

ÉTICA INTERCULTURAL Y DECOLONIAL DE TRABAJO SOCIAL



ÉTICA INTERCULTURAL Y DECOLONIAL DE TRABAJO SOCIAL

AUTORÍA

Esperanza Gómez Hernández, Andrés Felipe Mazo Osorio, Érika Paulina Uribe Cardona, María Edith Morales Mosquera, María Nubia Aristizábal Salazar, Arlex Castaño Galeano, Gerardo Vásquez Arenas, Nora Eugenia Muñoz Franco, Ángela María Zapata, Eliana Andrea Jiménez Ortiz, Teddy Andrews J. J., Fainier Melisa Calvo Chavarría, Laura Vargas Rodríguez, María Elena Madrigal Paniagua, Karen Vannesa Montiel Olivás, Mariana Solano Chacón, Emanuel Abarca Oviedo, Vanessa Alpízar Ruiz, Katherine Castro Aguilar, Sarah González Cordero, Valentina Vélez, Nicolás Zuluaga, Arelis Moreno, Valentina Henao, Camila Morales, Oliverio Gómez Hernández, Bernardo Javier Tobar Quitiaquez, Marisol Patiño Sánchez, Monika Pfaller-Rott, Juan Pablo Bedoya Molina, M. Hilaria Soundari, Paula Meschini, Ashok Gladston Xavier, Natalia Hernández Mary, Juana Narváez Jara, Guillermo Correa Montoya, Ana María Gil Ríos, Luis Felipe Campos Zuluaga, Rubén Darío Pardo Santamaría, Alejandra Cano Gutiérrez, Laura Valentina Gómez López, Ylahiah Ospina Kaissal, María Paulina Vásquez Rivera, Brittany Chavarría Quirós, María Alejandra Rojas Jiménez, Christian Felipe Correa Ramírez, Mariana Ospina Gutiérrez, Santiago Ballesteros Gallo.

Grupo de Investigación Estudios Interculturales y Decoloniales
Universidad de Antioquia

Comité científico:

Doctora Gianinna Muñoz Arce
Magíster Alba Lucía Rojas Pimienta

Apoyo en traducción simultánea:

Natalia Giraldo Gómez

Con apoyo de:

Consejo Nacional de Trabajo Social
Consejo Nacional para la Educación en Trabajo Social
Universidad de Caldas
Universidad del Quindío
Universidad de La Salle
Departamento de Trabajo Social
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Vicerrectoría de Investigaciones
Vicerrectoría de Docencia
Vicerrectoría de Extensión
Universidad de Antioquia

2020



Pulso & Letra
Editores

Medellín, 2020

Ética intercultural y decolonial de Trabajo Social / autoría,
Esperanza Gómez Hernández ... [et al.]. -- 1a ed. -- Medellín:
Pulso & Letra Editores : Universidad de Antioquia, 2020.
p. 380

Incluye referencias bibliográficas al final de cada artículo.
ISBN 978-958-09-0023-8

1. Trabajo social - Aspectos morales y éticos - Ensayos,
conferencias, etc. 2. Ética social - Ensayos, conferencias, etc.
3. Ciencias sociales y ética - Ensayos, conferencias, etc.
I. Gómez Hernández, Esperanza

CDD: 174.9300 ed. 23

CO-BoBN- a1058888

ISBN: 978-958-09-0023-8

© Universidad de Antioquia

© Pulso & Letra Editores

Director editorial: Carlos León Gaviria Ríos

Editores: Carlos León Gaviria Ríos
Mariela Orozco Suárez

Diseño y diagramación: Zulima Sierra Orozco

Primera edición: Pulso & Letra Editores, octubre de 2020

Distribución y ventas: Pulso & Letra Editores
Cra. 46 No. 80-39
Tels: 5588772 - 3147027121 - 3113967181
Medellín, Colombia
pulsoyletraeditores@gmail.com

Printed and made in Colombia/Impreso y hecho en Colombia.

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del Copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidas las lecturas universitarias, la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler público.

Ilustraciones carátula:

<http://www.madrimasd.org/blogs/universo/2016/04/14/147261>

<https://sertv.gob.pa/nacionalfm/hay-272-millones-de-migrantes-en-el-mundo-segun-un-informe-de-la-onu/>

<https://agenciadenoticias.unal.edu.co/detalle/article/sede-leticia-inaugura-nueva-maloca-en-la-amazonia.html>

<https://www.radionacional.co/noticia/actualidad/cual-panorama-de-la-ninez-colombia-que-debera-trabajar-proximo->

<https://www.eltiempo.com/datos/cifras-de-crimenes-contrala-comunidad-lgbt-en-latinoamerica-159558>

<https://iberoamericasocial.com/propuestas-descoloniales-pensamiento-critico-latino-america/>

<https://www.prensarural.org/spip/spip.php?article19162>

Contenido

INTRODUCCIÓN:

Entretejiendo la ética intercultural y decolonial de Trabajo Social <i>Esperanza Gómez Hernández</i>	11
--	----

I Desde procesos de investigación

Contexto histórico de la colonización de Antioquia desde las diversidades sociales: reflexión ética desde el Trabajo Social intercultural y decolonial <i>Andrés Felipe Mazo Osorio y Érika Paulina Uribe Cardona</i>	25
--	----

Diversidades sociales: una apuesta ética en Trabajo Social <i>María Edith Morales Mosquera</i>	37
--	----

Hacia un humanismo crítico intercultural y decolonial como horizonte ético del Trabajo Social <i>María Nubia Aristizábal Salazar y Arlex Castaño Galeano</i>	47
--	----

Interpelaciones a lo social desde una ética intercultural y decolonial <i>Gerardo Vásquez Arenas y Nora Eugenia Muñoz Franco</i>	68
--	----

Cuestiones éticas interculturales y decoloniales de Trabajo Social <i>Esperanza Gómez Hernández</i>	79
---	----

Procesos de investigación formativa como escenarios clave en la configuración de horizontes éticos, interculturales y decoloniales de Trabajo Social <i>Ángela María Zapata y Eliana Andrea Jiménez Ortiz</i>	104
--	-----

Espiritualidad e intercambios intergeneracionales
en familias multigeneracionales en el Sur de la India:
conocimientos para praxis de Trabajo Social intercultural 117
Teddy Andrews J. J

Acceso al trabajo y generación de ingresos de las
mujeres colombianas migrantes en Costa Rica:
reflexiones hacia la construcción de una ética decolonial y feminista 127
Fainier Melisa Calvo Chavarría y Laura Vargas Rodríguez

Más allá de la sistematización de la experiencia sobre
autogestión comunitaria en el distrito La Granja:
reflexiones en clave decolonial 138
*María Elena Madrigal Paniagua, Karen Vannesa Montiel Olivas y
Mariana Solano Chacón*

Jóvenes migrantes y su acceso/permanencia en la educación
universitaria: un análisis crítico desde la perspectiva
de Trabajo Social decolonial e intercultural 149
*Emanuel Abarca Oviedo, Vanessa Alpízar Ruiz,
Katherine Castro Aguilar y Sarah González Cordero*

Ética decolonial e intercultural: aportes desde el semillero
interferencias del programa de Trabajo Social de la
Universidad del Quindío 160
*Valentina Vélez, Nicolás Zuluaga, Arelis Moreno,
Valentina Henao y Camila Morales*

II Desde reflexiones epistemológicas

Ética, Ciencias Sociales e integralidad
de Trabajo Social 175
Oliverio Gómez Hernández

Ética, descolonización e interculturalidad
en el pensamiento andino 193
Bernardo Javier Tobar Quitiaquez

Diálogo de saberes entre los feminismos decoloniales, la interculturalidad crítica y Trabajo Social: hacia una ética intercultural y decolonial <i>Marisol Patiño Sánchez</i>	205
Acquisition of intercultural competences in the social work study in Germany. Selected ethical aspects <i>Monika Pfaller-Rott</i>	217
Heteronormatividad y colonialidad: apuntes para una reflexión desde América Latina y el Caribe <i>Juan Pablo Bedoya Molina</i>	230
Approaches of Intercultural Social Work for Rural India <i>M. Hilaria Soundari</i>	240
La construcción de un <i>yosotres sentipensante</i> en Trabajo Social: claves para tramar un proyecto profesional descolonial e intercultural en nuestra América <i>Paula Meschini</i>	251
Lecciones desde la indigenización de las prácticas de Trabajo Social en el sur de Asia <i>Ashok Gladston Xavier</i>	265
Ética y decolonialidad. Cartografías de navegación en las intervenciones sociales con jóvenes <i>Natalia Hernández Mary</i>	268
La ética de la liberación como principio de alteridad en el Trabajo Social latinoamericano <i>Juana Narváez Jara</i>	284

III Desde vinculaciones sociales

Mariquiar el Trabajo Social Ocurrencias éticas frente a la intervención de Trabajo Social con sectores poblacionales sexo/género disidentes <i>Guillermo Correa Montoya</i>	293
--	-----

Ética decolonial e intercultural: reflexiones desde la intervención profesional que realizan Trabajadores Sociales egresados de la Universidad del Quindío, con comunidades diversas <i>Ana María Gil Ríos</i>	303
Trabajo Social intercultural y migrantes venezolanos en la frontera <i>Luis Felipe Campos Zuluaga</i>	319
Comer como acto político: Pan Rebelde, una experiencia decolonial <i>Alejandra Cano Gutiérrez, Laura Valentina Gómez López, Ylahiah Ospina Kaissal, María Paulina Vásquez Rivera y Rubén Darío Pardo Santamaría</i>	331
Experiencias de deconstrucción de los discursos patriarcales con mujeres de la comunidad rural de Santiago de Palmares, Alajuela, Costa Rica, desde los feminismos decoloniales <i>Brittany Chavarría Quirós y María Alejandra Rojas Jiménez</i>	342
Refugiar la esperanza en tiempos sombríos: aportes éticos desde el refugio humanitario por la vida de líderes/as sociales <i>Christian Felipe Correa Ramírez y Mariana Ospina Gutiérrez</i>	354
Apuestas profesionales desde el Trabajo Social y la Plataforma de Juventudes de Sopetrán <i>Santiago Ballesteros Gallo</i>	367

INTRODUCCIÓN

Entretejiendo la ética intercultural y decolonial de Trabajo Social

Esperanza Gómez Hernández

La reflexión ética se justifica por las múltiples injusticias que padece la mayoría de la población en el mundo, excluidas por la globalización, el capitalismo y, en su conjunto, el sistema mundial moderno colonial. Éstas son naturalizadas como situaciones que pueden ser superadas dentro del sistema mismo que las ha creado. Es así como en aras del desarrollo y el progreso humano, se continúa justificando el daño profundo y progresivo a la Madre Tierra, con sus graves consecuencias para la humanidad y todas las expresiones de vida planetaria. Ésta y muchas otras problemáticas, se convierten hoy en la base de una radical denuncia que venimos promoviendo desde la perspectiva crítica del Trabajo Social intercultural y decolonial. Tal postura sugiere confiar en la ética como imperativo para la liberación de las opresiones humanas y sociales como potencia para interpelar los discursos hegemónicos, su pretensión de verdad única y los postulados normativos en que se apoya para hacerse a una legitimidad incuestionable. Nada más complejo que abordar la ética como campo filosófico, discurso político, praxis social y educativa, puesto que sugiere pensar en el deber ser de la vida, la felicidad, las normas, la convivencia y todo tipo de relacionamiento entre humanos, naturaleza y culturas, centrada en la preocupación por los humanos y sus actos, al igual que por su incidencia en la forma de vivir.

Como se sabe, la ética es un legado de la civilización occidental, sobre la que se ha filosofado desde la antigüedad. La filosofía socrática, aristotélica y sofista, son determinantes en las bases del razonamiento ético y sus criterios normativos frente al ser humano, el universo y la vida colectiva. La ética constituye así mismo en la base rectora del mundo moderno, asentado sobre la ruptura con el racionalismo medieval encaminado a la perfección humana revelada por Dios. Corrientes como el cristianismo, la escolástica y la patrística, fielmente reproducidas por sus pensadores, han intentado ser trasvasadas por el uso pragmático que va ganando en los albores de la sociedad contemporánea cuando, definitivamente, la ética concentra su legado en el antropocentrismo como principio y fin de todas las cosas existentes en el universo.

De la ética lo más visible es su carácter normativo, en el que se reconoce y prescribe todo lo que acontece con la experiencia humana. Los compendios éticos otorgan significativa importancia a los valores y las virtudes porque suponen actos justos frente a sí mismo y ante los demás. Las máximas se constituyen en verdades universalmente válidas, con un carácter de suficiencia casi imposible de ser puestas en duda. La verdad y su posesión acompañan y justifican el mandato sobre los comportamientos humanos. La razón parecer ser suficiente para orientar o corregir los excesos. En resumidas cuentas, el conocer y el saber, la política, la historia, la vida social, todo parece ser accesible, como objeto de moldeamiento ético, útil y apropiado, mediante la razón “verdadera”. Lo anterior indica que la civilización Occidental Moderna ha transitado en su historia con verdades reflexionadas y fielmente instituidas. Lo ético, entonces, fija lo posible, lo permitido y lo sancionable. Lo sagrado y lo desacralizado, el progreso, el desarrollo, la democracia, el republicanismo, el capitalismo, el perfeccionamiento humano, la ciencia, la educación y la cultura concretan idearios éticos sobre los cuales se sustenta la expansión hegemónica en el resto del mundo.

Desde su fundación y hasta la actualidad, las Ciencias Sociales (Trabajo Social, sociología, psicología, historia, antropología, entre otras), han intentado transitar por caminos éticos seguros en su papel de generar conocimiento y proporcionar modelos societales y humanos. En su haber, las ciencias se han fundamentado en la razón y los valores de la modernidad. Así mismo, la posmodernidad y recientemente con la descolonialidad, las Ciencias Sociales se confrontan con otras éticas que, desde la pluralidad existencial, claman por liberarse de la carga de dominación que ha significado adscribirse a un proyecto de humanidad, sociedad y cultura totalmente ajeno o aprendido con la imposición así aparezca muchas veces como consenso. Por consiguiente, como lo expresa el filósofo Oliverio Gómez Hernández (2020), pese a la accidentalizada y controversial historia de las Ciencias Sociales, en éstas, continúa siendo relevante la responsabilidad ética del conocimiento. Este imperativo ético versa actualmente frente a la tecnociencia destructiva que amenaza la sobrevivencia de la humanidad y sugiere la reorganización de las interacciones con la naturaleza. Por tanto, es primordial el papel protagónico de los saberes para defender la vida “la noviolencia y la desalentadora disyuntiva de civilización o violencia”.

Este filósofo enfatiza que, dados los problemas globales, las Ciencias Sociales deben atender la obligatoriedad moral de hacer la existencia más grata y satisfactoria. Para ello, es preciso salirse de su burbuja aséptica al mundo que ha conducido a disponer el conocimiento al servicio de

las peores causas. Deberá entonces, revisarse el carácter abstracto y su exageración como valor de cientificidad, porque además de empobrecer el conocimiento, invisibiliza otras lógicas. Para las Ciencias Sociales, se hace imperativo reconocer el papel de la cultura, las subjetividades y la capacidad de los seres humanos como sujetos que aprenden y transforman. Así, ante la dialogicidad, la diferencia, la diversidad y todo lo que plantean las nuevas realidades del mundo, será menester considerarlas en su valor ético-moral. Estas disertaciones se comparten porque el clamor de los oprimidos es el mismo grito de las subjetividades colonizadas que interpelan esa razón del ser por otras racionalidades ancestrales, disidentes y convergentes con otros valores, principios, ideales y normas que permitan estar, juntarnos y vivir desde y con nuestras similitudes, diferencias y diversidades étnicas, sexuales, genéricas, especiales y existenciales, entre otras.

Por su parte, las profesiones modernas han alentado su actuar también sobre la base de verdades absolutas, aunque no se compartan en su totalidad, pues no es lo mismo asumir la crítica de la sociedad y sus problemas que la crítica a la ética en su sentido universal. Para las profesiones, la acción humana se vuelve acción profesional regulada de modo intrínseco. Desde una relación bidireccional, la ética concreta la profesión y, a su vez, el ejercicio profesional valida lo ético. Como sabemos, los gremios son los encargados de establecer las normas que rigen las profesiones, indistintamente de su especificidad, se supone que toda profesión está encaminada hacia el beneficio de la sociedad independiente de las condiciones y los contextos en que se institucionaliza y más aún a pesar de las situaciones en que ésta se ejerza. Para repensar la ética profesional, se requiere, en palabras del educador Martín López Calva (2013), conciliar las vivencias del deber egocéntrico o de sí mismo (profesión), con las del deber genocéntrico o referentes cercanos (familias, grupos), con la del deber sociocéntrico o de la colectividad (sociedad) y la del deber antropocéntrico como especie humana. Todo lo cual complejiza tanto la comprensión como la facticidad ética.

La complejidad de la ética para nada ha limitado que Trabajo Social, como profesión y disciplina moderna, haya hecho suya la reflexión permanente de lo ético en su configuración identitaria. Son múltiples las posturas paradigmáticas desde las que se ha pensado y sugerido el actuar ético, a veces en tensión, porque, a fin de cuentas, recordemos que subyace una versión de verdad defendible. Se cuenta con manuales en los que se destacan deberes, virtudes, responsabilidades y sanciones que, como gremio, se han de aplicar en caso de faltar a su deber misional. Estos compendios son fieles a las condiciones históricas en que se han fundado las escuelas, a

las posturas éticas asumidas y a los replanteamientos que han acompañado el transcurrir disciplinar. Cuando la colega Cecilia Aguayo (2007) menciona que toda profesión tiene un ethos profesional que deviene de su contexto histórico, de aquello que considera como el bien, es porque ha definido lo que le da sentido. Tal definición se hace en colectivo y en comunidad profesional, porque es necesario compartir códigos, lenguajes y, por tanto, identidades.

Por consiguiente, la ética ha sido sustancial al Trabajo Social puesto que de su carácter normativo deriva su aplicabilidad, su propia identidad, el relacionamiento con otros profesionales del área social y la generación de conocimiento e intervención, los cuales dependen de la internalización de pautas y valores acordes a los idearios humanísticos y sociales que fundan la existencia de esta disciplina. Por lo tanto, es menester considerar que lo ético y el ethos profesional no están exentos de valores, pues en consonancia con lo expresado por los colegas de Trabajo Social, Norma Fóscolo y Ricardo Rubio (2006), a lo largo de la historia de la sociedad se presentan ethos epocales o cosmovisiones que, en calidad de ideas, valores y creencias compartidas, otorgan cierta cohesión social. Del mismo modo, a cada ethos epocal le corresponden paradigmas de pensamiento para comprender, explicar y justificar el espíritu de la época mediante principios y valores con cierta coherencia interna. En la estructura axiológica moderna, el positivismo, el utilitarismo y el marxismo han puesto en conceptos los conflictos de la época.

Ahora bien, atendiendo a los pormenores de cada época, la crisis de la modernidad y la necesidad de trascender la modernidad y su mito hacia la transmodernidad, que consiste, en palabras del filósofo Enrique Dussel (2005), en la mutua liberación de las culturas universalmente postcoloniales o la irrupción de aquello que siempre fue distinto pero invisibilizado en su rica pluriversidad, con los limitantes que tal situación histórica, ontológica y epistemológica sugiere para posibles diálogos interculturales; plantea, entonces, la necesidad de volver sobre los valores, las finalidades y la responsabilidad de la resignificación ética. Obviamente, son muchas las cuestiones que justifican volver a revisar el ethos del Trabajo Social. La sociedad, las realidades, los problemas sociales y el recrudecimiento de éstos, el grado de afectación en cada una de las poblaciones, la institucionalidad de lo social, la configuración de los servicios sociales, lo que rodea el proceso de intervención que compromete a Trabajadores Sociales y personas necesitadas de dichos servicios, entre otros, están generando improntas frente al deber ser de la disciplina y al sistema social en su conjunto, ya sea en ámbitos públicos, privados, individuales, grupales o comunitarios.

Reflexionar acerca de lo ético es preguntarnos por la mejor manera de vivir, pero no solamente como humanos, sino con todo lo que acontece en el mundo de la vida y esto significará reconectarnos con los seres que, por influjo de la civilización occidental, fueron separados y reducidos a objetos puestos al servicio de deseos o, supuestamente, realizaciones humanas. Sucede que, como Trabajadorxs Sociales, generalmente sabemos cuáles son nuestros valores, pero no necesariamente hemos discutido el impacto que éstos tienen en la forma cómo vivimos hoy en el mundo moderno contemporáneo. Como bien se aprecia, no puede existir una ética de las ideas separada de una ética de las acciones, por lo mismo es tiempo de revisar los principios y valores que guían nuestros relacionamientos y los supuestos que subyacen en la alteridad. Más aún, es el momento de preguntarnos por ese otro, otra, otre (mujer, familia, migrante, disidente sexual, indígena, afrodescendiente, diversidad especial, niña, joven, etc.) que decimos necesitan de los Trabajadores Sociales. Se trata de interculturalizar la diversidad desde nuestra propia diversidad, puesto que la fundamentación ética compromete todos los esfuerzos liberadores, provenientes de los seres que la imposición de la vida moderna ha echado a un lado o hasta los ha desaparecido. La ética intercultural implica preguntarse por la vida, los territorios, los ecosistemas, los encuentros entre colectivos humanos y la conflictividad que es inherente al ser humano en su existencia mundana, es decir, poner a prueba la crítica de la razón, la cultura y el universalismo. Pero también abrirse a las posibilidades que otorgan esos otros espacios para la diversidad de mundos de significación y sentido (Salas, 2006).

