encubrimiento_del_otro.pdf

Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I*.
<https://enriquedussel.com/txt/Textos Libros/21.Para una Etica I.pdf>

Federación Internacional de Trabajadores Sociales.(2014). Definición Global del Trabajo Social. Recuperado de: <https://www.ifsw.org/what-is-social-work/global-definition-of-social-work/>

Feyerabend, P. (1986). *Tratado contra el método*. Madrid: 1986

Fontenla, M (S/A). ¿Qué es el patriarcado? Recuperado de: Recuperado de:
<http://www.ildis.org.ve/website/administrador/uploads/Queeselpatriarcado.pdf>

Fornet-Betancourt. R (2007). La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana. *Solar*, n.º 3, año 3, Lima; pp. 23 – 40.

Fornet-Betancourt, R. (2006). *Interculturalidad a Prueba*. Editorial. Recuperado de:
<https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/la%20interculturalidad%20a%20prueba.pdf>

Gálvez, M. Jiménez, O. Serrano, T. Vargas, J. (S/A). Introducción a la Epistemología. Recuperado de:

<https://upnmorelos.edu.mx/assets/epistemologia.pdf>

García, L, A (2008). Marxismo e Indianismo. CELA, tercera edición del libro Las clases sociales en Panamá, de Marco A. Gandásegui, h.

Gómez, E. (2015). *Trabajo Social Decolonial*. Recuperado de:

[http://www.fts.uner.edu.ar/secretarias/academica/catedras_en_linea/tfoi/2017/Trabajo%20Social%20decolonial%20Esperanza%20Gomez-Hernandez%20%20octubre%202015%20\(1\).pdf](http://www.fts.uner.edu.ar/secretarias/academica/catedras_en_linea/tfoi/2017/Trabajo%20Social%20decolonial%20Esperanza%20Gomez-Hernandez%20%20octubre%202015%20(1).pdf).

Gargallo, F (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Corte y confección.

Gómez, E. (S/A). Diversidades, saberes y Trabajo Social en perspectiva intercultural y decolonial. En: Gómez, E., Patiño, M., Barreto, E., González, F., Rivera, J., Muñoz, J., Muñoz, N., Morales, E., Fernández, S., Muñoz, H., Vásquez, G., Nieto, J., Suárez, J., Betancur, V., Atehortúa, O y Román, M. (2014). *Diversidades y decolonialidad del saber en las Ciencias Sociales y el Trabajo Social*. Antioquia: Punto y Letra

Grosfoguel, R. ().Decolonizando los Universalismos Occidentales: el Pluri-versalismo transmoderno deconial desde Aimé Césaire hasta los Zapatista. En el: *Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo*

Harvey, D. (2005). *Breve historia del neoliberalismo*. Oxford University Press

Hermida, M. Meschini, P. (2017). *Trabajo Social y Descolonialidad: Epistemologías Insurgentes para la Intervención en lo Social*. Editorial Eudem. Rosario, Argentina.

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

Jaramillo, L. (2003). ¿Qué es epistemología? Mi mirar epistemológico y el progreso de la ciencia. *Cinta Moebio*, 1. Pp. 174- 178

Kisnerman, N. (2005). *Pensar el trabajo social: Una introducción desde el construccionismo*. Argentina - México: Editorial

Maldonado, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: “*El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*”, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

Martínez, S, Agüero, J. S/a. El trabajo social emancipador como aporte a los procesos de decolonialidad. En: Hermida, A. Meschini, P. 2017. *Trabajo Social y Descolonialidad. Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social*. Mar del Plata; UDEM.

Meler, I. (2010). Las relaciones de género en el contexto actual. Su impacto en la salud mental de mujeres y varones. Recuperado de: http://dspace.uces.edu.ar:8180/jspui/bitstream/123456789/1550/1/Meler_2010_Topia-59.pdf

Mignolo, W. (2007). *La Idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. (Jawerbaum, S. Barb, J. trad.). Gedisa. Barcelona

Mignolo, W. La colonialidad: la cara oculta de la modernidad. En: W, Mignolo. (2010) *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Mignolo, W. (2005). *La Idea de América Latina*. Editorial Gedisa, S.A

Mignolo, W. 2008. *La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso*. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.8: 243-281

Muñoz, G. (2015). Imperialismo profesional y trabajo social en América Latina. *Revista Latinoamericana*, Volumen 14, Nº 40. Santiago, Chile.