De las preguntas que se formulen saldrán las respuestas que guiarán una vez más lo ético; quizá por eso sea el momento de la analéctica, porque permitirá que los interrogantes acerquen a ese encuentro con el otro, otra, otre, no como prolongación de mí mismo, sino en su propia potencia y vitalidad, con la cual puedo repensar mi propia identidad profesional. Es la época de interpelar y reinterpretar las verdades sobre las que se ha basado el ethos disciplinar que repetimos cada día en los escenarios compartidos para la investigación y para la formación de las generaciones siguientes. Sentimos, pensamos y actuamos porque vivimos, y en estos momentos la mayor responsabilidad que podemos tener es por la forma en que hacemos el mundo. En tal sentido, el tiempo de la liberación cobra vigencia, porque más allá de la conciencia de exclusión, marginación o empobrecimiento que acompaña la situación vivida, es importante, en palabras de Dussel (1998), fortalecer el poder negociador o de efectiva participación; por eso confiamos en que sea el tiempo de la liberación desde las propias víctimas del sistema moderno colonial.

Lo anterior se explica porque quienes encarnan las luchas sociales de nuestro tiempo, reclaman la comprensión y escucha de sus sentidos de vida. Instan a que estudiantes, profesionales y académicos se enteren de que la vida no se realiza por una sola vía, sino que existen muchas fuentes para beber y para ser. Quizás, de esta forma, se abran las puertas para éticas interculturales que interroguen la ética que sustenta el sistema capitalista, patriarcal, moderno y colonial con todos sus problemas asociados. Impulsar éticas interculturales, enraizadas y contextualizadas, que aboguen por la de(s) colonización del ser, el poder, el pensar, el hacer y el vivir. La estrecha relación entre cultura, política y cotidianidad impulsa la necesidad de una ética intercultural arraigada en los aconteceres de la vida social y desde la que se hace explícita la diferencia, la asimetría y las condiciones de los diálogos que logramos establecer. Se trata de recuperar las discusiones éticas, para resignificar la esperanza y la utopía con la responsabilidad que esto le demanda al Trabajo Social crítico intercultural y decolonial.

Para tal fin venimos construyendo con colegas de Trabajo Social en distintas geografías planetarias y desde hace varios años, con quienes estamos advirtiendo de la necesidad de descolonizar el Trabajo Social. Por eso, esta publicación se hace en el marco de la investigación *Trabajo Social intercultural y decolonial: versiones de sujetos y de lo social en la formación e investigación universitaria y el ejercicio profesional con diversidades sociales en Antioquia, realizada entre finales de 2016 y 2019*, en la que participan personas diversas de organizaciones sociales y culturales, estudiantes, profesionales y docentes de Urabá, Bajo Cauca, Oriente, Suroeste y Medellín. Recoge también el trabajo de docentes, investigadoras y estudiantes de la Red Nacional en Trabajo Social intercultural y decolonial de las universidades de Caldas, Quindío, Antioquia, La Salle-Bogotá y recientemente la Universidad Central de esta misma ciudad. Confluyen a su vez, profesoras y estudiantes de las universidades de Costa Rica, Ecuador, Argentina y Chile, con quienes, en conjunto, conformamos la Red “Tejido Intercultural y Decolonial del Trabajo Social Latinoamericano y Caribeño”. Así mismo, profesoras, profesores e investigadores de Alemania e India.

El escenario central para la reflexión ética fue el seminario internacional “Ética intercultural y decolonial en Trabajo Social” realizado entre los días 1 y 2 de octubre de 2019 y el Encuentro de redes nacional e internacional del 3 y 4 de octubre de 2019. El objetivo de tales conversaciones fue vislumbrar horizontes éticos interculturales y decoloniales de y en Trabajo Social desde procesos educativos, sociales y académicos. Se plantearon preguntas orientadoras tanto para expositoras, como para las intervenciones

individuales. La reflexión colectiva instó a situar los debates desde la experiencia vivida y pensada en clave ética para resignificar el Trabajo Social en su perspectiva ética. A continuación, se sintetizan los puntos claves de estas preguntas y respuestas, las cuales en esta introducción sirven de antesala para los textos escritos y expuestos en su momento por distintos autores.

La primera pregunta orientadora fue *¿qué interpelaciones debemos realizar en la actualidad a la ética de las Ciencias Sociales y del Trabajo Social como parte de éstas?* En tal sentido, hubo recurrencia en la necesidad de revisar el contexto histórico fundacional de la ciencia social y sus ramificaciones; con ello, la construcción de las disciplinas que la nutren en sus contenidos, las relaciones que las académicas establecen con los colectivos y la sociedad en general, así como su repercusión en las identidades y formas de ser y actuar en la intervención profesional. Se destaca la prevalencia de un conocimiento eurocéntrico que se valida sobre centros de poder y despoja de posibilidades a otros pueblos y otros saberes. Se interpela la jerarquización al interior de las Ciencias Sociales basadas en la puja por la posesión de objetos específicos que no hacen más sino fragmentar la apprehensión de las realidades sociales.

También se cuestiona el distanciamiento e instrumentalización de la sociedad, sobre el cual se ha desarrollado la ciencia social. Esta situación, ha generado una subvaloración por parte de la sociedad hacia las Ciencias Sociales y, de una u otra forma, ello ha incidido en una deslegitimación de sus contenidos y en lo que produce como conocimiento. Por todo esto, se plantea la necesidad de extender la interpelación ética a los procesos de formación, investigación y vinculación social, puesto que se encuentran fuertemente permeados por racionalidades y prácticas coloniales eurocéntricas que se distancian del acontecer situado y subsumen las realidades en otras lógicas no dialógicas y por tanto desde éticas coloniales que desestiman lo que debe ser su posicionamiento frente a problemas ambientales, sociales y humanos desde las voces de quienes las viven y de los pensadores y pensadoras críticas cercanas a las personas y los territorios.

Otra de las preguntas que orientó la reflexión sobre lo ético fue *¿cuáles son los aportes que realizan los procesos sociales, políticos, culturales y académicos en la configuración de horizontes éticos interculturales y decoloniales?* En las respuestas se destacó que, en conjunto, aportan una vuelta hacia lo sustantivo de los seres humanos y de la vida. Se trata de la dimensión amplia de ser humano en la diversidad, a veces chocante para lo instituido, porque denuncia la confusión que reina entre la diversidad

y su asunción como lo exótico, cuando no lo raro y lo pagano. Abocan por hacer visible y vivible formas de situarse en el mundo, las cuales se encubren en falsas y homogenizantes ideas de belleza, de cuerpo y de ser que reiteradamente han sido denunciadas por los feminismos decoloniales, las disidencias sexuales y genéricas, tanto como las masculinidades.

Los procesos aportan el acercamiento a las dimensiones de la vida que se inscriben en la cotidianidad, signada por la vida moderna sí, pero también que se abre de formas plurales para insurgir el poder ejercido sobre los territorios, el riesgo que representan los nacionalismos por su relación con la xenofobia, el poder que se afianza en las instituciones destinadas a la atención de los problemas sociales y todo lo que acontece cuando las Ciencias Sociales y sus profesionales se atreven a plantear caminos otros para recuperar las relaciones con la vida, la naturaleza, la comida, la cultura, los saberes y la política. Estos pluriversos replantean la economía capitalista y son sugerentes al decir que, en lo recóndito de muchos pueblos, comunidades y colectivos, se inscriben prácticas alimentarias, económicas y de reciprocidades otras de las cuales valdría la pena aprender. Aportan en llamar la atención sobre el fenómeno de la colonialidad como matriz mundial porque a más de África, Latinoamérica y el Caribe, Europa en su interior también está colonizada y eso ha significado el ocultamiento de muchas voces, sujetas a la colonialidad que se expande en el mundo. Finalmente, aportan en cuanto es posible hacer otras lecturas de lo social y lo que significa mantener la existencia en contextos que intentan prevalecer sobre la prescindibilidad de la vida, por eso, la resistencia sigue vigente y la re-existencia se afina para mostrar que en cada contexto resurge la vida y se recrea la cultura. Al final, la apuesta que emerge es el diálogo intercultural de éticas como racionalidades en plural.

La tercera pregunta fue acerca de *¿cuáles son las posibilidades de trazar apuestas, proyecciones éticas para resignificar el Trabajo Social en perspectiva intercultural y decolonial?* Éstas se refieren, en primer lugar, a los contextos sociales donde se generan las cuestiones de lo social. De allí procede la importancia de estudiar la historia, los territorios, los diálogos interculturales y las condiciones en que ocurren los modos de vida diversos, los saberes diversos, la interseccionalidad y las herencias coloniales del patriarcalismo y los distintos racismos que operan en la vida cotidiana. Apostarle a una ética intercultural que no parta de sí mismo sino en alteridad con otros, otras y otros, pero a su vez, reconocer la propia diversidad como seres humanos.

Se reflexionó también que como profesión moderna y heredada de la colonialidad que se reproduce sin darnos cuenta, es preciso abrir otros

espacios para que la crítica fluya, pensar en cuál es nuestro lugar de enunciación. Se proyecta también replantear las bases epistemológicas de la formación y fortalecerlas con epistemologías otras, lo cual precisa desprenderse de la repetición enciclopedista y abrir los sentidos y las puertas a otras voces. Reconocerse dentro y como parte de una sociedad colonizada, ante la cual es preciso acceder a otras formas de nombrar y otras categorías que han sido negadas en la académica porque prevalecen hegemonías de índole tradicional, convencional y conservadoras. Des-patriarcalizar las relaciones en la academia y desmarcarse del eurocentrismo que impide valorar el diálogo teórico entre perspectivas críticas. La intervención requiere fortalecerse con escenarios no usuales para el Trabajo Social.

Todo lo planteado permite decir que este libro es de autoría colectiva, procedente de muchas voces, de estudiantes, profesionales, investigadoras, investigadores y profesorado que comparten vínculos directos y afines con Trabajo Social. Cada quien se ha situado desde su experiencia para reflexionar la ética y lo ético. En conjunto, como se menciona en esta introducción, se comparte la importancia de resignificar Trabajo Social en perspectiva intercultural y decolonial. Por lo mismo, las tres partes en que se distribuye compila los debates situados desde la investigación, la formación y los vínculos sociales. Cada autor y autora es portadora de interpelaciones a la ética vigente y es sugerente de proyecciones éticas sobre los retos vigentes profesionales y disciplinares. Es pertinente advertir que esta publicación no aspira a constituirse en un tratado teórico sobre la ética, porque nuestra perspectiva es situarla desde los contextos y el diálogo con las distintas racionalidades que podrán hacer posible el diálogo intercultural y la descolonialidad de Trabajo Social.

En este camino de múltiples senderos que tejen la perspectiva crítica de Trabajo Social intercultural y de(s)colonial, es pertinente manifestar nuestros sinceros agradecimientos a Natalia Giraldo Gómez quien, de manera generosa y solidaria, viajó desde Canadá para ayudarnos a que fluyeran los diálogos entre los hablantes de español e inglés. Gracias a los y las investigadoras y los estudiantes en pasantía del Grupo de Estudios Interculturales y Decoloniales que apoyaron la gestión académica y logística del seminario. Igualmente, al Consejo Nacional de Trabajo Social y al Consejo Nacional para la Educación en Trabajo Social, por confiar en esta iniciativa, difundirla y apoyarla decididamente. A los equipos y directivas del Departamento de Trabajo Social y de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. A la Vicerrectoría de Investigación, Docencia y Extensión de la Universidad de Antioquia por creer en esta posibilidad regenerativa de

gestionar el conocimiento académico. A los miembros de la Red Nacional de Trabajo Social Intercultural y Decolonial (Caldas, Quindío y La Salle), a las y los colegas de la Red Internacional de Trabajo Social Intercultural y de la naciente Red Tejidos Interculturales y Descoloniales del Trabajo Social Latinoamericano y Caribeño. A las y los estudiantes, profesoras y profesionales que con sus aportes hacen posible estas utopías.

En forma particular, agradecimiento mutuo a las y los colegas de Trabajo Social con quienes compartimos la aventura de la investigación que motivó todo este entramado y resultado, cuyas reflexiones inician la primera parte de esta publicación. Agradecimiento a quienes hacen parte de esta obra y a quienes con humildad supieron aprender y aportar en las reflexiones que permitieron cualificarla.

Continuaremos afianzando nuestro compromiso ético con la interculturalización, la descolonización y la descolonialidad de Trabajo Social porque confiamos en el camino de la defensa, promoción y cuidado de la vida, incluyendo nuestro propio cuidado y coherencia como Trabajadoras y Trabajadores Sociales. Somos responsables éticamente, por ello confiamos en seguir desprendiéndonos de los discursos únicos y más bien intencionamos abordar el mundo y lo social desde la diversidad humana y la biodiversidad, así como desde el pluralismo de los territorios en donde se genera y reconstituye el entramado de la vida.

Referencias bibliográficas

- Aguayo, C. (2007). *Las profesiones modernas: dilemas del conocimiento y del poder. Un análisis para y desde el Trabajo Social*. Buenos Aires, Argentina: Espacio Editorial.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Valladolid, España: Trotta.
- Dussel, E. (2005). *Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la filosofía de la liberación*. México. Recuperado de: <https://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/090514.pdf>
- Fóscolo, N. y Rubio, R. (2006). Ethos epocales y modos de intervención social. En: Fóscolo, N. (Coord.) *Desafíos éticos del Trabajo Social latinoamericano* (pp.49-68). Buenos Aires, Argentina: Espacio Editorial.
- Gómez, O. (2020). *Ética, Ciencias Sociales y Trabajo Social. Aportes para una praxis integral*. Armenia, Quindío: Leos Armenia.
- López, M. (2013). Ética profesional y complejidad. Los principios y la religación. *Perfiles Educativos XXXV(142)*, pp. 43-52.
- Salas, R. (2006). *Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) lecturas del pensamiento latinoamericano*. Quito, Ecuador: Abya Yala.



I

DESDE PROCESOS DE INVESTIGACIÓN

Contexto histórico de la colonización de Antioquia desde las diversidades sociales: reflexión ética desde el Trabajo Social intercultural y decolonial

Andrés Felipe Mazo Osorio¹
Érika Paulina Uribe Cardona²

Resumen

El presente texto surge desde un ejercicio de aproximación a la historia de las diversidades sociales en contextos de colonización en Antioquia, proceso desde el cual se reconocen las ausencias y la negación de las historias “otras” de las y los colonizados en la historia oficial. Por lo tanto, se evidencia y reflexiona sobre el desafío que tienen las Ciencias Sociales y el Trabajo Social desde una perspectiva ética-política intercultural y decolonial de darle un giro decolonial a la historia que humanice y dignifique a las diversidades sociales históricamente invisibilizadas.

Palabras clave: colonización, re-existencias, ética, Trabajo Social, interculturalidad y decolonialidad.

Introducción

En el ejercicio de investigación del equipo de Trabajo Social en diálogo con las diversidades desde las regiones de Antioquia, se realizó una aproximación de la historia de la colonización de las regiones de Oriente, Bajo Cauca, Suroeste y Urabá. Las reflexiones que a continuación se presentan, surgen de los aportes realizados por los grupos de trabajo de las regiones del equipo de investigación. El análisis de los resultados del proceso pedagógico realizado en cada una de las regiones (entre 2017 y 2018) y las fuentes de información documental que se consultaron, evidencian que la versión difundida sobre

1 Trabajador Social de la Universidad de Antioquia. Maestrando en ciencia política. Investigador social. Correo electrónico: andresmazo.osorio@gmail.com

2 Trabajadora Social de la Universidad de Antioquia. Magister en Estudios de la Cultura con énfasis en Políticas Culturales. Docente universitaria e investigadora social. Grupo de investigación en Estudios interculturales y decoloniales. Correo electrónico: erikauribec1084@gmail.com

la historia de la colonización se cuenta desde el punto de vista del colono, se centra en la narración de las grandes hazañas de los españoles, la fundación colonial de los diferentes municipios después de su llegada, los cargos políticos que iban otorgándose ellos mismos y la distribución que hicieron de las tierras en la región, basados en la pertenencia a España, al clérigo y a la fuerza militar. Así mismo, la versión que se cuenta en la historia de la colonización invisibiliza la presencia de los pueblos ancestrales y las formas de habitar el territorio que se tenían antes de que los europeos lo ocuparan.

Reflexiones en torno a la ética desde la colonización

Nuestro interés para acercarnos al contexto histórico de la colonización de Antioquia lo orientan perspectivas decoloniales que denuncian la hegemonía de una historia única, contada desde la perspectiva de los colonizadores. Esta versión ha sido ampliamente difundida desde las diferentes instituciones de educación oficial del país y de poder, las cuales han invisibilizando las historias contadas desde los pueblos ancestrales. “La historia precisa salir del círculo vicioso de la colonialidad y pensar en modos de narrar el pasado que busquen el respeto por la multiplicidad de existencias de este mundo” (Ramallo, 2014).

En contraposición a la historia hegemónica, nos proponemos realizar un análisis crítico de las versiones más reconocidas sobre la ocupación de los territorios ancestrales, para nombrar una versión de la historia que permita re-imaginar otros mundos posibles. El profesor argentino Francisco Ramallo, refiriéndose reflexivamente a la unívoca versión de la historia contada desde parámetros eurocentristas, plantea las siguientes preguntas:

¿Por qué si sabemos que la historia antigua, medieval y moderna aconteció en una única región del mundo, y no en su totalidad, continuamos con la falsedad de creer que es universal? ¿Por qué sabiendo que en el siglo X el mundo medieval era uno entre tantos otros, seguimos creyendo que los señores y los siervos marcaron el pasado de todo el planeta? (Ramallo, 2014).

Siguiendo con el profesor (Ramallo, 2014) nos preguntamos, entonces, por las historias de los pueblos originarios, las formas de relacionamiento con lxs otrxs, de organización social, las formas que construyeron para interpretar el mundo, las experiencias que fueron edificando su cosmogonía, entre otras muchas cuestiones que hoy en día cobran relevancia para el aprendizaje de las nuevas generaciones.

Desde una perspectiva intercultural y decolonial, nuestro acercamiento a las dinámicas históricas de las regiones de Antioquia se centró en visibilizar la historia desde el punto de vista de las diversidades sociales. La lupa de acercamiento a la realidad que utilizamos para llevar a cabo esta contextualización, estuvo enfocada en las versiones no contadas sobre la presencia de pueblos originarios y sus modos ancestrales de vida, formas de ocupación de los territorios y acciones de resistencia significativas que se presentaron en las regiones de Antioquia por parte de las comunidades indígenas que ya lo habitaban. “La consecuencia de la historia única es ésta: roba la dignidad de los pueblos, dificulta el reconocimiento de nuestra igualdad humana, enfatiza nuestras diferencias en vez de nuestras similitudes” (Ngazi, 2009).

De esta manera, desde una postura ética, en busca de humanizar las historias violentadas y silenciadas de los pueblos originarios de nuestra región, nos aventuramos a plantear preguntas que pretenden darle vida a versiones de la historia que nos sean útiles para construirnos desde las diversidades.

En consecuencia, en el proceso de indagación por las historias de las diversidades en Antioquia, se reconoce que no hay información completa, que son muchos los vacíos y limitaciones para ir identificando y situando algunos rasgos y pinceladas que permitan ir configurando esas otras historias sobre la colonización de las diversidades. No obstante, se pudieron hacer algunas aproximaciones a versiones de las historias de los pueblos diversos que habitaban las regiones de Antioquia.

En la investigación “La colonización antioqueña en el Occidente de Colombia”, de James Parsons, se nombran diferentes pueblos indígenas que habitaban la zona de la Provincia de Zenufaná, según el investigador, nombre que le atribuían los pueblos originarios y los primeros cronistas al territorio que hoy conocemos como Antioquia.

Muchos de ellos han sido clasificados (...) en la gran familia lingüística Caribe. Comúnmente fueron tribus independientes, a cada una de las cuales se le aplicaba el nombre del cacique gobernador al tiempo de la llegada de los españoles. (...) los formidables Catíos en la Cordillera Occidental (...). Al Oriente del río Cauca habitaban los Nutabes, y la región comprendida entre los ríos Porce y Magdalena estaba ocupada por los Tahamíes. Cada uno de estos grupos estaba formado por varios subgrupos o tribus, todos ellos con diferencias apreciables en lenguaje y cultura (...). El nombre de Panzenú se aplicaba a la región comprendida entre los ríos Cauca y San Jorge. Finzenú

era el alto Zinú. Hacia el Sur en el moderno Caldas había muchas otras tribus independientes que incluían los Armas, Pozos, Carrapas, Ansermas, Picaras y Paucaras y los enigmáticos Quimbayas y Quindíos (Parsons, 1950).

En el acercamiento realizado por el equipo de investigación “Trabajo Social en diálogo con las diversidades desde las regiones de Antioquia”, se identificaron también diversas fuentes que dan cuenta de múltiples pueblos originarios que habitaron las regiones de Suroeste, Oriente, Bajo Cauca y Urabá. El Bajo Cauca se encontraba habitado por indígenas Catíos, Nutabes, Tahamíes y Zenúes. La región del Oriente antioqueño por los pueblos de Quirama y Tahamíes predominantemente. Por su parte, el Suroeste antioqueño estaba habitado por los pueblos Cartama y los Caramanta. Y, en la zona del Urabá, el proceso de poblamiento de los pueblos indígenas se dio en tres períodos significativos. En un primer momento, a lo largo del río Atrato, se fueron ubicando los Cuna. En un segundo período, desde las Antillas, llegaron los Catíos que tomaron los territorios del Occidente del golfo y la serranía del Darién. Finalmente, una tercera oleada migratoria llegando del Atlántico se estableció el pueblo Emberá.

Con relación a la experiencia colonial en las regiones de Antioquia, la colonialidad se cimentó, apalancó y justificó a partir de las violencias, los desplazamientos, la apropiación de los territorios y el genocidio social y cultural que se vivió en el siglo XVI en Antioquia. El cristianismo, la imposición de la lengua y la exigencia civilizatoria, fueron los pedales de una de las masacres más cruentas de la historia. La dominación ejercida hacia los pueblos originarios por parte de los españoles, fue legitimada por el interés de la iglesia en convertirlos al cristianismo como un paso “necesario” para que “salvaran sus almas” y encontraran gloria ante Dios.

En términos ontológicos, se generó un proceso sistemático de deslegitimación de los conocimientos de los pueblos originarios y africanos, otorgándoles un lugar peyorativo desde lo pecaminoso, diabólico, salvaje e inválido. El aporte investigativo de Villegas (2003) nos permite dar cuenta de las representaciones que se tenían, aun para el siglo XIX, de los clasificados socialmente como indios y negros, considerados como gentes perezosas, holgazanas, maliciosas, embusteras, ladronas, homicidas, viciosas, renegadas, pervertidas y forajidas que poseían costumbres diabólicas, además, de catalogarlas como ignorantes, estúpidas y cortas de inteligencia. Complementando lo anterior, debemos destacar la reproducción de dichas representaciones a través de otras adjetivaciones desarrollistas, tales como atrasadas, subdesarrolladas, incivilizadas, entre otros estereotipos que se

han convertido en el basamento de la colonialidad del ser bajo la cual se pretende legitimar una supuesta superioridad de unos seres sobre otros.

Cabe destacar, que el proceso de investigación sobre la colonización y las diversidades sociales en Antioquia, permitió reconocer la vigencia y la continuidad del colonialismo desde diferentes aspectos: la ideología colonial y la jerarquización social y racista que hoy en día continúan operando en las regiones frente a los pueblos indígenas y afros; la extracción de recursos basada en el uso y el abuso de los “bienes naturales” y la explotación minera; y, la violencia con la que se desplazaron y exterminaron los pueblos indígenas, se ve reflejada hoy día en los desplazamientos causados por diferentes actores armados en los diferentes territorios de Antioquia.

No obstante, a partir del proceso colonial también han surgido procesos de lucha, resistencia y re-existencias que han permitido que las diversidades sociales custodien, conserven y revitalicen constantemente sus formas de vida, sus tradiciones, sus expresiones y manifestaciones culturales, filosóficas, políticas y espirituales.

El concepto de re-existencia, según Albán (2013), alude al proceso por el que los sectores sociales subalternizados “fueron configurando una forma de existir particular, con un proyecto de vida y sociedad, y una forma de estar en el mundo en condición de sujetos, y no solamente resistir en condición de esclavizados”.

Sobre el proceso de colonización en las regiones se documentan nombres propios como el de los caciques Cinago, de Ituango, Tocina, de Ebéjico, Yutengo y otros líderes indígenas que se resistieron a la ocupación española en varias regiones de lo que ahora conocemos como Antioquia.

Desde la intención de darle un giro decolonial a la historia, reconocer los anteriores acontecimientos y personajes que configuraron los procesos de re-existencia y las luchas de las diversidades sociales y los pueblos originarios en Antioquia, constituye un aporte a la visibilización de esas “otras historias”.

En este sentido, Ramallo (2014), nos presenta tres retos para la descolonización de la historia, que nos invitan a narrar y escudriñar en los vestigios del pasado, las formas otras que fueron marginalizadas, ocultadas y silenciadas por las violentas imposiciones de la colonización Europea, y postula la necesidad de reencontrarnos con las formas de construir saberes del pasado, que invitan a la liberación de los condenados y los oprimidos.

En primer lugar es necesario dejar atrás la idea de historia única y universal, para comenzar a comprender y amar los saberes del pasado, reconociéndolos como múltiples y fragmentarios (...) En segundo lugar, creemos que esa historia única (y hegemónica) se enfrentó desde su propia conformación a otras formas de construir saberes del pasado, que invitan a la liberación de los condenados y los oprimidos. No obstante, estas formas otras fueron marginalizadas, ocultadas y silenciadas (...) Finalmente, estamos convencidos que la producción de saberes históricos desde esta perspectiva, cobra una centralidad clave desde la enseñanza” (Ramallo, 2014).

Los procesos de re-existencia dados en nuestros territorios han sido una herramienta para cuestionar y confrontar el proyecto moderno colonial y sus lógicas violentas. Además, las re-existencias, entendidas como la “reelaboración de la vida en condiciones adversas intentando la superación de esas condiciones, para ocupar un lugar de dignidad en la sociedad” (Albán, 2013), han posibilitado la pervivencia de las diversidades sociales y la dignificación de sus vidas. Estas luchas históricas y permanentes, son la manera de subvertir el poder hegemónico y desde diferentes frentes hacer “fisuras” a la matriz colonial.

Ética intercultural y decolonial

Las Ciencias Sociales, tienen el reto de generar transformaciones que permitan pensar en la construcción “de otros mundos posibles”, en los cuales tengan lugar el pensamiento y la voz de los que han sido oprimidos e invisibilizados por “la red global de poder” que es el sistema capitalista. Por lo tanto, la perspectiva decolonial se hace pertinente en cuanto, “más que como una opción teórica, la opción decolonial parece imponerse como una necesidad ética y política para las Ciencias Sociales latinoamericanas” (Castro y Grosfoguel, 2007).

De la misma manera, desde una perspectiva intercultural y decolonial, el Trabajo Social y las Ciencias Sociales tienen el imperativo de preguntarse por las historias “otras” y no nombradas que deshumanizan y violentan las cosmologías y temporalidades de comunidades enteras. Abordar las problemáticas sociales de Latinoamérica, implica preguntarse por las asimetrías de poder que históricamente han impactado la realidad social; si se continúa construyendo sobre las estructuras de poder coloniales, que han validado a lo largo del tiempo la jerarquización racial de los grupos humanos y con base en esta jerarquización una atribución de no-humanidad para los pueblos, se continuarán reproduciendo dinámicas de opresión que

obstaculizan la transformación de las grandes inequidades que atañen a nuestra región y que continúan desterrando y colonizando en los tiempos actuales.

Así mismo, el ejercicio profesional en Trabajo Social debe contextualizarse desde la historización de las realidades sociales que abordamos. La colonialidad del saber opera de manera tal que lxs sujetxs perciben ajena la construcción histórica de sus realidades. Al igual que las Ciencias Sociales, la Historia nace como una ciencia colonial ubicada en una posición de poder que privilegia las visiones eurocéntricas de la historia.

Esta ciencia diseñó la cartografía en la cual se dibujaron los mapas del tiempo, se marcaron los trayectos a seguir, se clasificó a la humanidad según sus propios parámetros y se consolidó un modo de pensar y sentir el pasado, basado en lo que, en otro contexto, Castro (2005) describe como Hybris del punto cero (Ramallo, 2014).

El Trabajo Social debe acudir a los conocimientos de las comunidades para contar una versión que les signifique y aporte a la reconstrucción de la memoria histórica de sus pueblos. En palabras de Chimamanda “Las historias se han usado para despojar y calumniar, pero las historias también pueden dar poder y humanizar. Las historias pueden quebrar la dignidad de un pueblo, pero también pueden reparar esa dignidad rota” (Ngazi, 2009).

El Trabajo Social como profesión

Enmarca su práctica profesional justamente en esos espacios donde el horror colonial deja de ser una retórica trágica para convertirse en una materialidad; herida colonial que signa cuerpos, vidas, proyectos y posibilidades. Estos padecimientos subjetivos y colectivos con los que nuestra disciplina se encuentra (efecto del capitalismo colonial y de la producción simbólica imperialista que legitima un orden social y político determinado) tienen rostros, nombres, cuerpos (Meschini y Hermida 2017).

En este sentido, desde una perspectiva intercultural y decolonial, el Trabajo Social tiene el desafío de desprenderse de la historia oficial y cuestionar los postulados de la ciencia moderna que pretenden construir una verdad absoluta, un pensamiento único y, por ende, una sola historia.

Acogiendo los anteriores postulados, para el Trabajo Social intercultural y decolonial, es urgente la desalienación de la historia única y la visibilización de las múltiples historias que encarnan las diversidades sociales. En esta

ruta, se hace pertinente la reconstrucción colectiva de la historia, método que busca

Proponer la intersubjetividad y el diálogo en la construcción de conocimiento de modo colectivo, en función de transformar situaciones de injusticia social (...) y democratizar los contenidos y protagonistas de la historia, asumiendo las memorias colectivas como lugar de enunciación y de interpretación de las historias regionales y nacionales. También busca reactivar vínculos, solidaridades y sentidos, que permitan resolver necesidades presentes (Vargas, 2016).

Como lo propone la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (1987), es ineludible acudir a las fuentes orales, puesto que la historia oral constituye un potencial epistemológico en cuanto permite descubrir

la complejidad y riqueza de los modos de pensamiento y visiones de la historia que generan los propios actores en su experiencia vital. Más allá de la “popularización de la historia”, que refuerza la lógica instrumental y la manipulación ideológica del investigador, nos aproximaremos entonces a la desalienación y descolonización de la historia (Rivera, 1987).

Tenemos entonces, a partir de las consideraciones anteriores, cuatro conclusiones que se refieren primero a la necesidad de decolonizar la historia, segundo, a la vigencia de la experiencia colonial en nuestros territorios, tercero, al significado y al potencial político de los procesos de re-existencia y, por último, pero no menos importante, a la importancia de la decolonización de la historia para el Trabajo Social intercultural y decolonial.

Primero, al comprender que el paradigma en el que se ha inscrito la historia ha estado transversalizado por la colonialidad del saber, donde se presupone la existencia de una historia universal, unívoca y basada en las narraciones ideologizadas por la hegemonía del saber europeo, se hace necesario construir memorias que establezcan bases para la interpretación del pasado y del presente, desde las semblanzas de los pueblos que han sido borradas y así erigir horizontes que signifiquen re-existencias y cimientos para direccionar proyectos políticos y cosmológicos desde las diversidades sociales de Antioquia y, si se quiere, de la región latinoamericana.

Ligado al punto anterior, en la actualidad acaecemos un proyecto económico neoliberal, capitalista, moderno, blanco y patriarcal que una vez más, a nombre de la privatización y el lucro, superpone las dinámicas de acumulación de capital a todas las esferas de la vida. Este proyecto de liberalización económica que sumerge en dependencia a los pueblos que

una vez fueron colonizados por Europa, opera aún desde el funcionamiento de la matriz colonial de poder; le da una raza, una clase, un género y una ubicación geopolítica a la pobreza y a la desigualdad, borrando significados y símbolos que son el pilar de los pueblos para caminar hacia su liberación.

En este sentido, cobran relevancia las manifestaciones de resistencia y re-existencia que siguen tejiendo los pueblos, no solamente para oponerse a un sistema económico hegemónico sino para re-inventarse en medio de las constantes tiranías que han encarado en múltiples momentos de la historia. Se hace necesario promover y resaltar las manifestaciones insurgentes a la homogenización de la vida y que se dan a nivel de movimientos sociales pero que también se tejen en la cotidianidad: el afecto que fortalece y que se contrapone al individualismo y al egoísmo, los movimientos populares que crean formas de lucha y proponen proyectos políticos de decolonización, la valía del respeto y la protección de la madre tierra, los símbolos que construyen grupos identitarios en contraposición al juego de poder en el que pocos tienen todo y la mayoría no tiene nada, en el que la única cultura que vale es la de negociar la vida y mercantilizar la diversidad.

Finalmente, desde una perspectiva ética, decolonizar la historia para las Ciencias Sociales y Humanas, y en especial el Trabajo Social intercultural y decolonial, implica preguntarse por las historias no contadas y por su reconstrucción. La re-construcción colectiva de la historicidad de las diversidades sociales implica cuestionar las versiones oficiales de la historia, acudir a los conocimientos de las comunidades, a la tradición oral y a sus saberes para la desalienación y la descolonización de la historia misma.

Referencias bibliográficas

- Albán, A. (2016). Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia. *Nómadas* (45), 27-41.
- Albán, A. (2013). *Más allá de la razón hay un mundo de colores. Modernidades, colonialidades y re-existencia*. Santiago de Cuba: Casa del Caribe y Editorial Oriente.
- Carballeda, A. (2017). La negación de lo Otro como violencia. En M. Hermida y P. Meschini (Comps.), *Trabajo Social y Decolonialidad* (pp. 63-73). Mar del Plata, Argentina: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Castro, S., Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Culturas indígenas de Antioquia (s.f.). Metaportal, Gobernación de Antioquia. Recuperado de <https://www.antioquiatic.edu.co/noticias-general/item/226-culturas-indigenas-de-antioquia>.
- Gómez, J. (2011). Agosto 08. *El Cacique Nutibara*. Recuperado de <http://juangoco.blogspot.com/2011/08/el-cacique-nutibara.html>
- Jaramillo, J. M. (2005). *Apartadó, tierra de todos*. Apartadó, Antioquia: Excelsior.
- LeGrand, C. (2006). Historias transnacionales: nuevas interpretaciones de los enclaves en América Latina. *Nómadas* (25), 144-154.
- López, L. (2018). Drwa Warrara. Hijos de la tierra defendiendo un Territorio Sagrado para la Vida. Construcción de Buen Vivir en el Cinturón Occidental Ambiental como una expresión de Decolonialidad. Medellín, Antioquia, Colombia.
- Maldonado, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro S. y Grosfoguel, R. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

- Melo, J. (1987). *La Conquista de Antioquia, Historia de Antioquia*, Medellín
 Recuperado de http://www.jorgeorlandomelo.com/conquista_de_antioquia.htm
- Meschini, P. y Hermida M. (2017). Presentación. En Hermida M. y Meschini, P. *Trabajo Social y Descolonialidad* (pp. 27-48). Mar del Plata, Argentina: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Ngazi, C. (2009). *El peligro de una sola historia*, TED, Ideas for spreading.
 Recuperado de https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story?utm_campaign=tedspread&utm_medium=referral&utm_source=tedcomshare
- Ortiz, C. (2004). Colonización y violencia en la frontera con Panamá: Urabá y el Darién de 1950 a 1990. En H. Bonilla, y G. Montañez (Eds.), *Colombia y Panamá: la metamorfosis de la nación en el siglo XX* (pp. 381-412). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Parsons, J. (1950). *La colonización antioqueña en el Occidente de Colombia*. Medellín: Imprenta Departamental de Antioquia.
- Parsons, J. (1996). *Urabá, salida de Antioquia al mar: geografía e historia de su colonización*. Bogotá: Banco de República/ El Áncora Editores.
- Pimienta, L. (2013). Colonización en el Suroeste antioqueño (1750-1870): Titiribí y Fredonia, una comparación de dos procesos de colonización. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín.
- Ramallo, F. (2014). *Enseñanzas de la historia y lecturas descoloniales: entrecruzamientos hacia los saberes de otros mundos posibles*. Recuperado de <http://www.dialnet.unirioja.es>
- Ramírez, D. (1936). Genealogías de las principales familias del Oriente antioqueño. Capítulo 21 (s.p.)
- Ramírez, R. (julio-diciembre de 2013). Colonización, poblamiento y propiedad en el Suroeste antioqueño. El caso del municipio de Jardín (Antioquia, Colombia), 1830-1931. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, 40(2), 77-114.
- Restrepo, E. (2007) Antropología y colonialidad. En Castro, S. y Grosfoguel, R. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá*

del capitalismo global (Eds.) (pp. 289-304). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Restrepo, N. (2017). Breve historia del Oriente antioqueño. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=Ng_n2WkSqqg

Rivera, S. (1987). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Temas Sociales* (11), 1-10.

Uribe, M. T. (1992). Urabá: ¿región o territorio? Un análisis en el contexto de la política, la historia y la etnicidad. Medellín: Universidad de Antioquia. Instituto de Estudios Regionales (INER).

Vargas, P. (2016). *Historias de territorialidades en Colombia. Biocentrismo y antropocentrismo*. Bogotá: Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango.

Vargas, P. (1990). Los Emberá y los Cunas en frontera con el Imperio Español. Una propuesta para el trabajo complementario de la historia oral y de la historia documental. *Boletín Museo del Oro*, 75-101.

Villegas, L. (2003). *Palobra*, 4(4), 67-78. Recuperado de <http://revistas.unicartagena.edu.co/index.php/palobra/article/view/928>

Walsh, C. (2002). (De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. En Fuller, N. *Interculturalidad y Política*, 1-23. Lima: Red de Apoyo de las Ciencias Sociales.

Diversidades sociales: una apuesta ética en Trabajo Social

María Edith Morales Mosquera¹

Resumen

Las diversidades sociales plantean nuevas reflexiones éticas en la formación en Trabajo Social, en la medida que éstas constituyen sabidurías insurgentes que plantean nuevas formas de generar conocimientos o, citando a Díaz (2009), son identidades que “iluminan horizontes a partir de los cuales pueden elaborarse alternativas de emancipación frente al sistema neoliberal”.

Palabras clave: ética, diversidades sociales, Trabajo Social.

Introducción

La reflexión que se presenta, encuentra sus orígenes en la participación de la autora en el proceso pedagógico denominado “*Trabajo Social en diálogo con las diversidades desde las regiones de Antioquia*”, la cual fue una propuesta de carácter formativo, que articuló a la Universidad de Antioquia con la sociedad regional y que se sustentó en la necesidad de circular los saberes y conocimientos, desde los cuales se construyen los imaginarios sociales que dan vida y fomentan la actividad social y las luchas por la diversidad, a partir de la acción individual y colectiva (género, edad, sexualidad, territorialidad, cultura, familia, necesidades especiales, entre otras).

Fue dicho proceso, lo que permitió que se activaran espacios para la reflexión crítica, visibilizando otras formas de asumir la reivindicación humana, el buen vivir, el vivir bien y la construcción de proyectos sociales compartidos e interculturales. Además se identificó el diálogo intercultural como posibilidad de enriquecer los procesos de actualización académica, tanto de quienes cursan el pregrado en Trabajo Social, como de quienes en su calidad de docentes, profesionales, líderes y lideresas en los territorios,

¹ Docente e investigadora del Departamento de Trabajo Social de la Universidad de Antioquia. Doctora en Administración, 2015. Magister en Educación y Desarrollo Humano, 2007. Especialista en Gerencia Social, 2008. Trabajadora Social, 1998. Correo electrónico: Edith.morale@udea.edu.co

asumen la diversidad cultural y social como una oportunidad para solventar de mejor manera las realidades regionales y locales. Es por ello que se plantea, evocando a Guerrero (2012), que las diversidades sociales son sabidurías insurgentes a través de las cuales se vienen generando saberes, y en esa medida, trazan reflexiones éticas en la formación en Trabajo Social, y las Ciencias Sociales y Humanas en general.

En el documento se hace un breve acercamiento a la idea de diversidades sociales, para luego plantear algunas reflexiones éticas en y para Trabajo Social desde una perspectiva intercultural decolonial. Para ello, se enuncian algunas de las estrategias que se implementan en el programa de Trabajo Social en la Universidad de Antioquia, para incorporar el tema, en perspectiva intercultural y decolonial, en la formación profesional.

Diversidades sociales

Específicamente en Colombia, se cuenta con una población multicultural, la cual es, en su mayoría, resultado del mestizaje entre europeos, indígenas y africanos, con minoría de población indígena y afrodescendiente, lo que la hace denominar, como reposa en la actual Constitución Política de 1991, un país pluriétnico y multicultural. El carácter multicultural del país está representado en las diversas comunidades, más de ochocientos mil indígenas de una centena de pueblos que poseen sesenta y cinco lenguas hablantes, así como en más de ocho millones de afrocolombianos/as con comunidades de palenques, por los pueblos de origen extranjero, por los pueblos mayoritarios de diferentes mestizajes, todos ellos inmersos en comunidades de origen rural y/o urbano pertenecientes a las regiones culturales del país. En esa medida, el multiculturalismo se entiende como el reconocimiento de la diversidad de las culturas humanas, las diferencias generacionales y de género, los distintos grupos étnicos y sociales. La palabra interculturalidad alude a la relación entre culturas, pero una relación donde la interacción se establece de manera horizontal y sinérgica, una condición que favorece la integración y la convivencia, condiciones de respeto, legitimidad, simetría, equidad e igualdad (Tubino, 2005; Walsh, 2008-2009; Gómez, 2015 y Vásquez, 2015). Es decir, la interculturalidad es un proceso y un proyecto social, político, ético y epistémico a través del cual se apuesta a un nuevo proyecto de sociedad (Walsh, 2009).

La interculturalidad es un tema obligado, gracias a los grandes movimientos migratorios en un mundo abierto y globalizado y a los nuevos problemas que suscita. La pregunta por la diversidad hoy, está relacionada con el modo cómo en las nuevas condiciones de historicidad, en los nuevos contextos mundiales y en las particularidades de las distintas comunidades humanas, vivimos la relación con nuestros semejantes, la alteridad y la diferencia, y la necesidad apremiante de construir algo en común para el destino humano que compartimos. Como lo plantea Guerrero (2002):

La humanidad se caracteriza en la actualidad por la caída de referentes históricos, el reordenamiento del mundo, del tiempo y del espacio, provocados por la globalización, por la búsqueda de nuevos paradigmas de estructuración de una cultura planetaria articulada a las necesidades del mercado, que niega o instrumentaliza la diversidad y la diferencia.