Netto, P. *Trabajo Social Latinoamericano* (2da. edición. 2005. Recom.

Norberto Ayalón). *Espacio*.

Netto, J. (2001). Cinco Notas a Propósito de la “Cuestión Social” en E. Borgianni, Y. Guerra y C. Montaña (Orgs.), *Servicio Social Crítico: Hacia la Construcción del Nuevo Proyecto Ético-Político Profesional* (55-69). Cortez Editora.

Nieto, J. (S/A). Ciencias Sociales en América Latina: entre el Eurocentrismo y el Pensamiento Crítico. En: Gómez, E., Patiño, M., Barreto, E., González, F., Rivera, J., Muñoz, J., Muñoz, N., Morales, E., Fernández, S., Muñoz, H., Vásquez, G., Nieto, J., Suárez, J., Betancur, V., Atehortúa, O y Román, M. (2014). *Diversidades y decolonialidad del saber en las Ciencias Sociales y el Trabajo Social*. Antioquia: Punto y Letra.

Ocalan, A. (2014). *La alternativa confederalista democrática. Documentos de la lucha revolucionaria en el Kurdistán*. Santiago: Pensamiento y batalla

Ortiz, E. (2013). Epistemología de la Investigación Cuantitativa y Cualitativa: Paradigmas y Objetivos. *Revista de Clases Históricas*. N° 408 (diciembre 2013), pp. 1-23.

Parra, G. (2001). *Antimodernidad y Trabajo Social: Reflexiones en torno a la génesis de la profesión*. Buenos Aires: Espacio.

Patiño, M. (S/A). La Decolonialidad, el Buen Vivir y el respeto a la diversidad en la construcción de conocimiento, formación e investigación en Trabajo Social. En: Gómez, E., Patiño, M., Barreto, E., González, F., Rivera, J., Muñoz, J., Muñoz, N., Morales, E., Fernández, S., Muñoz, H., Vásquez, G., Nieto, J., Suárez, J., Betancur, V., Atehortúa, O y Román, M. (2014). *Diversidades y decolonialidad del saber en las Ciencias Sociales y el Trabajo Social*. Antioquia: Punto y Letra.

Polanco, H, D (1995). *Autonomía regional. La autonomía de los pueblos indios*. Siglo XXI editores.

Roig, A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. (1° Edición). Mendoza: EDIUNC (Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo).

Rolnik, S. (2019). *Esferas de la Insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta limón ediciones.

Rozas, M. (1998). *Una Perspectiva Teórica Metodológica de la Intervención en Trabajo Social*. Buenos Aires: Espacio.

Saavedra, Juan. (2015). *Cuatro argumentos sobre el concepto de intervención social*. cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales. <https://cintademoebio.uchile.cl/index.php/CDM/article/view/36718/38299>

Suárez, P. (2014). *Trabajo Social, Arte y Poética. Una visión transgresora*. (1° Edición). Santiago: Ediciones Universidad Tecnológica Metropolitana.

Toledo, U. (1998). La epistemología según Feyerabend. *Cinta de Moebio*, 4, pp. 1- 26

Torres, J. (2006). *Historias del Trabajo Social*. Lumesn Hvmanitas.

Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad. *Perù Indígena* 13 (29): 11-20. Recuperado de: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.p>

Quijano, A. (2014). Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina en CLACSO (Ed.), *Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórica estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*.

Vásquez, G. (S/A). *Ciencias Sociales en Clave Decolonial*. En: Gómez, E., Patiño, M., Barreto, E., González, F., Rivera, J., Muñoz, J., Muñoz, N., Morales, E., Fernández, S., Muñoz, H., Vásquez, G., Nieto, J., Suárez, J., Betancur, V., Atehortúa, O y Román, M. (2014). *Diversidades y decolonialidad del saber en las Ciencias Sociales y el Trabajo Social*. Antioquia: Punto y Letra.

Walsh, C. 2008. *Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político- epistémicas de refundar el Estado*. Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador

Walsh, C. 2007, ¿Son posibles unas ciencias sociales culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas* (Col), núm. 26, pp. 102-113