Es precisamente en un escenario multicultural que surgen nuevas diversidades, que emergen gracias a las luchas de los grupos sociales por reconocimiento de sus derechos, realidad incuestionable que se vive en América Latina desde la segunda mitad del siglo XX y lo que va del XXI, y que ha hecho que en Colombia se cuente con un número significativo de grupos indígenas, afrocolombianos, campesinado, jóvenes, gitanos, ancianos, personas en situación de discapacidad, diversidad de género y sexualidad, migrantes, entre otros; que han planteado al Estado la necesidad de articular su accionar con grupos, pueblos y comunidades diversas como estrategia para la garantía de derechos². Sin embargo, las diversidades sociales son muy complejas de abordar y entender, porque, como lo recuerda Gómez (2014), éstas están marcadas por relaciones de poder. Por lo cual más que clasificarlas, es necesario revisar las opciones de vida que hay allí inmersas y las luchas que existen detrás de su emergencia.

En un mundo en movimiento como el que vivimos, se sabe que las poblaciones gravitan, migran e interactúan, pero que también, muchas voces, saberes y existencias fueron, y continúan, invisibilizadas cuando se

2 Algunas de las acciones del Estado colombiano para articular el trabajo con grupos diversos son: la política pública indígena, aprobada por la Ordenanza 032 de 2004; la Ordenanza 10 del 25 de marzo de 2007 para comunidades negras o afrodescendientes; la política pública de juventud emitida mediante Ordenanza 60 del 2 de diciembre de 2013; la política de equidad de género para las mujeres, definida en la Ordenanza 033 del 29 de diciembre de 2000 y la Ordenanza 13 del 14 de agosto de 2002. Así mismo, se cuenta con la política departamental de discapacidad en Ordenanza 23 de 2003, actualización mediante la Resolución 3317 de 2012 y los programas “Antioquia sexualmente diversa” y “Etnoeducación”.

constituyeron los poderes regionales de clase y que actualmente luchan por su visibilidad, por su re-existencia, porque sus voces sean escuchadas y por hacer parte de los cambios que convocan la actualidad en el país.

Para Díaz (2006), las diversidades se entienden como “la coexistencia de sistemas culturales distintos. Pero también puede comprenderse como la necesaria convivencia de varios enfoques doctrinales, de carácter comprensivo (filosófico, político, etc.), que permite a los individuos construir (no obstante pertenecer a un mismo sistema cultural, por ejemplo, la “Civilización Occidental”) distintas visiones del mundo, de los fines de la existencia, y concepciones de lo que para cada uno de ellos construye “la vida buena”.

Por otro lado, Gómez se refiere a éstas como “todas aquellas manifestaciones humanas de variedad y ruptura frente al sujeto único y la sociedad unidimensional moderna” (2015). Si bien Colombia es un país de regiones, cada vez se sabe más que son los ejercicios de poder cultural sobre la sociedad, los que también han determinado la presencia y prevalencia de ciertos valores culturales que suelen ser extendidos al total de la población, sin particularizar la realidad de cada uno de los territorios y de sus grupos.

Específicamente en el proceso pedagógico “*Trabajo Social en diálogo con las diversidades desde las regiones de Antioquia*” se encontraron, al momento de definir las, varias tendencias: son re-significaciones sociales; particularidades que se viven y se expresan en sociedad; campos de luchas sociales e históricas que se expresan política y culturalmente; identidades diferenciadas; un hacer humano con los otros; formas particulares de ser, pensar, sentir, existir, soñar el mundo y la vida. Además, son reclamaciones sociales para vivir bien (derechos, Buen Vivir, dignidad humana). Aspectos que llevan a definir las como *insurgencias simbólicas y epistémicas que denuncian la necesidad de volver la mirada hacia la vida misma, hacia todas las formas de vida, para romper con los estándares normalizados de lo humano y de la vida social, instauradas desde el proceso de colonización y presentes aún en los discursos académicos y cotidianos, así como en algunas prácticas profesionales, que desconocen otras formas de ser, estar, pensar y sentir.*

En síntesis, se puede decir que, en las regiones de Antioquia, las diversidades sociales se caracterizan por surgir de encuentros colectivos, ser resultados de construcciones históricas, políticas, culturales y sociales; se expresan a partir de contenidos libertarios; replantean identidades socialmente instituidas; insurgentes diferentes estructuras de poder institucionalizadas y

tiene distintos referentes de identificación. En esa medida, contribuyen en la búsqueda de posibilidades para hacer frente al sistema neoliberal, para desmontar la idea de universalización de las formas de ser, estar, pensar, sentir y hacer. Por ello, en la formación profesional en y para Trabajo Social de la Universidad de Antioquia, se ve la necesidad de continuar avanzando en la incorporación del enfoque crítico intercultural y decolonial en los procesos formativos, entendiendo dicha mirada como una herramienta, como un proceso y un proyecto que se construye desde la gente y busca la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas (Walsh, 2009, Albán, 2008).

Reflexiones éticas en y para Trabajo Social desde una perspectiva intercultural y decolonial

Como se acaba de plantear, las diversidades sociales le han trazado retos al sistema neoliberal, por ello en Colombia, al igual que en muchos países del mundo, la relación Estado-Sociedad, se ha visto enfrentada a nuevos desafíos que le imponen la emergencia de grupos diversos. Muestra de ello se refleja en la articulación con la que cuentan grupos, pueblos y comunidades diversas en el Estado colombiano, el cual se ha visto en la necesidad de fortalecer relaciones con grupos (afrocolombianos, indígenas, campesinado, jóvenes, ancianos, personas en situación de discapacidad, diversidades en género y sexualidad, entre otros), como lo muestran las leyes, normas y acuerdos que reflejan el respeto por los derechos de los grupos diversos³.

Sin embargo, el reconocimiento de los grupos diversos como protagonistas de las luchas políticas por un proyecto de sociedad, donde se construye a partir de las diferencias y en la cual se identifican saberes, prácticas y

3 Algunas de ellas son: la política pública indígena aprobada por la Ordenanza 032 de 2004, la Ordenanza 10 del 25 de marzo de 2007 para comunidades negras o afrodescendientes; la política pública de juventud emitida mediante Ordenanza 60 del 2 de diciembre de 2013; la política de equidad de género para las mujeres, definida en la Ordenanza 033 del 29 de diciembre de 2000 y la Ordenanza 13 del 14 de agosto de 2002. Igualmente, la política departamental de discapacidad en la Ordenanza 23 de 2003, se encuentra en actualización mediante la Resolución 3317 de 2012. Se destacan también los programas “Antioquia sexualmente diversa” y “Etnoeducación”, que se adelantan desde el año 2012 con poblaciones afrodescendientes y con la Gobernación de Antioquia desde 2016.

conocimientos “Otros” que aportan a nuevas epistemologías, que buscan cambios estructurales y contextualizados, aún continúa siendo un desafío para la formación en Trabajo Social. Si bien se vienen haciendo esfuerzos por concebir un país multicultural, el reconocimiento de las diversidades sociales, todavía son un reto para la academia y la sociedad en general.

Específicamente desde la formación profesional en Trabajo Social de la Universidad de Antioquia, el tema de diversidades sociales, étnicas y culturales se está incorporando seriamente en el currículo, como se refleja en trabajos de grado, cursos flexibles y estudios en los que se vienen contextualizando las diversidades sociales con las problemáticas relevantes del conflicto armado, la lucha por la tierra, los movimientos sociales, entre otros, y se han generado aportes en torno a la comprensión de la dinámica social de grupos, pueblos y comunidades diversas⁴.

En esa medida, se han planteado debates frente a la diversidad, el sujeto, lo subjetivo, lo intersubjetivo, la multiculturalidad y la interculturalidad. Recientemente, los estudios decoloniales han incursionado como parte de las perspectivas críticas que se abordan en la formación investigativa en Trabajo Social, desde donde se han identificado diferentes factores de poder que deshumanizan, excluyen y mantienen la esclavitud y el subdesarrollo como forma de vida insustituible y naturalizada. Es precisamente desde el abordaje de enfoques críticos en la formación en Trabajo Social⁵, que se ha logrado identificar, reconocer e incorporar en la academia metodologías, conceptos y saberes que las diversidades sociales han configurado a partir de sus luchas por reivindicaciones. Sin embargo, esta tarea aún continúa incipiente.

La necesidad de formación de profesionales de Trabajo Social en contextos diversos implica reconocer el papel protagónico que han tenido los diferentes grupos en la construcción de un nuevo proyecto de sociedad donde todos tenemos un lugar. En esa medida, se requiere identificar e incorporar en los procesos de intervención metodologías, conceptos y cosmovisiones,

4 El programa de Trabajo Social de la Universidad de Antioquia, cuenta con cursos flexibles en los que las temáticas de género, campesinado, diversidad sexual y juventud han contado con amplia acogida. Así mismo, en los cursos de Movimientos Sociales, Gerencia Social, Planeación y Gestión del Desarrollo, Problemas Sociales Contemporáneos, entre otros, los temas de interculturalidad, diversidad y decolonialidad hacen parte de los contenidos.

5 Se hace referencia a los diferentes enfoques críticos que están presentes en la formación de Trabajo Social en la Universidad de Antioquia, como son: el histórico hermenéutico, el marxista, el feminismo, la teoría de la liberación, la educación popular y la pedagogía social, entre otros.

que dan cuenta de nuevos conocimientos que estos grupos han generado a partir de sus reivindicaciones. Es en esta línea de análisis que la noción de ciencia debe continuar siendo reevaluada en la formación en Trabajo Social, pues reconocer la intervención profesional en contextos diversos, implica cuestionar la mirada eurocéntrica desde la cual la generación de conocimientos es privilegio de unos pocos o de un espacio geográfico en específico. Es decir, se requiere dismantelar el racismo epistémico que se perpetúa desde la formación, cuando se plantea la idea de universalidad que, como lo recuerda Grosfoguel (2011), constituye las formas de racismo y sexismo más vedadas en el sistema global que todos habitamos.

La vivencia de la diversidad, las investigaciones sobre el tema, la formación en pregrado y el ejercicio profesional con personas, grupos, pueblos y comunidades que reivindican derechos, plantean retos para construir proyectos sociales mediados por el diálogo. Pero estos diálogos deben ser desde los saberes, en perspectiva intercultural, de respeto por las epistemes diversas y contextualizadas a las realidades que en las regiones deben ser atendidas, para salvaguardar la vida y propiciar una plenitud en el vivir bien.

La experiencia con grupos diversos, ha puesto al descubierto que el diálogo intercultural posibilita enriquecer los procesos de actualización académica tanto de quienes cursan el pregrado en Trabajo Social, como de quienes en su calidad de docentes, asumimos la diversidad cultural y social como una oportunidad para analizar las realidades regionales y locales, lo que implica incorporar nuevas propuestas metodológicas para la intervención profesional, en la cual se vinculen las diversidades sociales y se reconozca en las prácticas culturales, políticas y sociales de estos grupos. Desde la perspectiva crítica intercultural y decolonial, se posibilita identificar factores históricos, epistemológicos, axiológicos y ontológicos que reproducen patrones de poder que deshumanizan, excluyen y mantienen la esclavitud y el subdesarrollo como forma de vida insustituible y naturalizada.

A nivel ético, en Trabajo Social se ha visto la necesidad de identificar y comprender las múltiples diversidades que nos habitan como seres humanos; así como las de las otras y los otros; postura ética que implica la comprensión de las historias y lugares de enunciación de quienes intervenimos y con quienes se interviene en el ámbito familiar, comunitario y social. Así mismo, ha llevado a que permanentemente se cuestione, en la formación profesional, el conjunto de costumbres y normas que consideramos buenas o legítimas, para dirigir o juzgar el comportamiento de las personas en nuestros procesos

de intervención, cuestionamiento que nos permite comprender que no es posible hablar de una ética, sino de un conjunto de éticas, no normativizadas, que regulan el mundo de relaciones sociales, como lo evidencian las diversidades sociales.

Otro aspecto ético que nos plantean las diversidades sociales, en los ámbitos personales y profesionales, es la necesidad de asumir que las contradicciones son inherentes de las luchas sociales, así como los antagonismos y los dualismos. Es decir, reconocer formas otras de generar conocimiento, incluso, desde nuestras propias oposiciones.

Las diversidades sociales nos invitan a replantear sentidos de vida emergente frente a los estandarizados, sentidos que luchan por la reivindicación dentro y desde los márgenes institucionales (derechos), se tiene aspiración a la transformación de las herencias coloniales que aún persisten, como las pautas de crianza, formas de relacionamiento, entre otras, que no dejan emerger otras formas de ser, sentir y estar en los espacios.

A nivel ético, también es necesario replantear las relaciones humanas en el mundo moderno (patrones de la vida social), que privilegian las relaciones económicas frente a las relaciones de vida; aspecto que lleva a la necesidad de chocar (contra) modelos económicos que atentan contra la diversidad humana, social y biológica.

En ese sentido, se plantea la urgencia de denunciar prácticas de inclusión/exclusión aceptadas y naturalizadas social, política y culturalmente, sólo que, disfrazadas de chistes, bromas y costumbres, nos llevan a violentar o destruir a los otros.

Por último, se puede concluir planteando que la perspectiva crítica intercultural, es una postura ética en la formación de profesionales en Trabajo Social que posibilita identificar, visibilizar e incorporar, en los procesos formativos, los conocimientos que las diversidades sociales han configurado a lo largo de la historia, a partir de sus luchas y reivindicaciones, permitiendo, entre otros aspectos, que los/las estudiantes, comprendan y amplíen saberes sobre la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia, sino que hoy asistimos, más bien, a una *transición del colonialismo moderno a la colonialidad global*, proceso que ha modificado las formas de dominación desplegadas por la modernidad,

pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial⁶. Las nuevas instituciones del capital global, mantienen a la periferia en una posición subordinada (Grosfoguel, 2005).

La vivencia de la diversidad, la investigación de lo diverso, la formación en pregrado y el ejercicio profesional con personas, grupos, pueblos y comunidades que reivindican derechos diversos, plantean el reto de construir proyectos sociales mediados por el diálogo, pero estos diálogos deben ser desde los saberes, en perspectiva intercultural de respeto por las epistemes diversas y contextualizadas a las realidades que en las regiones deben ser atendidas para salvaguardar la vida y propiciar una plenitud en el vivir bien. Comprender que las estrategias metodológicas que hoy se vienen incorporando a partir de las experiencias con grupos diversos, dan cuenta de formas particulares de saberes y de generación de conocimientos que han sido invisibilizadas, por no responder a los cánones de cientificidad establecidos, desde una única forma de entender cómo hacer ciencia. Dichas estrategias son: los diálogos, muestras culturales, veladas artísticas, cuentos, los juegos, rituales, danzas, música, construcción de mandalas, la oralidad, entre otros.

Referencias bibliográficas

- Castro, S., y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Díaz, H. (2006). *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Premio internacional de ensayo. México: Siglo XXI Editores.
- Díaz, H. (2009). "Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización". En Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

⁶ Tales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM); organizaciones militares como la OTAN, las agencias de inteligencia y el Pentágono, todas conformadas después de la Segunda Guerra Mundial y del supuesto fin del colonialismo.

- Gómez, E. (2015). Diversidad social en perspectiva de Trabajo Social intercultural. *Pensamiento Actual* 14(23), 29-41. Universidad de Costa Rica, Sede Occidente.
- Grosfoguel, R. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y Ciencias Sociales coloniales. *Tabula Rasa* (14), 341-355. Bogotá, Colombia.
- Gobernación de Antioquia (2016). *Políticas públicas de diversidad*. Recuperado de <http://antioquia.gov.co/index.php/>
- Guerrero, P. (2012). Corazonar desde el calor de las sabidurías insurgentes. *Sophia: Colección de Filosofía de la Educación* (13), 199-228. Quito, Ecuador. Editorial Universitaria Abya-Yala.
- Tubino, F. (2005). La interculturalidad crítica como proyecto ético-político. *Encuentro continental de educadores agustinos*. Lima, 24-28 de enero. Disponible en <http://oala.villanova.edu/congresos/educación/lima-ponen-02.html>
- Vásquez, G. (2015). Pensamientos “otros” para (re)pensar(nos) intercultural y decolonialmente. *Otros y Logos. Revista de Estudios Críticos*. Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, decolonialidad e interculturalidad. Universidad Nacional del Comahue.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar. Abya-Yala.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad crítica, pedagogía decolonial. En Villa W. y Grueso A. (Comp.). *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, Alcaldía Mayor.

Hacia un humanismo crítico intercultural y decolonial como horizonte ético del Trabajo Social¹

María Nubia Aristizábal Salazar²
Arlex Castaño Galeano³

Resumen

Este texto busca ayudar a responder la pregunta sobre *¿Qué aportan las versiones de lo humano a una ética intercultural del Trabajo Social?* Dichas versiones se sustentan en las voces de las personas diversas, profesionales de distintas áreas y organizaciones sociales de las regiones de Urabá, Bajo Cauca, Oriente, Suroeste y de la ciudad de Medellín (Colombia), con las que se adelantó la investigación “Trabajo Social intercultural y decolonial: versiones de lo humano y de lo social en la formación e investigación universitaria y el ejercicio profesional con diversidades sociales en Antioquia”. Las versiones de lo humano muestran las concepciones que subyacen en torno a los seres diversos, es decir, a *ser indígena, negro, campesino, mujer, joven, gay, transexual*, entre otras diversidades presentes en Antioquia y están referidas al posicionamiento político de culturas diferenciadas que interpelan el humanismo liberal moderno. Conocer estas formas de ser/humano nos permite comprender posibilidades otras de realización, que nos lleven a encontrar caminos de humanización diversos y posibiliten la construcción de un *Humanismo crítico intercultural y decolonial como horizonte ético del Trabajo Social*.

Palabras clave: humanismo crítico, ética intercultural y decolonial, Trabajo Social, humanismo liberal moderno.

1 Esta ponencia hace parte del Seminario “Ética intercultural y decolonial de Trabajo Social”. Universidad de Antioquia, octubre 1 y 2 de 2019. Medellín, Colombia.

2 Trabajadora Social. Docente Universidad de Antioquia, Colombia. Correo electrónico: alternativonubia@gmail.com

3 Trabajador Social. Docente e investigador de la Universidad de Antioquia, Colombia. Magister en Estudios de la Cultura, Universidad Andina Simón Bolívar. Correo electrónico: arlex00@gmail.com

Introducción

Lo humano es la esencia de la existencia del ser, es decir, lo humano es entendido como la energía o fuerza vital subjetiva que nos habita y nos mueve como seres en interacción y en vínculo permanente con otros seres humanos y “no humanos” diversos (lo humano se constituye con los otros y con lo otro). Esta fuerza vital está compuesta por las emociones, lo ancestral, la espiritualidad, la afectividad, los sentidos, los mitos, la razón y la psiquis, entre otras. En el sistema hegemónico capitalista, esta fuerza vital ha sido colonizada (colonialidad del ser) estableciéndose un humanismo liberal moderno racional, que homogeniza y valora negativamente las diversidades humanas y sociales.

En la primera parte del documento se presentan las versiones de lo humano encontradas en Antioquia, las cuales permiten identificar, desde miradas negativas y peyorativas de las humanidades diversas, hasta posturas críticas reivindicativas que interpelan al humanismo liberal moderno. La segunda parte desarrolla algunos elementos para interpelar la postura del humanismo liberal moderno. En la tercera y última parte se plantean los aportes para la reflexión ética del Trabajo Social desde una perspectiva intercultural y decolonial que contribuya a enfrentar la fragmentación social generada por el sistema moderno neoliberal y aporte a la construcción de un humanismo crítico.

Versiones de lo humano

Desde el *Humanismo crítico intercultural*, lo humano está constituido por las múltiples relaciones e interacciones que se tejen entre lo biológico, lo psicológico, lo cultural, lo social, lo político, lo ambiental, lo territorial, lo emocional, lo racional, lo singular, lo colectivo, lo relacional, lo espiritual y lo cósmico; reconocer nuestra humanidad diversa es reconocer lo complejo que nos habita y la conflictividad que se da entre estas múltiples dimensiones.

Interrogar nuestra condición humana, es interrogar primero nuestra situación en el mundo: ¿Quiénes somos? es inseparable de un ¿dónde estamos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? ¿Con quién coexistimos? Para comprender la dimensión de lo humano es necesario recurrir a la *identidad*, a la *historia* y a la *cultura* de las y los humanos de los que se está hablando. Tener una identidad campesina constituye una manera diversa de vivir la

humanidad, así como el hecho de ser joven, cronológica o mentalmente sitúa la vivencia de la humanidad desde un paradigma particular.

A continuación se plantean las versiones de lo humano encontradas en Antioquia. Estas formas de hacerse humano nos permiten comprender posibilidades otras de realización que nos llevan a encontrar caminos de humanización diversos.

Versión negativa

Se muestra en las enunciaciones que representan a las diversidades desde una postura racista, homofóbica y clasista que niega la existencia del otro, es decir, del otro que es representado como *el indio, el negro, el campesino, el salvaje, el bárbaro, el incivilizado, el subdesarrollado, la prostituta, el marica, el pobre, el discapacitado, el desplazado, el disfuncional*, son considerados sub-humanos o no-humanos; su humanidad está cuestionada y, por lo tanto, negada. La inferiorización y negación de la condición humana genera un ocultamiento de opresiones étnicas, religiosas, culturales y lingüísticas, así como la interseccionalidad⁴ de estas relaciones, llevando a la deshumanización.

Versión carencial y/o esencialista

Esta versión carencial ve al “otro” diverso como sinónimo de diferencia social, el “diferente”, el “carente” que se debe atender y salvar para incluirlo en la sociedad, en la lógica institucional y de mercado. Sobre este pretexto se han sustentado en estas regiones las denominadas políticas y acciones afirmativas, propias de la modernidad, reafirmando una visión asistencialista de la profesión.

En cuanto a la tradición campesina, atuendos característicos, alimentos, cultivos y siembras, hoy son vistos peyorativamente, lo que denota una pérdida de identidad con la ruralidad, con las prácticas y costumbres campesinas señaladas de anticuadas por considerarse que lo bonito y actual es lo moderno. Esto muestra que falta en algunas de las comunidades del Oriente una conciencia

4 La interseccionalidad es un concepto desarrollado por las feministas negras y plantea las relaciones de dominación por raza, clase, sexualidad, género y la imbricación de las mismas.

clara y una aceptación de los orígenes campesinos, pues éstos pueden producir vergüenza (Egresada de Trabajo Social).

En la versión *esencialista* se agrupan las enunciaciones que definen a las diversidades como la representación esencializada del otro distinto a mí. En este sentido surge el testimonio de que “muchas personas piensan que el indio tiene que vivir mugroso, pata pelada, senos afuera, tiene que vivir lo que se dice del indio salvaje para que la gente diga esto sí es un indio” (Soto, 2017).

También se hace evidente el esencialismo externo cuando se percibe el lugar de lo afrocolombiano como algo exótico y folclórico, como algo constitutivo del ser negro; y por esto se advierte que “es una organización que no quiere: somos negros, vivamos de la danza, de la cultura, de la comida” (Cossio, 2017).

Versión multicultural

Desde esta perspectiva multicultural se plantea la necesidad de generar políticas que permitan establecer mecanismos de inclusión para las diversidades. Estas políticas se encuentran enmarcadas en una lógica colonial que busca la integración de las llamadas “minorías” a las dinámicas nacionalistas/capitalistas reafirmando la homogenización, la racialización y la deshumanización.

El desarrollo de estas políticas específicas busca, a través de la acción, crear condiciones para equiparar diferencias, en vez de tener un efecto liberador para las sociedades y grupos sociales que viven la discriminación, puede constituirse en maneras renovadas de estructurar las diferencias, esquematizarlas, ensimismarlas, neutralizarlas; volverlas fronteras rígidas y elementos dúctiles para construir nuevas formas de hegemonía cultural y política (Vásquez, s.f.).

Si bien el multiculturalismo está justificado en el discurso del reconocimiento, la tolerancia y el respeto de la diferencia, se orienta desde un proyecto neoliberal, asumiendo la diversidad como una sumatoria de culturas singulares sin relación y en el marco de la dominación. Walsh (2008) plantea que la multiculturalidad se basa en un

relativismo cultural que obvia la dimensión relacional y oculta la permanencia de desigualdades e inequidades sociales. Actualmente es de mayor uso global,

orientando políticas estatales y transnacionales de inclusión dentro de un modelo de corte neoliberal que busca inclusión dentro del mercado.

Versión afirmativa

En esta tendencia se agrupan las versiones que representan a las diversidades como una expresión de auto-reconocimiento y auto-afirmación de valores asociados a “otros” modos de vida, es importante destacar los procesos de organización de los pueblos originarios y afrocolombianos, así como los de la diversidad sexual y de género que, en conjunto con las familias campesinas del departamento de Antioquia, se convierten en formas complejas que resisten desde valores comunitarios propios, frente a los procesos de aculturación que han socavado la ancestralidad que contienen sus cosmogonías.

Versión biocéntrica

Estas voces reconocen lo humano como diverso por naturaleza, defienden la vida digna como principio vital, tanto la vida humana como la de todos los seres vivos “no humanos” (animales, naturaleza, pacha mama) por su capacidad de sentir, relacionarse, amar y vivir en interconexión e interdependencia con los ciclos y procesos de la naturaleza y el cosmos. Desde esta versión, la explotación de la naturaleza y de lo humano no es compatible con el capital, la acumulación, el mercado y el crecimiento económico.

Los rasgos biocéntricos que hacen presencia desde lo humano en las regiones de Antioquia, dan cuenta de legados y prácticas milenarias de los pueblos ancestrales que hacen presencia en los territorios. Luis Maldonado (2010)⁵ plantea que el ser humano no es más que una parte de la vida y que su misión es el mantenimiento de las relaciones y el equilibrio que generan la vida. En la versión biocéntrica, la espiritualidad es asumida como fuerza vital, como un modo de conciencia en el que el ser humano experimenta un sentimiento de pertenencia y de conexión con el cosmos como un todo (entramado cósmico), es decir, asumen que el ser humano a pesar de ser miembro de la sociedad y pertenecer a una cultura, es una especie más de la naturaleza que reafirma la importancia de su humanidad en lo “no humano”.

5 Al referirse a las cosmogonías de vida de las comunidades indígenas de Abya-Yala referencia los principios fundantes de vida del pueblo Kichua donde la paridad, el diálogo y la complementariedad son principios fundantes.

Versión existencial-crítica

En esta versión existencial-crítica se agrupan las afirmaciones que representan a las diversidades como expresión de autoafirmación de valores asociados a “otros” modos de vida y además construyen formas de re-existencia para interpelar a la cultura hegemónica moderna, por consolidar un sujeto único desconociendo la complejidad y diversidad de lo humano. En esta versión se resaltan valores como la solidaridad, hermandad, ancestralidad —raíces de origen, semillas— y paz.

Esta versión también se evidencia en las enunciaciones que reconocen lo humano como construcción subjetiva singular, en interacción permanente con otros (intersubjetividad). Se plantea la construcción permanente del ser y la re-significación de la vida desde la indignación por la negación de sus humanidades otras, parten del reconocimiento de sus potencialidades y buscan la identificación social y la reivindicación de derechos desde su existencia diversa, sin quedarse en el papel de víctimas o subalternos, trabajan desde la organización y la movilización social.

Aportes para replantear la postura del humanismo liberal moderno

Las versiones de lo humano *afirmativas, biocéntricas y existencial-crítica*, que se visibilizan en el proceso investigativo, nos permiten afirmar que la *interculturalidad* es una fuerza viva de realidad alternativa, que late en los corazones de las culturas regionales en Antioquia. En este sentido, las luchas de los grupos y colectivos diversos no son luchas por un reconocimiento simplemente formal, son reivindicaciones que implican el derecho de las culturas a la *auto-determinación económica, política y religiosa*; son luchas que interpelan la postura del *humanismo liberal moderno hegemónico* y *claman por un humanismo crítico intercultural y decolonial*.

Interpelar y afrontar las violencias y la desvalorización de la vida

Las diversidades humanas y sociales en Antioquia, enfrentan el reto de trabajar colectivamente para develar, denunciar y afrontar las violencias, el conflicto armado, la persecución y el exterminio de los líderes sociales que afecta los territorios rurales y urbanos de la región. Existe en el país mucha dificultad para aceptar las diversidades, lo que se convierte en un desafío para generar procesos educativos que contribuyan a desaprender la intolerancia a lo diverso, al desconocimiento del otro y de su humanidad, propiciando espacio para el diálogo desde una perspectiva intercultural y decolonial.

El volver a los saberes que tienen como finalidad *alimentar la vida*, nos permite entrar y recuperar las memorias de los procesos de conocimientos ancestrales que no son industrializables y hacer una crítica a la maquinaria que motoriza el saber como sistemas de verdades que se convierten en aparatos de poder y alimentan el sistema hegemónico.

Lo humano es visto como *lugar de enunciación, como resistencia, como tensión y disputa*, como convergencia de lo diverso y la tensión que ello conlleva genera conflicto, éste a su vez facilita la construcción social. En ese sentido, se asume el conflicto como connatural a la esencia humana, a la vida, a la naturaleza y a la sociedad en general. La apuesta, entonces, no es por eliminar el conflicto, es por tramitarlo mediante formas no violentas sin eliminar la vida del diferente.

Visibilizar las emocionalidades humanas diversas y situadas

La diversidad se vive desde lo humano con multiplicidad de sentires. Con fuerza y vehemencia las y los participantes en la investigación, describen la vivencia de la diversidad desde su humanidad, manifestando sentimientos de *enojo, indignación, incompreensión, rabia, impotencia, contradicción, confrontación, exclusión, exotización, hipersexualización, folclorización, invisibilización*, pero también sentimientos de *auto-reconocimiento, identidad, valoración, respeto, esperanza, lucha, aceptación, de oportunidad, de liberación, de reivindicación, de valoración de prácticas familiares y culturales*. En sus

manifestaciones plantean el dolor que algunos de estos sentires generan en sus vidas cuando se viven en solitario y reivindican la importancia de compartirlos y socializarlos con “otrxs” para liberar el sufrimiento y hacer el tránsito hacia la *aceptación, el reconocimiento, la resistencia, la insurgencia, la valoración de su diversidad y la lucha por condiciones de vida digna.*

Para abordar el tema de la *emocionalidad* es importante aclarar que se refiere a las vivencias y sentidos que emergen en contextos y calendarios humanos diversos y que se ven reflejados en el ser, hacer o estar en el mundo de personas concretas en interrelación plural con otros y con lo otro. Se habla de emocionalidad intercultural y diversa en contraposición a una emoción racional/material/colonial que desconoce racionalidades/espiritualidades otras diferentes a la hegemónica. Se trata entonces de la *emergencia de sentires plurales de amor, solidaridad, conexión espiritual, respeto a lo humano diverso, pero también de indignación, rabia, miedo desasosiego, dolor, impotencia frente a la dominación, negación, invisibilización y deshumanización selectiva del proyecto moderno colonial.*

Según lo planteado hasta el momento, no se podría hablar de emocionalidad sino de *emocionalidades humanas diversas y situadas.* Emocionalidades en diálogo con sentimientos/sentires otros, así como en insurgencia y ruptura con la racionalidad única que prohíbe sentir, ser y estar fuera de los cánones universales establecidos desde la visión eurocéntrica del poder, saber, ser y naturaleza (matriz colonial).

En el contexto histórico de hoy comprometerse en la tarea de corregir la imagen del ser humano que ha globalizado la cultura occidental dominante; y de corregirla no sólo en las consecuencias que ha tenido para el trato con la naturaleza y con los otros a nivel estructural —a las que ya hemos aludido—, sino justamente en las consecuencias que conlleva para la propia manera de ser, de vivir y de actuar en cada uno de nosotros. Por ejemplo, se trataría de reactivar, justo mediante el diálogo entre culturas, memorias de dignidad humana que nos devuelven la conciencia de la medida y de la proporción, el sentido del equilibrio, y que con ello nos remiten a una forma de existencia que es capaz de sentir que pierde dignidad humana cuando, en nombre de necesidades falsas, participa en el curso de un mundo que excluye al otro justo porque está construido sobre la ley de asegurar el despilfarro de unos pocos (Fornet, 2007).

Según Guerrero (2011), las emociones son construcciones de sentido que están social, cultural e históricamente situadas, por lo tanto no pueden ser ignoradas; el ser humano tiene una condición tanto biológica como cultural

y las emociones habitan estos territorios. No se puede separar la dimensión biológica de la cultural ni la dimensión de las emociones de la dimensión del amor (la biología del amor es la base sobre la que se construye la magnitud de humanidad que une a la diferencia Maturana).

Es desde la fuerza cultural de las emociones que se tejen los sentidos de alteridad, los encuentros y desencuentros con los otros, con la diversidad y la diferencia. Las emociones no tienen un sentido universal como lo ha pretendido mostrar el pensamiento homogenizante de Occidente, sólo pueden ser entendidas desde la diversidad de las culturas.

Reconocer la pluralidad espiritual

Esta investigación nos deja ver que hay una *pluralidad espiritual en las culturas de las regiones de Antioquia* y estas espiritualidades son una fuerza alternativa muy importante a la moral religiosa que se impone desde el sistema hegemónico y a la frivolidad de la modernidad. Es importante recuperar estas tradiciones *espirituales* como fuentes de conocimiento para corregir la dominancia de una epistemología occidental.

Desde la vivencia y los relatos de los participantes en la investigación, se rescata el saber de comunidades indígenas, campesinas, afrodescendientes, feminismos, disidencias sexuales que exponen desde sus prácticas la comprensión de la espiritualidad más allá de la religión.

Desde la infancia he sido diferente a los niños del común. Mi diferencia con el mundo radica en que yo vivo en la búsqueda del autoconocimiento, entonces ser vegetariana, tener la meditación como una forma de vida, no consumir alcohol, es para los otros ser aburrido, estar rayado, pero es no ser igual, ha sido complicado tener este estilo de vida porque es empezar a que tu familia conozca aspectos espirituales diferentes a los católicos (Ossa, 2017).

Desde la cosmovisión indígena, la mirada sobre la espiritualidad rompe con la creencia que sólo la religión tiene el monopolio de lo espiritual. Para estas comunidades, lo espiritual no tiene un sentido antropocéntrico y no puede limitarse únicamente a la humanidad. La sabiduría campesina, indígena y afro conversa con la espiritualidad de la naturaleza y el cosmos, han encontrado los espíritus que habitan en las plantas, los animales, las montañas, los ríos, las cascadas. Para Gómez (2015), decolonizar el Trabajo Social implica asumir la espiritualidad como dimensión activa

que, cuestionada y asumida, puede replantear cualquier noción de ética humanista antropocéntrica que hubiese a nivel profesional.

Desde los saberes de las tradiciones espirituales de las diferentes regiones de Antioquia, podemos valorar *la espiritualidad como una fuerza social*, y no sólo como algo privado. La espiritualidad es una fuerza de organización social, política y cognitiva. Como fuerza cognitiva, la espiritualidad nos relaciona con nuestro propio saber y nos dispone a tener una relación libre con nosotros mismos, entendiendo que no somos esclavos del conocimiento ni de verdades absolutas.

La espiritualidad no es en sí misma solitaria, sino que es una construcción social, cultural e históricamente situada, que da una dimensión trascendente a la alteridad; la espiritualidad implica redescubrir la profunda alegría del milagro de la existencia (Guerrero 2011). La espiritualidad proviene de la palabra latina *spiritus* que significa aliento, viento fuerte indomable, libertad; hoy se la entiende *como energía vital*, como esa parte nuestra no física que incluye las emociones y el carácter a nuestras cualidades potencializadoras: el entusiasmo, la voluntad, el amor, el coraje y la determinación.

Es necesario empezar a considerar la dimensión política de la espiritualidad, así como también aportar una concepción espiritual de la política como parte de una concepción integral de la vida. Hablar de espiritualidad en la política puede parecer paradójico, dado su profunda deslegitimación y descrédito, pues hoy la política se concibe como simple lucha por el poder, y no como toda acción individual o colectiva que busca cambiar la vida (Guerrero, 2011).

Reivindicar lo comunal

(comunidad= subjetividad (humano)+intersubjetividad (social))

La fuerza vital *subjetiva* que nos mueve como humanos, está en interacción permanente con otros seres humanos diversos (sujetos), que se constituyen en *comunidad intersubjetiva* con conciencia crítica ética. La vida se expresa en el ser humano como *pulsión comunitaria*, como afectividad relacional para superar el individualismo moderno; el respeto y el reconocimiento del “Otro” fluyen desde la solidaridad del amor comunitario como sobrevivencia ancestral.

Hacer consciente, pensar, re-pensar, interiorizar esos asuntos inherentes a mis condiciones (mujer, joven, profesional) que no los pensamos generalmente desde lo individual y particular, sino que lo miramos desde lo exterior, pero que al reflexionarlos nos identifican desde algún asunto que, al reconocerlo, posibilitan enriquecerme, pero también identificar en el otro que aparentemente conozco, asuntos de su naturaleza y vivencias que aportan en la comprensión de ese sujeto y el porqué de su forma de ser y de vivir (Moncada, 2017).

En ese sentido, la configuración de la diversidad desde lo humano a pesar de que surge de lo singular, es un proceso que trasciende a lo relacional, generando que se establezcan miradas, concepciones, maneras de ser y de hacer “otras” retornando cíclicamente a lo humano para ir constituyendo permanentemente un ser diverso.

Potenciar las resistencias y re-existencias

Los seres humanos diversos en Antioquia se asumen como un mundo lleno de posibilidades y potencialidades, que viven los *problemas* y exclusiones que les impone el modelo hegemónico antropocéntrico moderno, con indignación; pero, a su vez, muchos de estos seres luchan con esperanza por alcanzar condiciones de vida digna desde su humanidad diversa, es decir, hay seres que resisten, existen y crean re-existencias completas y complejas.

Estas re-existencias se han venido configurando en Antioquia como maneras particulares de vida y de dignidad, emergiendo permanentemente como proyectos de vida en contextos de deshumanización, homogenización y violencia. En su haber, tanto desde la diversidad afro, como desde la indígena, la campesina, los jóvenes, las mujeres, las diversidades sexuales etc., se generan condiciones de vida otras que insurgen permanentemente a dinámicas de exclusión, dominación y estandarización de la condición humana.

La re-existencia implica entonces vivir en condiciones “otras”, es decir, en procesos de adaptación a un medio hostil en diversos sentidos y a un poder colonial que intenta a toda costa reducirlos y mantenerlos en su condición de “cosas” y/o mercancías (Albán, 2006).

Humanismo crítico intercultural-decolonial como horizonte ético del Trabajo Social

Seis (6) son los puntos en que se puede resumir la aportación de las versiones de lo humano al debate de la *ética del Trabajo Social en perspectiva intercultural y decolonial*.

Interpelar las versiones negativas y carenciales de lo humano

El Trabajo Social tiene hoy un reto histórico muy grande y es mostrarle al mundo que el modelo neoliberal hegemónico moderno, es incompatible con el proyecto de un mundo plural en el que las culturas y los pueblos de la humanidad se esfuerzan por convivir, respetando sus diferencias y practicando la solidaridad. Es necesario, entonces, desde la reflexión teórica y la praxis del Trabajo Social, mostrar que la *interculturalidad* no es sólo una idea sino una fuerza de realidad alternativa.

Denunciar que la reconciliación de la humanidad no se logra mediante la imposición de un modelo único, sino desde el intercambio libre entre las diversidades, el Trabajo Social debe comprometerse en la tarea de contribuir a corregir la imagen del ser humano que ha globalizado la cultura dominante y analizar las consecuencias que conlleva para la propia manera de ser, de vivir y de actuar en cada uno de nosotros. Para esto es fundamental reactivar las memorias de dignidad humana y recuperar la conciencia que nos remita a una forma de existencia que es capaz de sentir que pierde dignidad humana cuando en nombre de necesidades falsas que impone el sistema, se dedica a consumir mercancías innecesarias.

Transgredir el antropocentrismo

En la visión antropocéntrica, el ser humano es la única especie con derecho a subordinar y explotar el mundo natural buscando el “desarrollo”, el “bienestar” y el “progreso” humano; esto limita nuestra capacidad de comprender afectiva y racionalmente el mundo natural en que vivimos, nuestro hogar, la tierra, la pacha mama y, sobre todo, nos limita para emprender acciones concretas que lleven a construir mundos otros posibles. La educación

centrada en el Principio Biocéntrico es una propuesta alternativa para hacer frente al *humanismo liberal antropocéntrico*.

El Principio *Biocéntrico* es una respuesta crítica al humanismo liberal y al antropocentrismo, que concibe la naturaleza únicamente desde la utilidad humana y con un valor económico; el ser humano se erige como el dueño que controla los ciclos, procesos, funciones y las interconexiones que la naturaleza otorga y que son necesarias para que la vida exista en su conjunto. El humanismo liberal carece de una filosofía que defienda y proteja la vida de todos los seres (humanos y “no humanos”), desterrando nuestra identidad como especie al dejar de incluir en ella nuestras raíces biológicas.

La apuesta no es sólo por lo humano, es por la vida en general. En la última asamblea tuvimos un debate porque, aunque estamos a favor de las reivindicaciones humanas, obviamente no somos el ombligo del universo ni mucho menos, ni somos una especie solipsista, efectivamente la reivindicación fundamental es por la vida (Líder Movete Oriente).

En este sentido se plantea el Principio *Biocéntrico* como fundamento ético central para el Trabajo Social intercultural y decolonial en la medida que éste se pregunta por la dignidad humana, por la paz, por conservar el hogar, la tierra, por lo sagrado, por la cadena de la vida propiciando el diálogo de seres, saberes y ancestralidades. Debemos ir más allá de lo que plantea el humanismo liberal al buscar cubrir solamente necesidades básicas como salud, educación, vivienda, empleo, entre otras, como expectativas de humanización sujetas al bienestar social.

Promover el Principio Biocéntrico como fundamento ético para el Trabajo Social

Las voces y relatos de las comunidades ancestrales, diversidades campesinas, indígenas y afrodescendientes, que participaron en esta investigación, convergen en el rescate de esta mirada biocéntrica como contribución a la dignificación de todas las culturas, pueblos y comunidades de los seres que habitamos la tierra. La perspectiva biocéntrica como propuesta alternativa, nos debe llevar a ampliar la zona de lo sagrado —lo humano— a lo no humano. Los seres vivos “no humanos” ocupan un lugar por su valor inherente como seres capaces de sentir, relacionarse, amar y vivir en interconexión e interdependencia con los ciclos y procesos de la naturaleza.

El Principio *Biocéntrico* contempla la espiritualidad, no en sentido religioso, sino como el modo de conciencia en el que el ser humano experimenta un sentimiento de pertenencia y de conexión con el cosmos como un todo (entramado cósmico). Es decir, el ser humano a pesar de ser miembro de la sociedad y pertenecer a una cultura, es una especie más de la naturaleza que reafirma la importancia de su humanidad en lo no humano. Ignorar la importancia de lo espiritual para los seres humanos es aniquilar su fuerza vital, su sentido de vida y su espíritu de lucha política.

Una de las tareas del Trabajo Social es contribuir, desde su fundamentación teórica, metodológica y ética, a la generación de procesos que desde la praxis social permita que los grupos humanos con los que trabajamos se conecten desde su cotidianidad consigo mismos, con los otros, con el resto de los seres vivos “no humanos” y con la naturaleza, para plantear salidas a los problemas de la civilización moderna que alimenta el bienestar material de una minoría en detrimento del desarrollo espiritual de la mayoría de los pueblos ancestrales y la depredación de la naturaleza.

Ser sembradorxs y guardianxs del saber y de la vida

En Antioquia llevamos la herencia de sembradores, pero no solamente de aquéllos y aquéllas que han cultivado las tierras de este departamento con café, yuca, plátano, banano, plantas medicinales, etc. (siembra material), también se está hablando de sembradores de vida y de cultura, guardianes y transmisores del saber, que a su vez han sido herederos de otras y otros recolectorxs ancestrales de culturas milenarias y cósmicas.

Y uno esto se lo va enseñando a los hijos, Victoria la hija mía que tiene cinco años va y se acuesta en medio de las plantas, un día se nos perdió y todos preocupados la buscamos por todas partes y cuando apareció dijo que estaba durmiendo en el cielo de los girasoles y cuando vamos a aporcar los cultivos con boñiga de vaca dice que le va a llevar el postre a las plantas (Osorio, 2017).

Desde Afrotigüí ser negro significa recoger nuestras raíces y antepasados, auto-reconocernos, reconocernos, aceptarnos, conocer nuestra cultura, nuestros antepasados, nuestras raíces, de toda índole, las raíces medicinales, culturales, sociales, todas las raíces, y esas raíces no sólo son quedarnos con el pasado sino reconocernos, auto-reconocernos y llevarnos al futuro, al presente, para hacer un papel importante en la sociedad y dejar esa estigmatización que tenemos de ser negros y ser sólo relegados a oficios y profesiones que llamaban anteriormente para negros (Cossio, 2017).

Somos herederos de bienes materiales, pero también de legados y encargos culturales, de semillas y cosechas que nos pone en la condición ética y política de sembradores y protectores de la cultura y de la vida.

Heredar los saberes y secretos de una generación, es una ley antigua que manda volver a sembrar la semilla cultural en las nuevas generaciones. Heredar los secretos es volver a sembrar en otra tierra lo que cada uno cosechó de las siembras culturales que los primeros troncos culturales hicieron. Las historias de nuestro pueblo, sus actos de resistencia para ser diferentes no empiezan con nosotros, por eso no deben terminar con nosotros. Nuestras vidas actuales son herencia de la vida de los hombres y mujeres que nos antecedieron, pero también reflejo de sus actos de resistencia, por eso, nuestro deber es conocerlas y transmitir las a las nuevas generaciones, para que no mueran, para que no se olviden (García y Walsh, 2017).

Es urgente el reconocimiento de la siembra cultural que desde saberes otros vienen haciendo los seres humanos diversos en las regiones, esto implica la visibilización de actos de resistencia y re-existencia ancestral que no inician en esta época y que no terminarán con los que estamos viviéndola. Exige, además, asumir ética y políticamente el reconocimiento de las raíces, legados, saberes y espiritualidades de las personas que nos antecedieron, el reconocimiento de sus siembras materiales, culturales, espirituales y sus luchas en perspectiva intercultural, así como la creación de modos de vida otros en clave decolonial.

Formar en pedagogías interculturales y decoloniales

La experiencia investigativa orientada desde un proceso pedagógico, permitió la discusión cara a cara viendo el rostro del otro, cada región se expresó desde su experiencia situada, en este sentido se valora el proceso pedagógico desde las pedagogías del reconocimiento. Es necesario no solamente una pedagogía de los sentidos y las emociones, sino una *sabiduría de los sentidos y las emociones*, esto nos plantea retos teóricos, políticos, metodológicos y éticos para el Trabajo Social que lleve a una praxis que rompa con la falsa neutralidad de la ciencia, *desde la certeza que la cultura es una respuesta creadora de la vida, por eso es necesario construir una academia comprometida con la vida.*

La pedagogía es una herramienta indispensable para la transformación social y es, además, necesaria para la construcción de un humanismo crítico intercultural y decolonial. Por lo tanto es urgente:

- Revisar los currículos y formar en la tendencia intercultural-decolonial.
- Formar a los trabajadores sociales en pedagogías del auto-reconocimiento e introspección.
- Aportar desde las pedagogías decoloniales a la superación de las condiciones de negación, deshumanización y homogenización ocasionadas por el proyecto moderno colonial. Se trata del reconocimiento y diálogo diverso con saberes, prácticas y modos otros de vida.
- Trabajo Social debe formar a sus estudiantes en las pedagogías de insurgencia, resistencia y re-existencia haciendo posible modos otros de vida, es decir, incluir en los procesos formativos las pedagogías que atraviesan la memoria colectiva, el cuerpo, los sentimientos, formas de conocer y ser humanxs y otras con/en la naturaleza, así como los campos espiritual, ancestral, lo erótico, lo visual, sonoro y la piel.

Construcción de una ética intercultural y decolonial

Hablamos entonces del sentido de *la ética intercultural* como discurso teórico y praxis para el Trabajo Social. Esto exige a la profesión el compromiso de trabajar con los grupos humanos para afrontar la fractura social y cultural que impone la crisis civilizatoria capitalista basada en el individualismo antropocéntrico que es agresivo frente a la naturaleza, frente al cosmos y frente al mismo ser humano, agudizando el desgarramiento de la subjetividad humana y de la vida en todos sus sentidos.

Los desarrollos dados en la filosofía de la liberación (Dussel) y en la filosofía intercultural (Fornet) como paradigmas construidos desde el pensamiento crítico latinoamericano, son referentes importantes para nutrir la reflexión ética del Trabajo Social desde *la ética de la liberación* y *la ética intercultural* como perspectivas filosóficas que se complementan y se enriquecen mutuamente.

No hay interculturalidad sin liberación de las alteridades ni hay liberación sin el diálogo de las diferencias, porque sólo una cultura libre puede comunicar su verdadera identidad y porque, a su vez, la liberación plena de cada cultura requiere el diálogo abierto con las otras como lugar donde, por el apoyo y la corrección mutuos, se experimentan nuevas posibilidades (Fornet, 2017).

Apoyar las prácticas emancipadoras de las organizaciones sociales diversas, vistas como fuerza moral insurgente que muestra otras potencias que mueven al mundo más allá de lo económico, rescatar esos valores alternativos como *éticas emergentes*.

La ética intercultural propone volver a la comunidad, volver al trabajo cooperativo, fomentar métodos de investigación colectivos y corporativos, buscar el espíritu comunicativo (pensar es comunicarse), la dignificación de las condiciones materiales, políticas, sociales y culturales de la vida humana, negadas por el humanismo liberal. En síntesis, se requiere una ética que ponga en primer plano los valores de la *solidaridad, la comunidad y la justicia*.

Dussel en las catorce tesis de ética (2016) plantea la necesidad de de-construir la moral del sistema vigente para construir una ética de la liberación como pensamiento crítico esencial para enfrentar al capitalismo vigente. Para Dussel, la ética de la liberación es por naturaleza una ética crítica que parte de la *proximidad originaria* del sujeto ante el sujeto, es decir de un ser humano ante otro ser humano, esto significa reconstruir a la persona como persona y no como cosa funcional al sistema, lo cual a su vez permite reinventar al sistema. En este sentido, el origen de lo crítico es restablecer la relación cara-cara entre los humanos.

Para el filósofo de la liberación, los seres humanos, aún sin saberlo, buscamos en todos los instantes de la existencia re-vivir esa experiencia de la relación de proximidad cara-cara, buscamos la compañía, la comunidad, la amistad. Lo crítico, entonces, se ocupa de recuperar al otro como diferente del sistema que lo ha cosificado, en este sentido la alteridad es sagrada y es el punto de partida de una definición ética de la crítica teórica y práctica. La moral del sistema se transformará en la crítica de la moral por una ética de las víctimas del sistema moral que será ahora de-construido, superado desde la filosofía crítica denominada ética de la liberación.

La ética como dimensión humana esencial es una práctica, lo ético es inherente a la existencia humana en su actuación cotidiana; tanto singular como comunitariamente, toda acción es ética y lo ético del acto indica justamente que es práctico en primer lugar. Desde la filosofía de la liberación,

la ética es una teoría o reflexión interpretativa de la acción humana concreta, del singular o de la comunidad que se encuentra siempre presente pero pasa desapercibida por encontrarse debajo de todo lo que se vive habitualmente. La ética es exactamente la pasividad abismal por la que el que inevitablemente es en su mundo, deja ser al Otro como Otro, superando la mismidad del mundo en el que siempre somos centro.

Ilustración 1

Humanismo crítico intercultural/decolonial como horizonte ético del Trabajo Social



Fuente y elaboración: propia

La decolonización de la ética indica un acto político, de compromiso límite, de lucha, de visibilización de las prácticas de insurgencia y creación permanente de maneras de ser, hacer y estar en el mundo. Como lo plantea Gómez (2015), en la medida que Trabajo Social se mantiene en los escenarios en los que seres humanos (pueblos y comunidades) optan por asumir la vida en frontera con lo moderno y lo posmoderno, en reexistencia sobre los márgenes del capitalismo y desde experiencias humanizadoras diversas, es que la profesión puede encontrar y transitar por opciones decoloniales

para hacer historias y constituirse frente a las vivencias de las políticas, las economías, los saberes, las espiritualidades y los seres humanos que habitan lo andino, mesoamericano, caribeño y su ser latino, aportando a la superación de las múltiples deshumanizaciones a las que asistimos en la actualidad.

Se requiere un Trabajo Social que se reconfigure teórica, metodológica y éticamente desde un diálogo intercultural con los seres humanos, comunidades, organizaciones, procesos y colectivos diversos, sin homogenizar, negar e invisibilizar su humanidad, ni extraer o patentar sus saberes; por el contrario, aportar a sus luchas, resistencias y re-existencias.

Referencias bibliográficas

- Albán, A. (2006). Epistemes “otras”: ¿epistemes disruptivas? *Rupturas epistémicas: narrativas-otras para pensar las identidades negras y de género afro*. Seminario llevado a cabo en la Universidad del Valle. Santiago de Cali. Recuperado de <https://docplayer.es/284409-Epistemes-otras-epistemes-disruptivas-1.html>.
- Cossio, N. (2017). *Versiones de lo humano y de lo social en las regiones de Antioquia*. El Bagre, Antioquia: Universidad de Antioquia, Afrotigüi.
- Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz, Bolivia: Plural Editores.
- Dussel, E. (1999). Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales. *Pasos* (84), julio-agosto.
- Dussel, E. (2014). *14 Tesis de Ética*. El fundamento esencial del pensamiento crítico. Buenos Aires: Docencia.
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*, segunda edición, 2014, vol. 1. México: Siglo XXI.
- Fornet, R. (2007). La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana. *Solar* (3), 23-40. Lima, Perú.
- Fóscolo, N. y otros (2007). *Desafíos éticos del Trabajo Social latinoamericano: paradigmas, necesidades, valores, derechos*. Buenos Aires, Argentina: Espacio Editorial.

- García, J. y Walsh, C. (2017). *Pensar sembrando/sembrar pensando con el Abuelo Zenón*, primera edición. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala.
- Guerrero, P. (2011). Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política. *Alteridad* (10). Recuperado de <https://alteridad.ups.edu.ec/index.php/alteridad/article/view/1.2011.02>
- Gómez, E. (2015). Trabajo Social decolonial. *La formación profesional en Trabajo Social: Avances y tensiones en el contexto de América latina y el Caribe*. “A 50 años del Movimiento de Reconceptualización”. XXI Seminario Latinoamericano de Escuelas de Trabajo Social. México, Mazatlán.
- Grosfoguel, R. (2012). El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa* (16), 79-102. Bogotá, Colombia.
- Maldonado, L. (2010). El Sumak Kawsay/Buen Vivir / Vivir Bien: la experiencia de la República del Ecuador. En *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp. 211-220).
- Moguel, P. (2012). *El Humanismo Biocéntrico: hacia una filosofía de la vida*. Ciudad de México, México.
- Moncada, M. (2017). *Trabajadora Social y feminista del Suroeste antioqueño. Versiones de lo humano y de lo social en las regiones de Antioquia*. Universidad de Antioquia. Andes, Antioquia.
- Morín, E. (1994). *Introducción al pensamiento complejo*, primera edición en castellano. Madrid, España: Gedisa.
- Osorio, M. (2017). *Campesina de la Organización Hojarasca del Oriente antioqueño. Versiones de lo humano y de lo social en las regiones de Antioquia*. Universidad de Antioquia.
- Ossa, L. (2017). *Trabajadora Social y feminista del Suroeste antioqueño. Versiones de lo humano y de lo social en las regiones de Antioquia*. Universidad de Antioquia. Andes, Antioquia.

Soto, L. M. Cacica del Cabildo Omaga, Cáceres, Antioquia (2017). Versiones de lo humano y de lo social en las regiones de Antioquia. Universidad de Antioquia.

Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa* (9), 131-152. Bogotá, Colombia.

Interpelaciones a lo social desde una ética intercultural y decolonial

Gerardo Vásquez Arenas¹
Nora Eugenia Muñoz Franco²

Resumen

Este escrito tiene el propósito de iniciar un debate crítico a la construcción conceptual que se ha venido produciendo en el campo de las Ciencias Sociales en torno a *lo social*. El debate lo realizamos desde una perspectiva ética intercultural y decolonial, que nos compromete a evidenciar los contenidos coloniales que subyacen en la construcción histórica de dicha categoría. El artículo ubica los contenidos coloniales de *lo social*, ocultados detrás de los principios éticos del *orden* y el *progreso* enfatizados por la filosofía y la sociología positivista francesa de Auguste Comte y Emile Durkheim en el siglo XIX. De igual modo, ocultados desde el proceso de colonización de finales del siglo XV hasta el presente, mediante los principios de la *civilización* y el *desarrollo*, respectivamente.

El hilo de argumentación se encuentra ubicado en tres apartados. En el primero abordamos, de manera breve, los elementos centrales de la construcción moderna/colonial de lo social. En el segundo realizamos una reflexión del lugar que ocupa lo social en la discusión conceptual de Trabajo Social. Y, finalmente, en el tercero, acotamos algunas proyecciones éticas que se encuentran dirigidas a la construcción de un Trabajo Social intercultural y decolonial.

Palabras clave: lo social, colonialidad, decolonialidad, interculturalidad, ética, Trabajo Social.

1 Sociólogo. Profesor de la Universidad de Antioquia. Investigador activo en el grupo de investigación en estudios interculturales y decoloniales. Correo electrónico: gervas2506@yahoo.es

2 Trabajadora Social. Profesora del Departamento de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia. Investigadora activa en el Grupo de Investigación en Intervención Social —GIIS—. Correo electrónico: nora.munoz@udea.edu.co

La construcción moderna/colonial de lo social

Iniciando la discusión que nos interesa plantear en este escrito, referida a las interpelaciones que en perspectiva intercultural y decolonial le hacemos a lo social, es preciso revisar brevemente el significado de este concepto en el ámbito de las Ciencias Sociales y, de forma particular, en el de Trabajo Social, el cual se encuentra estrechamente vinculado a los debates y formas de enunciar lo social a partir de las diferentes lecturas e intereses de ésta (In) disciplina³. Denominación a la que de manera general destacan Meschini y

3 Hacemos alusión al Trabajo Social como (In)disciplina de las Ciencias Sociales, basándonos en los siguientes siete argumentos:

— Es una profesión creada por mujeres, en una época marcada por el patriarcado en el ámbito científico e imperaban los roles tradicionales de género (las mujeres hacían presencia en el ámbito de lo privado y los hombres en el campo de lo público, incluida la academia, con la consabida prohibición del ingreso de mujeres a estos escenarios).

— La preponderancia del reconocimiento de las ciencias “duras” como único saber validado científicamente, que conllevó la aplicación acrítica del método científico en el área de las Ciencias Sociales, invalidando el conocimiento situado, generado por el Trabajo Social.

— Es un campo de conocimiento que se fundó por una razón práctica (participar en la transformación de las condiciones de vida de las poblaciones vulnerables, mediante la intervención profesional en realidades sociales adversas). Contrario a la iniciativa que fundó otras disciplinas de las Ciencias Sociales, que partieron de la necesidad de *comprender* lo social (las transformaciones socioculturales, políticas y económicas que tenían lugar en la época). Pero la suya era una comprensión que se realizaba desde afuera, al margen de los micro-escenarios sociales. El Trabajo Social siempre ha buscado comprender para actuar y actuar para aportar a la transformación de la sociedad, partiendo de su intervención en tales escenarios microsociales.

— Su naturaleza aplicada, que conlleva una fortaleza metodológica y una capacidad de formular teorías de la acción y de la intervención social, por lo que esta última se convierte en el eje que la estructura y en torno al cual actúa en la realidad social que problematiza.

— La naturaleza de su objeto, que no le es dado *a priori*, sino que se construye en el hacer, a partir de lo social concreto en relación con lo social macro.

— Su interés por la generación de conocimiento a partir de la reflexión de su práctica. Lo que ha dado lugar a preocuparse por la intervención como categoría científica, revisando y re-significando su contenido conceptual y teórico.

— Su capacidad para realizar procesos de investigación aplicada, a partir de la relación que establecen sus profesionales con realidades concretas y sujetos en movimiento, con quienes se genera conocimiento situado. Esto es posible con la aplicación de la triada Acción-Reflexión-Acción.

Porta (2017), cuando invitan a “traspasar la división y fragmentación de las denominadas ‘disciplinas científico-académicas’ y su tendencia a la división. No sólo a la división disciplinada de los saberes, sino a la división disciplinada y disciplinante de lo real y de lo humano”.

Ahora bien, en términos generales *lo social* se ha entendido, desde las Ciencias Sociales, como las relaciones que establecen y mantienen unidos a los miembros de una sociedad. De acuerdo con esta definición podemos afirmar entonces que las instituciones sociales, como campo relacional básico de la vida de las personas, sean estas grandes estructuras como el Estado, la Iglesia o el sistema económico hegemónico, al igual que las instituciones que regulan la vida cotidiana como la familia y la escuela, entre otras; se han convertido en la materialidad preeminente de lo social.

En tal sentido, lo social, ligado a las instituciones sociales modernas, se encuentra articulado a un patrón mundial de poder moderno/colonial/patriarcal/antropocéntrico, tal como se caracteriza copiosamente desde la perspectiva decolonial. Patrón de poder mundial que controla y regula la vida de las personas a través de dichas instituciones que no sólo son naturalizadas, sino que, además, son pretendida y pretensiosamente incuestionables como instauradoras de un orden social que, en realidad, se encuentra fundado en los valores civilizatorios particulares de la cultura occidental.

Partiendo de lo anterior y teniendo en cuenta que *lo social* es la expresión del entramado de relaciones e interacciones que se despliegan en un contexto específico entre los sujetos que forman parte de él, será relevante entonces destacar que el contexto desde el cual se expande dicho entramado de relaciones está asociado a dicho patrón de poder mundial que ha generado una mirada contradictoria de *lo social*.

Una primera mirada, de carácter hegemónico, que concibe *lo social* como un modo de vida íntimamente asociado a los ideales de civilización, orden, progreso, bienestar y desarrollo. En el anterior sentido, *lo social* se ha erigido como basamento de la diferencia colonial o la clasificación social racializada, tal como lo caracteriza Aníbal Quijano en su extensa obra y, específicamente, en lo que éste denomina la colonialidad del poder configurada, entre otros elementos, por la invisibilización sociológica del no europeo.

Diferencia colonial o clasificación social racializada, que habría de convertirse en el elemento relevante del naciente patrón de poder mundial, instaurado mediante el proceso colonizador que llevó a cabo la corona española en los territorios que hoy conocemos como América Latina y el

Caribe. En suma, la diferencia colonial va a establecer lo social en franca contraposición a las formas de existencia que han sido catalogadas por la geopolítica occidental como arcaicas, atrasadas, incivilizadas pobres, y/o subdesarrolladas, es decir, formas de vida caracterizadas por la “ausencia” de *lo social*, las cuales únicamente podrían redimirse mediante la adquisición de patrones de relacionamiento basados en la construcción colonial de lo social como forma de vida superior frente a aquellas otras negadas, excluidas y subordinadas.

Y una segunda y simultánea mirada, de carácter contrahegemónica, que entiende lo social como una forma de control colonial que históricamente ha sido confrontada por los *movimientos societales* que, según Tapia (2008), son formas sociales y políticas de origen no moderno que se movilizan contra los efectos expropiadores de sus territorios y destructores de sus comunidades, causados por los procesos modernos de explotación de la naturaleza y de las personas. Para Tapia hay configuraciones de la protesta, rebelión y movilización social y política que tienen un carácter más denso que el de un movimiento social, esto sería en sus palabras la configuración de lo que denomina los *movimientos societales*. En muchos casos se trata de la movilización de un conjunto significativo de las estructuras políticas y sociales de otras sociedades, para cuestionar las políticas y estructuras del Estado, a sus gobernantes y los modos de reproducir en nuevas condiciones la desigualdad entre pueblos y culturas.

El debate a lo social, desde la perspectiva decolonial, se sitúa de manera central en comprender el contenido colonial que subyace en la naturaleza de dicho concepto, al cual lo inquirimos desde otros lentes de análisis que nos ayudan a evidenciar la emergencia de otras comprensiones de(s)colonizantes de lo social. Es la ubicación de la naturaleza colonial de lo social la que nos puede permitir comprender la potencia de categorías como la de “*movimiento societal*”, anteriormente indicada; la de heterogeneidad histórico estructural de Quijano (2006), concebida como la co-presencia de tiempos históricos y de fragmentos estructurales, de formas de existencia social como principal modo de vida y de movimiento de toda sociedad; la de *formación social abigarrada* de Zabaleta (1986), entendida como la simultánea existencia de diversas formas sociales que el capitalismo no ha podido destruir o integrar, como lo son aquellas estructuras de autoridad y autogobierno de varios pueblos originarios de la región, que actúan de forma dinámica, en medio de las instituciones de la sociedad dominante.

Desde la opción decolonial, lo societal, la heterogeneidad histórico estructural y la formación social abigarrada, son categorías que contribuyen a entender la consigna altermundista de un mundo plural donde quepan muchos mundos, revelándose como una apuesta política para representar las luchas que confrontan y subvierten los roles asignados por la sociedad hegemónica para regular y equilibrar el poder.

Al tenor de todo lo anterior, podemos afirmar que la construcción hegemónica de lo social pretende ocultar otras formas de vida que históricamente han subvertido el orden social instituido. Son concepciones y formas de vida otras, que interpelan lo social desde los valores y principios que la cultura hegemónica pretende imponer a partir de la implementación de distintas estrategias civilizatorias, tanto del orden civil como militar. Son filosofías y formas de vida que el discurso hegemónico de lo social intenta avasallar, engullir y borrar con el propósito de inhabilitar sus voces, saberes, cuerpos y seres, al considerárseles como entidades no sociales.

En fin, seres invisibilizados que resisten y re-existen frente al discurso colonial y al modelo social hegemónico, a través de la visibilización de otros mundos posibles y modos de vida que están ligados a relaciones basadas en la reciprocidad, la solidaridad, la prodigalidad y la relacionalidad para el buen vivir, el vivir bien o el vivir sabroso.

Es desde los anteriores referentes que pretendemos plantear la discusión en torno a lo social en donde Trabajo Social, como (In)disciplina, busca no perder de vista el dinamismo de este concepto, con el objetivo de comprenderlo en su amplia complejidad, por tener como basamento la construcción de las relaciones e interacciones sociales entre los seres humanos y, por supuesto, las estructuras sociales que las regulan.

La discusión de lo social en Trabajo Social

Partiendo de que es en el ámbito de lo social en el que se construyen los escenarios de intervención profesional de Trabajo Social, es histórica la dificultad que se ha tenido para establecer el vínculo entre la naturaleza de la intervención social que realizamos como profesionales de *lo social*, con la mediación teórica que debe existir frente al contexto en el que actuamos. Lo social por sí solo no resulta problemático, este hecho ocurre cuando el profesional se cuestiona respecto a lo socialmente establecido, interroga las

formas de relación presentes entre los diversos actores que se configuran como tales en un contexto particular y, por tanto, los modos en los cuales se edifican relaciones de poder entre ellos, incluyendo al profesional de *lo social*.

Históricamente en Trabajo Social ha habido una tensión por el hecho de que su esencia se construye en la práctica, es decir, se devela mediante el estudio del contexto y de la red de relaciones e interacciones tejidas entre las personas, lo que hace que su particularidad se derive de un proceso de investigación *in situ*, la cual fundamenta la acción profesional.

En el anterior sentido, en la configuración del objeto del Trabajo Social se presenta dicha tensión la cual conlleva, en sí misma, a tensiones asociadas con la relación Sujeto-Objeto y Sujeto-Sujeto. Éstas están dadas por la permanente mediación que se establece con las instituciones públicas o privadas, los sujetos de la intervención y el sujeto profesional de *lo social*. En este marco de comprensión existe una “racionalidad burocrática” de *lo social* que conlleva, con mucha frecuencia, a confrontaciones y dilemas éticos del profesional por las actividades realizadas con las diferentes personas que participan o se sujetan a un proceso social determinado. Ello está dado por las relaciones de poder establecidas en el campo institucional de *lo social*, partiendo de los diversos intereses que los grupos vinculados representan en dichas relaciones de poder.

La tensión anterior implica obstáculos institucionales para el desarrollo de los objetivos profesionales, hecho que trunca las posibilidades de impactar *lo social* mediante la intervención, sobre el entendido ético de que buscamos la construcción de procesos sociales autónomos, relaciones sociales fortalecidas, cooperativas y solidarias para la transformación social. Desde este horizonte, tendríamos que indagar por los alcances reales del ejercicio profesional y de sus limitaciones en el marco del patrón de poder mundial que le impregna a la profesión una funcionalidad burocrática en términos de *lo socialmente* establecido y de la cual es difícil desprenderse.

A lo anterior, se le suma el control burocrático de las acciones estatales llevadas a cabo en los territorios, como una práctica inconveniente para cumplir con las metas profesionales de transformación de *lo social*. Control que se ve reflejado, entre diferentes aspectos, por la focalización de las políticas de *lo social*, el corto tiempo para el cumplimiento de las metas y la escasez de recursos para llevar a cabo las acciones definidas.

Con base en las anteriores consideraciones, resulta pertinente interpelar lo social desde una ética intercultural y decolonial que permita problematizar la participación realizada como profesionales en dichos procesos sociales, dadas las condiciones institucionales ya descritas. En este sentido cobra importancia el diálogo con Aguayo (2006), cuando señala que el compromiso fundamental de los profesionales del mundo social “no es el que nos liga a la burocracia, a los medios, a las estadísticas e instrumentos, sino a las personas reales, concretas, con rostro, cuya dignidad es la que otorga sentido a la actividad profesional”.

Ahora bien, es importante entender que lo social, como concepto desde el cual se construye la reflexión y práctica de la profesión moderna de Trabajo Social, no sólo es el adjetivo de sustantivación de la labor que realizamos como profesionales sino, también, es el verbo preeminente que configura las condiciones del deber ser de las interacciones humanas en el contexto de la sociedad moderna. En tal sentido afirmamos, desde la perspectiva decolonial, que las representaciones de lo social se encuentran asociadas a la particular manera de concebir que tiene Occidente frente a las formas de relacionamiento social, naturalizadas como claras expresiones de la presencia o búsqueda de la modernidad y, por ende, de la colonialidad que dicha modernidad oculta bajo las diversas estrategias de regulación y control social que tienen las instituciones sociales.

Desde otro lugar de la reflexión, consideramos relevante la interpelación que realizamos a la perspectiva del Trabajo Social crítico latinoamericano por la reducción establecida al debate de lo social a partir de la mencionada Cuestión Social, entendida, en breve, como las condiciones materiales de desigualdad generadas por la contradicción entre capital-trabajo en el marco del sistema capitalista.

Ubicándonos en la perspectiva del Trabajo Social intercultural y decolonial, creemos importante establecer una lectura de la realidad social y los seres que la construyen más allá de la tensión entre capital-trabajo, que, si bien no la desconocemos y además la tenemos en cuenta, es preciso complementarla con otras condiciones, íntimamente ligadas, que la perspectiva marxista no las integra al complejo análisis de lo social como lo es el racismo, el patriarcalismo y el antropocentrismo, entre otras cuestiones que se expresan de manera cotidiana en los comportamientos hegemónicos de lo social que afectan el buen vivir de las personas y la preservación de la vida misma.

Dado lo anterior, lo social comprende tanto las formas de relación normalizadas y formalizadas en la sociedad como las interacciones cotidianas que construyen los sujetos, incluyendo las diversas respuestas que éstos llevan a cabo para interpelar lo socialmente aceptado, mediante procesos organizativos de protesta y de resistencia que buscan subvertir lo establecido, bajo el reconocimiento de las afectaciones que tales relaciones normadas pueden acarrear a otros modos de vida presentes en la sociedad. En tal sentido, un reto importante para Trabajo Social, según Gómez y Patiño (2018), es “cuestionar e interpelar los discursos hegemónicos, etnocéntricos, heteronormativos, homofóbicos y xenofóbicos que han subalternizado y deslegitimado otras formas de construir conocimiento y hacer la vida social”.

Desde el punto de vista del cuidado de los sujetos con los cuales adelantamos procesos sociales, la perspectiva del Trabajo Social intercultural y decolonial entiende lo social, partiendo de la mirada contrahegemónica que previamente hemos caracterizado. En ese contexto ubicamos el movimiento societal, las formas sociales abigarradas y la heterogeneidad histórico estructural, como categorías de análisis que dan cuenta de aquellos modos de vida y seres humanos que juegan un rol de insurgencia ante las dinámicas de opresión, homogenización, deshumanización e invisibilización, gestadas desde el proyecto moderno/colonial.

Modos o formas de vida que tienen, en la actualidad, un rol protagónico en la exigencia y defensa de sus territorios, así como en la participación para la construcción de políticas, acciones afirmativas y programas sociales que redunden en el respeto de sus particulares condiciones de vida. No obstante, advertimos que sin desestimar dichas políticas “nos encontramos frente a la persistencia de un orden social en el que permanentemente se ratifican las subjetividades deficitarias, subalternizadas y colonizadas” (Gómez y Patiño, 2018).

Para ir concluyendo este apartado, lo social, en la perspectiva del Trabajo Social intercultural y decolonial, debe ser transfigurado como una expresión pluralizada de las disidencias ontológicas, epistemológicas, políticas, culturales, económicas y territoriales que tensionan el modelo social dominante. Por lo anterior, es necesario revisar las bases epistemológicas y ontológicas que han sustentado el Trabajo Social, para superar el modelo social basado en la modernidad con sus correlatos discursivos de la civilización, el progreso y el desarrollo.

Proyecciones éticas hacia un Trabajo Social intercultural y decolonial

Para finalizar esta reflexión, teniendo en cuenta todo el panorama que previamente hemos presentado, nos queda la tarea de acotar algunos horizontes éticos, los cuales se puedan convertir en rutas de trabajo para ir configurando un Trabajo Social intercultural y decolonial. Para iniciar es clave entender la dimensión intercultural que debe atender Trabajo Social de la cual aún no hemos hecho referencia en el trabajo, por lo menos de manera directa.

Hemos señalado que Trabajo Social, como profesión, gira en torno a una ética que aboga por la construcción de una condición humana digna. Sin embargo, partimos de que esta intervención sobre la realidad social se encuentra condicionada por un patrón de poder mundial que naturaliza ideales de vida social, profundamente arraigados a un modelo hegemónico que busca normalizar conductas y formas de vida consideradas socialmente aceptables. Desde una mirada crítica al Trabajo Social hegemónico, podemos afirmar que éste hace eco a dicho modelo y, por lo tanto, queda atrapado como mero reproductor de lo socialmente establecido y aceptado.

Ahora bien, cuando Trabajo Social se ubica al lado de los grupos y comunidades que se encuentran al margen de estos ideales hegemónicos de la vida social, éste se erige como un mediador que cuestiona el modelo social hegemónico, promoviendo discursos y prácticas profesionales que permitan acercarnos a comprender, respetar y aprender de la diversidad de modos de vida que se han configurado en formas societales de existencia, es decir, en otras expresiones de vida que interpelan, directa o indirectamente, el modelo social hegemónico, fielmente representado por los ideales modernos de la cultura occidental.

Es este el camino central que recorre el *Trabajo Social intercultural*, entendido como una corriente crítica desde América Latina y el Caribe, que comprende la necesidad de reconocer y aprender de otros modos de vida, diferentes al socialmente establecido, identificando y visibilizando las materialidades y subjetividades que se construyen ampliamente en la cotidianidad, pero que son acusadas como formas de vida atrasadas, incivilizadas, a-normalizadas si se quiere, subdesarrolladas, premodernas, o socialmente no aceptadas. Dicho de otro modo, sistemas de vida que no han alcanzado la modernidad y que deben ser redimidas a través de todo

el aparataje institucional y burocrático con el que dispone el modelo social hegemónico.

Partiendo de la idea que las valoraciones y premisas éticas anteceden, crean y orientan la intervención profesional, es importante que quienes actúan desde la conciencia sobre la cultura propia y la del otro, tengan en cuenta que la intervención es un acto ético que implica, ante todo, una experiencia que permite asumir responsabilidad frente a opciones y acciones, así como también frente a la forma cómo utiliza el poder que la sociedad y las instituciones ponen en sus manos para intervenir crítica y reflexivamente, frente a la intencionalidad que expresa el modelo social hegemónico hacia los otros heterogéneos, diferenciados, excluidos, pobres, deficitarios, entre otros nombres que adquieren aquellas formas de vida que se supone aún no han alcanzado las características de lo socialmente establecido y/o aceptado.

Teniendo en cuenta lo que se viene diciendo en este apartado, el Trabajo Social intercultural invita a de(s)colonizar-nos para subvertir las lógicas instituidas en los espacios de ejercicio profesional que racializan, inferiorizan y estigmatizan las maneras otras de ser, de hacer, de trabajar, de entender la política, la economía, la fiesta, la vida y la muerte. Así mismo, nos invita a desnaturalizar las lógicas aprendidas de nuestro propio ejercicio profesional, de la formación conceptual y metodológica adquirida, de las técnicas de intervención y de las formas de escritura estandarizadas.

El Trabajo Social intercultural y decolonial nos estimula a establecer diálogos, partiendo de una relación simétrica y equitativa, que respete subjetividades, territorios, cuerpos y poderes disidentes con lo socialmente establecido. En este sentido, nos llama a abrirnos al aprendizaje de las materialidades y subjetividades que tienen aquellas otras formas de vida, ubicadas como expresiones disidentes de la matriz civilizatoria occidental que pretende universalizar la pluriversalidad que las contiene.

En suma, el Trabajo Social intercultural y decolonial nos anima a construir otras identidades profesionales que increpan el patrón de poder mundial para re-pensar/nos y re-inventar/nos como profesión, como sociedad y como parte de un proyecto ético de liberación para el vivir bien.

Referencias bibliográficas

- Aguayo, C. (2006). *Las profesiones modernas: dilemas del conocimiento y del poder*. Santiago de Chile: Universidad Tecnológica Metropolitana.
- Gómez, E. y Patiño, M. (2018). Decolonialidad en lo social. Apuntes desde Trabajo Social. *ConCienciaSocial* 2(3). Revista digital de Trabajo Social.
- Meschini, P. y Porta L. (2017). Introducción colección Indisciplina-s. En Meschini, P. y Hermida, M. E. (Comp.). *Trabajo Social y descolonialidad. Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social*. Mar del Plata, Argentina: Editorial de la Universidad Nacional Mar del Plata.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research* 6(2), 342-388.
- Quijano, A. (2006). Don Quijote y los molinos de viento en América Latina. *Pasos* (127).
- Tapia, L. (2008). Movimientos sociales, movimientos societales y los no lugares de la política. *Política salvaje*. La Paz: Clacso/Muela del Diablo/Comuna.
- Zavaleta, R. (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI Editores.

Cuestiones éticas interculturales y decoloniales de Trabajo Social

Esperanza Gómez Hernández¹

Resumen

Este texto aporta en la reflexión ética de Trabajo Social desde la perspectiva intercultural y decolonial. Surge de la investigación acerca de las versiones de lo humano y lo social en la que participan profesionales, docentes, estudiantes de Trabajo Social y personas diversas de distintas regiones de Antioquia, Colombia. También de los aprendizajes obtenidos en encuentros académicos con colegas de Colombia, Latinoamérica, el Caribe y otras latitudes, así como de la lectura de intelectuales que en conjunto convergen en el pensamiento crítico decolonial². A partir de versiones de interculturalidad y decolonialidad explícitas, implícitas y latentes, se identifican asuntos claves para interculturalizar y de(s)colonizar la ética moderna. Éstos, a su vez, son importantes para resignificar algunas dimensiones éticas del Trabajo Social latinoamericano y caribeño.

Palabras clave: ética intercultural, decolonialidad y Trabajo Social.

Introducción

En perspectiva intercultural y decolonial, esta reflexión ética se sitúa desde los entramados de relacionamiento en que trabajadores y trabajadoras sociales están vinculados, sean personas, eventos e instituciones que en

1 Trabajadora Social, profesora del Departamento de Trabajo Social de la Universidad de Antioquia. Grupo de Investigación en Estudios interculturales y decoloniales. Correo electrónico: rubyesperanza@gmail.com y decolonialeintercultural@gmail.com

2 La investigación se denomina Trabajo Social intercultural y decolonial: versiones de lo humano y lo social desde la investigación, la docencia y el ejercicio profesional con diversidades sociales en Antioquia. La red de Trabajo Social intercultural y decolonial está conformada por profesores, investigadores y estudiantes de las universidades de Caldas, Quindío, La Salle y Javeriana de Bogotá. También la red internacional conformada por Costa Rica, Colombia, Cuba, Alemania, India y Lituania.

conjunto sustentan la gestión profesional y disciplinar como parte de las Ciencias Sociales. Hablar de la ética y lo ético, es una oportunidad para que la experiencia y las ideas permitan transitar por otros horizontes a los establecidos. También para que el ethos del Trabajo Social sea controvertido en relación con los retos que plantea asumir el mundo, la sociedad y los seres humanos desde otras perspectivas diversas e interculturales.

Las posibilidades de investigar, conversar, conocer y debatir con personas cuya lucha por la diversidad define su propia existencia, se complementa desde los diálogos sostenidos con otrxs colegas que desde su quehacer académico y profesional advierten sobre la necesidad de explorar otros aprendizajes que interpelan la formación disciplinar. En este acontecer, surgen muchas preguntas relacionadas con lo ético, entre las cuales destaco tres que constituyen los apartados de este escrito en perspectiva intercultural y decolonial. El primer apartado corresponde a la pregunta ¿cuáles son los asuntos éticos que transitan en las versiones de interculturalidad y decolonialidad que de manera explícita, implícita o latente surgen en los diálogos con personas diversas y colegas vinculados en el trabajo en red? El segundo, se pregunta ¿en qué forma estas cuestiones éticas inciden en la reflexión de la ética misma? Y, finalmente, ¿en qué contribuyen a resignificar lo ético del Trabajo Social?

No es una tarea fácil y además es de largo plazo, pero sí se espera que este texto motive su continuidad en los debates de Trabajo Social y las demás Ciencias Sociales. Cabe decir que ningún tratado ético ha sido ni será suficiente para direccionar ni definir el deber ser de una disciplina; no obstante, es importante persistir en la necesidad de saber cómo mejorar nuestro compromiso con el cuidado de la vida, de nuestra propia vida y de quienes nos la comparten con entera confianza, en los distintos campos de actuación e intervención de Trabajo Social.

1. Cuestiones éticas en versiones de interculturalidad y decolonialidad

La ética es un legado europeo que desde la antigüedad se ha preguntado por la mejor manera de vivir, partiendo de la idea que los colectivos humanos crean principios o parámetros sobre los cuales establecen sus relaciones y la propia construcción de sus sentidos de vida. Dichos sentidos se apropian socialmente al considerarles valores autorizados que pautan o guían las

creencias sobre lo que es correcto o incorrecto. En su conjunto, constituyen todo un compendio de valores morales normativos que actúan sobre la conducta y, en su momento, son objeto tanto de reconocimiento como de sanción.

La cotidianidad está llena de eventos éticos y de una u otra forma siempre hay un nivel de conciencia sobre lo que constituyen nuestros valores. La eticidad, como lo menciona Salas (2006), no es solamente un asunto de discurso o concepto, sino que también alude a los contextos de su uso para justificar las normas, es decir, contempla una actividad hermenéutica y una actividad pragmática. En tal sentido, no es puramente el sentido lógico racional de la ética lo que debe preocuparnos en perspectiva intercultural, sino cómo ésta actúa al interior de las culturas para configurar versiones de mundo y de coexistencia, y cuál es la apertura para interactuar con otras versiones o visiones de mundo.

Es pertinente decir que las versiones son formas particulares de referirse a un hecho o a un suceso, y no necesariamente implican un concepto elaborado sino los referentes de significado y practicidad que encajan. La interculturalidad simplemente se vive como relaciones entre quienes comparten un territorio, ya sea de manera furtiva o definitiva, en el que la vida se activa a través de las relaciones que se establecen. Con lo que acontece en la cotidianidad, se van configurando referentes de ese encuentro, que relacionan lo intercultural con la colonización de los territorios, porque éste adquiere una connotación eminentemente política en sus modos de concepción, apropiación, significación y uso (Machado, 2015). Como resultado, la interculturalidad no será posible sin la descolonialidad y esto conlleva un desprendimiento de la matriz colonial en todas sus dimensiones. Por eso, es menester situar la discusión ética desde los contextos discursivos y prácticos que la generan³.

Cuando se pregunta por la interculturalidad, inmediatamente sale a relucir las características de quienes viven en esos pueblos, ciudades y veredas, de los (des)encuentros culturales que podemos identificar en los procesos históricos de poblamiento que se han presentado y de las continuidades y rupturas en las herencias ancestrales que podemos identificar en dichos territorios. Igualmente, cuando en su decir insisten en conservar sus modos de vida que hoy ven diferentes frente a quienes se han ido asentando en

3 No se incorporan expresiones textuales, ni se mencionan los hablantes. Éstos harán parte del informe de investigación que será entregado próximamente. En este escrito son elementos sustanciales que motivan a la reflexión ética.

los territorios luego de la migración, o por el desplazamiento forzado, se encuentra que la versión o idea de interculturalidad es el resultado de la configuración histórica del territorio y cómo se ha vivido ahí. Temporalidades históricas que se entrecruzan simultáneamente y pocas veces se es consciente de lo marcados que están los discursos por el territorio en que nacimos, pues sencillamente se ha crecido en éstos.

Por tanto, los territorios con sus geografías son marcados por la cultura como fuente identitaria, de contradicciones y de luchas sociales. La cultura nos habita paradójicamente por las territorialidades que se entrecruzan. Historias milenarias emergen cuando se habla de la región, el país, la ciudad, el pueblo en que se vive. Cuando se advierte que se es hija cultural de los celtas, o se siente orgullo por el pensamiento de Mahatma Gandhi, o que se ha sido presa de gobiernos dictatoriales, etc., se muestra que la cultura no solamente refiere a las tradiciones, las costumbres y los símbolos, sino que la cultura también es dolorosa cuando se viven las guerras, los conflictos y las violencias que también constituyen la huella cultural. Se sabe que muchos de los valores hacen parte de la larga historia de la evangelización, o que la vocación económica ha marcado los valores frente al dinero, la familia, el estatus, etc., mas casi siempre, los valores simplemente suelen darse por válidos y se proyectan como necesarios para mediar durante el encuentro intercultural entre los mismos y los diferentes porque la interculturalidad es ineludible en el mundo moderno.

Al hablar de interculturalidad se suele mencionar frecuentemente la vida, cuando se dice que en medio de las dificultades atravesadas lo importante es su conservación. En tanto se reclama el derecho más allá de la existencia biológica. Porque está por todas partes y todavía se pueden maravillar, pero notan que cada vez es más escasa. Así mismo, la relevancia del río, de las montañas, de las aves, del sol, la lluvia, van juntas con el placer de vivir cuando se puede comer, respirar, disfrutar de la caminata, de la vista, de la pesca con los abuelos. Vida que se tenía anteriormente porque se ha perdido por haber sido desterrado de la tierra. Vida, porque, aun así, florece por doquier y constituye la posibilidad de conservar las raíces culturales y la vida comunitaria. Aparece en peligro cuando el capitalismo arrasa los territorios. Pero también, cuando los actores armados signan de dolor el territorio con su intolerancia. La vida se arriesga al ponerla en manos de otros cuando la institucionalidad educativa, religiosa, política y económica, define los términos del encuentro intercultural en medio de luchas de poder frente a cuál ha de ser el sentido de la vida territorial. Siendo así, la interculturalidad es una práctica que siempre ha existido, sólo que poco se reflexiona, se

vive solamente cuando hay que compartir el mismo espacio, aceptar al otro diferente o sentirse obligado a vivir con otros.

A más de la referencia al territorio, sus geografías y la vida, suele referirse a la colonización; es tema frecuente por las huellas no sólo en las geografías y la diversificación de las poblaciones, sino en la naturaleza, los cuerpos, el género y en las instituciones educativas, políticas y culturales que moldean el acontecer humano y social. La colonización en pasado y presente crea posturas frente al vivir en los territorios, casi siempre signadas por la clasificación social y la diferencia colonial (Mignolo, 2000), en la que han transcurrido sus vidas.

Para quienes la colonización ha sido incesante en sus territorios, el vivir en zonas de explotación de riquezas le confina a una existencia adaptativa a la movilidad del capital. Constituir familia, vivir en comunidad es una hazaña, porque la guerra, el conflicto armado, el desplazamiento forzado y el cubrimiento de las necesidades propias del mundo moderno, como el empleo, la educación, la salubridad y hasta el descanso, aceleran su partida hacia zonas urbanas, donde se depende de la institucionalidad pública y privada para sobrevivir. Paradójicamente en estos escenarios, la diversidad se hace notoria y el peso de la normalización aguza constantemente. Las instituciones intentan ajustarse a las reivindicaciones de los colectivos diversos, pero el ideal del deber ser como humano en la sociedad moderna crea, a su vez, la necesidad de modernizar y civilizar al otro.

Ante esto, puede pasar que se resistan, no porque busquen una ruptura total con todo lo que ofrece el mundo moderno, sino porque en ese ímpetu, se sabe que se arrastra con saberes, comunidades, cosmovisiones y seres que no tienen cabida porque son relegados a lo tradicional, lo raro, lo anómalo y, por lo tanto, a lo condenable. Se resiste a que se continúen muriendo las lenguas originarias, que la naturaleza sea objeto de explotación y muerte mas no de vida y curación. A que los cuerpos sean moldeados a los caprichos de la moda y la estética colonizada. A las brechas generacionales creadas artificialmente, en las que los viejos no tienen nada que aportar. A la impotencia de sentirse inútil para cuidar de otros seres humanos porque la institucionalidad ayuda pero, a su vez, despoja de poder y saber, en consecuencia, quita posibilidades para la ayuda mutua.

Aunque también se opta por la adaptabilidad, los vínculos con la naturaleza, sentirla, saber sus ritmos, acoplarse a ellos, cesan o se disimulan. El silencio de la diversidad predomina, se oculta y se invisibiliza. Es mejor no exponerse a morir física o socialmente. Es el cubrimiento de las necesidades

básicas lo que termina ocupando el tiempo de las organizaciones y de las instituciones del Estado. Las diversidades continúan nominalmente, pero sus énfasis son el cubrimiento de esas mismas necesidades y de la misma forma. El despliegue de la diversidad se hace según los dictámenes modernos sólo hay lugar para la diversidad institucionalizada⁴.

Como resultado, es la condición subalterna lo que permite la continuidad de la existencia. El reclamo por lo básico es lo predominante y el mantenimiento del *statu quo* es lo dominante. Entonces la colonialidad del poder sobre el territorio, los cuerpos, los saberes y la naturaleza se va interiorizando y se naturaliza como único camino de vida. Como no ha de ser así si el cercamiento de grupos económicos, de actores armados, de discursos salvacionistas, ante las dificultades crecientes para tener agua, comida, vivienda, estar sano y vivir plenamente la comunidad son los que predominan. Este confinamiento se vuelve real y con el tiempo se olvidan, se ocultan o se marginan los saberes, las solidaridades, y queda sólo la familia, la comunidad o la acción institucional como instrumento para el bienestar individual.

Para quienes la colonización hace parte de su ser cultural, ésta se interpreta como una práctica del pasado. Pero ¿es acaso un pasado lejano? Por ejemplo, la colonización de África apenas cesó en la segunda mitad del siglo pasado. Lo que les preocupa no es tanto el avance colonialista del capitalismo sino cómo regular las diversidades anómalas o pobres en los territorios que cubre su expansión. Quienes viven en los países colonizadores o son parte de las élites privilegiadas no se preguntan de dónde provienen sus comodidades. ¿Cómo podrán cuestionar su institucionalidad educativa, religiosa y política, si hace parte de su historia como civilización expansiva? Poco reflexionan quienes han sido privilegiados por la diferencia colonial, que los bienestares que gozan en sus territorios han sido resultado, más que de su propia creatividad, ciudadanía e inteligencia, del saqueo y despojo de otros territorios y de otorgarse el derecho de aceptar algunas diversidades, aquéllas que no atentan contra su poder.

En efecto, la interculturalidad sin la crítica de los valores que sustentan las culturas puede conducir a que se la encapsule y se le limite a intercambios culturales, sin que toquen sus propias tradiciones porque están basadas en una falsa universalidad (Fornet, 2009). Si el universo que domina es uno

4 El Estado, las organizaciones sociales no gubernamentales, los organismos de cooperación y cada cooperante, se hacen a una idea de lo que necesitan las personas y colectivos diversos y los programas son directriz o mandato al cual hay que ajustarse.

solo, no existen otros mundos posibles, son solamente culturas diferentes que se mueven entre el avance y el atraso. La colonialidad, entonces, no es únicamente un problema de los colonizados. Quienes desde su poder colonial creen saber lo que se debe conservar y desarrollar para beneficio de la economía y la civilización occidental, ignoran el sufrimiento de la opresión colonial. Desde el lugar del privilegiado es imposible comprender la huella que la colonización deja a su paso. Tampoco se dispondrán a asumir las deudas históricas con los pueblos esclavizados. La ayuda y su matiz cristiano son la excusa para seguir expandiendo sus prácticas coloniales en el mundo. Una ayuda que los subalternos y quienes devotan en el colonialismo interno disfrutan mientras los pueblos, comunidades y colectivos que luchan por existir, padecen.

Precisamente, por eso es necesario analizar ese nexo entre interculturalidad y colonialidad (Estermann, 2014), porque continúa en sus prácticas violentas y sutiles, puesto que, aun en ausencia física de colonizadores, se toma posesión de los territorios de otros, sus fuentes de vida incluidos los seres humanos y se les moldea a través de aparatos cognitivos, religiosos, políticos, éticos y económicos. El problema suele aparecer como todo aquello que obstaculiza el progreso; por eso quienes son sus mayores usufructuarios aparecen como salvadores porque ofrecen la vida moderna a plenitud. La colonialidad permanece porque la modernidad en su faceta colonial triunfa todos los días ante quienes padecen la pobreza material y cultural, la desigualdad, el sufrimiento y los dolores vividos (antiguos y nuevos). Así, la modernidad se vuelve salvación para quienes transforman su vida en una lucha diaria por los mínimos para poder vivir, no perecer y poder ser, aunque sea en forma limitada y restringida.

¿Qué sentido tiene entonces la interculturalidad sin descolonizarse?

Descolonizarse es lo más sospechoso porque inmediatamente pareciese significar volver a prácticas del pasado que están superadas (cocinar con leña, largos caminos por andar, déficit de servicios públicos, etc.) como si no se supiera que cada pueblo, cada cultura, cada civilización construye sus propios cambios. La interculturalidad requiere evidenciar el cercamiento del desarrollo, del empobrecimiento causado por la expansión del capital y lo fugaz de los bienestar modernos. ¿Será acaso volver a la comunidad? Cuál comunidad si ésta escasamente sobrevive. Mas para quienes saben que los

legados ancestrales son mucho más que lo visible actualmente, son posibles otras alternativas para que la interculturalidad cambie de sentido.

Cuando se dice que las personas diversas están dispuestas a relacionarse con otras personas diversas en aras de plantear proyectos de vida y de sociedad, está cercana la interculturalidad con la decolonialidad. Justamente porque la interculturalidad siempre está a prueba (Fornet, 2006), para nada es una fórmula y si se aceptase la diversidad como riqueza, serían muchas las alternativas para soñar y construir mundos posibles para la vida, no de cualquier manera, sino con procesos de mayor alcance; para que la justicia no sea un privilegio burgués o mafioso y el buen-vivir permita conectarnos nuevamente con la tierra y el universo como parte de éste, con responsabilidad por su cuidado.

Siendo así, el desprendimiento de la colonialidad (Mignolo, 2007) se expresa en luchas incesantes que, desde experiencias pequeñas, redes sociales, organizaciones y prácticas cotidianas, se posicionan rebeldías para trasgredir, valorizar formas de ser otras, lenguajes otros, modos de vida otros, prácticas ancestrales y contemporáneas que han existido milenariamente y pueden ser revitalizadas para regenerar la vida, la cultura y defender el territorio. Lo cual requiere considerar que la economía no es esencial ni naturalmente capitalista, que las sociedades no son lógicamente liberales y el Estado no es el único modelo de regular lo social (Escobar, 2012). Su finalidad no es reemplazar el capitalismo y el mundo moderno, pero crean fisuras y grietas (Walsh, 2017). Son llamados urgentes a la reconexión umbilical con la tierra, a la simpleza de la vida, fetichada por los objetos y las estéticas colonizantes ocultas en la modernidad.

Descolonialidad es posicionarse ante la historia vivida en los territorios, los actos de violencia, las reivindicaciones logradas, ser conscientes de la diferencia colonial. Es necesario abogar por modos de vida menos dañinos con los humanos y en armonía con la naturaleza, porque es preciso confrontar el patriarcalismo, el machismo, la xenofobia, el racismo, aunados a la condición de clase, dentro de nuestras propias diversidades y prácticas culturales. Descolonizarse es el acto de conciencia sobre los valores culturales creados en el mundo moderno, gracias al imperativo burgués que se esconde en la evolución humana, la secularización de la razón y el desarrollo social. Se trata de persistir por proyectos de largo plazo en los que el territorio, la naturaleza, los seres humanos y los seres vivos en general, no sean más instrumento para justificar la desigualdad social, la inferiorización

racial, la desacralización de la naturaleza y la objetivación de los seres humanos para fines mezquinos.

A partir de lo anterior, se destacan asuntos que deben conducir a reflexiones éticas interculturales que avizoren la descolonialidad como esperanza y proyecto de transformación y liberación personal y social. En primer término, las múltiples violencias que son ejercidas en los territorios para capitalizar sus riquezas naturales, los seres humanos y sus entramados de vida, justificados en la modernidad, la modernización y el desarrollo. En segundo término, la permanencia de valores culturales que se afianzan en posturas universalistas provenientes de bases liberales, religiosas y seculares, las cuales, a la larga, naturalizan y validan el orden social existente. En tercer lugar, la prevalencia de la idea del ser humano como especie biológica y superior culturalmente al mundo que le rodea. Así, la diversidad que se constituye en una gran riqueza cultural, social y política, corre el riesgo de crecer presa de los moldes estrechos provocados por la clasificación colonial y por los parámetros de la institucionalidad que la reconoce. Derivado de esta última cuestión, preocupa advertir procesos de liberación en una estructura social como expresión naturalizada de una jerarquía clasista, racial y de género.

2. La necesidad de interculturalizar y de(s)colonizar la ética

Interculturalizar y decolonizar la ética no es para nada desconocer el legado constituido. Como sociedades colonializadas heredamos los principios y valores modernos con su misma historicidad. Surgieron desde su ethos cultural propio europeo y se han expandido universalmente como doctrina sobre lo que es el bien, el mal, el placer, las virtudes, el deber, etc. Han constituido los aprendizajes sobre la ética, han sido asumidos, reinterpretados y ajustados como dictamen para los comportamientos humanos en los pueblos y naciones, aún después de la descolonización. Han sido importantes para definir la felicidad y la tranquilidad, la libertad moral y la auto regulación que deben acompañar el ser y hacerse humano. Son parte de la transformación europea que consolidó la modernidad en ruptura permanente con lo tradicional-antiguo y dio paso a lo moderno-deseable. Por eso la reflexividad, la secularidad de la razón, el desanclaje, la división de poderes, la seguridad y la autonomía, entre tantos otros valores, condujeron a cimentar y validar instituciones como el sistema político basado en el Estado que le rodea.

Es necesario preguntarse si la ética ha advertido lo suficiente sobre la destrucción planetaria, o la implicación de vivir con las culturas diversas de los territorios, cambiar las herencias culturales que nos impiden vivir juntos, y para superar las jerarquías y asimetrías que limitan el que todos vivamos bien. Es un momento necesario para atender distintos llamados que se han venido haciendo y a los cuales no se les ha dado su merecida importancia.

La pertinencia del mundo tal como lo vivimos

Con el colonialismo, las geografías del mundo se extendieron tanto como el occidentalismo cultural; quiere decir, que los elementos culturales grecorromanos instalados desde la antigüedad continúan, se redefinen, pero son dominantes para decidir cómo debe ser la política, la economía, el lenguaje, el conocimiento, la ciencia, la religión y el relacionamiento entre humanos y con la naturaleza, constituyéndose así en un patrón civilizatorio que, aún en crisis, sigue validándose e insta a los pueblos colonizados, a depender del acontecer europeo o norteamericano, porque son el modelo planetario a seguir.

Gracias a este patrón civilizatorio occidental que se mundializa, continúa la jerarquía entre países desarrollados, subdesarrollados y otros con la esperanza de llegar a ser porque están en vía de. Con la colonización, la colonialidad y el colonialismo interno (Torres, 2014), el capitalismo pervive como modelo económico y continúa arrasando el planeta ahondando en las desigualdades sociales y el exterminio de la vida. Por otra parte, su modelo de conocimiento crece a costa del extractivismo epistémico (Grosfoguel, 2016) en todo el mundo, aumentando los privilegios de centros satélites en detrimento de las posibilidades de conservación, aumento y creación de conocimiento ajustado a las necesidades de los territorios, acorde a los contextos y con beneficios para la protección de la salud y de la vida. Sus privilegios sociales logrados parecen afianzar el derecho para cerrar las fronteras a los inmigrantes que huyen de los problemas creados por la colonización como fenómeno expansivo en el mundo (Wabgou, 2012). Los inmigrantes constituyen el espejo de lo que no quieren ver, la realidad que crearon y en la que continúan, porque no van a asumir la deuda histórica. Un modelo político engañoso que fomenta la violencia, las dictaduras, la guerra, para luego esconderse en la democracia como pretexto para seguir expandiendo el poder político de las potencias económicas. Estamos ante

una sin salida histórica con este patrón civilizatorio que se funda en la guerra, la muerte, el sometimiento, la violación, la extracción y el saqueo.

Asumir la ética intercultural es denunciar las múltiples violencias que se ejercen para hacer valer la colonialidad del poder en los territorios sometidos a los emporios económicos. El mundo en que vivimos es el de una gran crisis civilizatoria, la cual está acabando no sólo con la tierra sino con el equilibrio cósmico (Lander, 2019). Se debe advertir sobre el juego perverso de someter, empobrecer y victimizar al colonizado empobrecido, para luego ofrecerle ayuda para salvarle. Estas son prácticas coloniales empleadas desde la antigüedad y en la actualidad constituyen el ser colonial. Por ello, es necesario luchar incansablemente por superar esta modernidad forjada por seres ambiciosos y violentos. Feudales y burgueses son lo mismo, porque no basta cambiar el régimen institucional si la mentalidad queda intacta. Mientras hablan y se pavonean con la libertad y la democracia como su mayor aporte a la civilización, actúan con solapamiento frente a los paraísos fiscales, la continuidad de la colonización, el saqueo y la esclavización de millones de seres humanos en América, África y Asia.

Interculturalizar y descolonizar la ética es apostar por el principio biocéntrico que debe estar presente en los espacios cotidianos que habitamos, en la lucha incesante contra la prescindibilidad de la vida sobre la cual se ha basado el capitalismo, el colonialismo, el neocolonialismo y la colonialidad. Desde este principio biocéntrico se cuestionan las lógicas de la guerra, pero también las de la paz (Vásquez, 2016). Las trampas del desarrollo, el progreso y las instituciones que le sostienen. Posicionarnos desde el principio biocéntrico es una urgencia ética como orientador para la construcción del conocimiento y la intervención tanto como para salvaguardar la vida.

Sería necesario entonces, avizorar un horizonte trans-moderno como proyecto liberador del mundo occidentalizado situado “desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinta a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la cultura moderna” (Dussel, 2005). La descolonialidad que ha estado presente desde la colonización, es la urgencia para salir del atrapamiento en un solo discurso, en un solo modelo de vida que colapsa y subsume la diversidad de la vida en todas sus manifestaciones.

La suficiencia de la ética universalista

La crisis civilizatoria, es a su vez el quiebre de la ética que la fundamenta, porque cualquier civilización que pretenda ser única para el mundo, tarde

o temprano incurre en la guerra y la violencia, apoyada por la ética para hacerse valer.

La ética occidental es universalista porque supone que debe versar sobre problemas de humanos que habitan en el mundo. De esta abstracción se desprende la posibilidad de establecer verdades universales. Sobre la idea de que existe un orden natural cuyas leyes pueden ser aplicables a las relaciones entre humanos, se termina encapsulando todo el compendio ético sobre la existencia de un humano en general y un mundo global. Esta ética universalista se vuelve ley aplicable en lo económico, lo religioso, lo social, lo político y lo cultural. Los principios se convierten en normas que, en calidad de deber, son incuestionables. Por eso, el universalismo ético opera sobre la base de ideologías, paradigmas o pensamientos que son totalizados en una sola perspectiva dada como la correcta.

Del compendio ético de la modernidad en sus corrientes materialista, empirista, utilitarista, cívica, deontológica, existencialista y demás, con la tradición grecorromana y el cúmulo de pensadores modernos y contemporáneos como Kant, Hume, Mill, Nietzsche, Rawls, Habermas, Hegel, Scheller, Sartre, Marx, Heidegger, Cortina, Singer, entre otros, se ha generado una validez única e incuestionable al gran relato de la modernidad con argumentos sobre la virtud, los valores, la religión, la autonomía, el deber, la justicia, la comunidad, la responsabilidad, cuestionados y resignificados desde la filosofía ética posmoderna. La ética se sigue pensando en su carácter universalista y por lo tanto colonial, no hay forma de que les interese a estos filósofos, políticos y pensadores contemporáneos lo que piense un Aymara, un congoleño, un africano; no, para nada sufren porque temen perder su lugar de privilegio.

Interculturalizar la ética en este sentido, es abrir la posibilidad para que estos principios, valores, creencias y máximas puedan ser relocalizados, es decir, que su lugar de enunciación sea visible en época, en contexto y en su biografía. Los problemas que atañen a la crisis civilizatoria tienen responsables y la ética colonial debe hacerse consciente por la instauración de códigos tan supremamente abstractos y deslocalizados que han llevado al uso abusivo para fines deplorables. La ética universalista es, la des-responsabilización del privilegiado quien la enuncia como verdad, mientras pueblos perecen en el colonialismo y no les importa.

Ante la crisis civilizatoria que vivimos, se debe pluriversalizar la ética (Grosfoguel, 2008), ningún pueblo está exento de ésta, constituyen otras racionalidades universales mas no universalistas. Por ello, es necesario

abrirse a otros problemas y otros enunciantes a los acostumbrados. Revisar por ejemplo la relación entre la ética y el cuidado de la vida (bioética), la ética y la geopolítica del conocimiento (eurocentrismo), la ética y la corporalidad (corpo-política), la ética y la política en sentido de liberación. Pluralizar o pluriversalizar la ética es la oportunidad para replantear las bases de la ciencia y la tecnología con los impactos que están generando sobre todas las formas de vida. Pluriversalizar la ética es abrir los discursos únicos a la heterogeneidad de universos que en calidad de cosmovisiones existen en el mundo actual como la cosmovisión andina, el pensamiento o filosofía Bantú, el pensamiento árabe e islámico, la filosofía hinduista, para que se confronte el universalismo. Estos universos de sentido han sido invisibilizados históricamente y pueden aportar a los grandes problemas que atravesamos actualmente.

La supremacía de un pensamiento humanista

La cultura occidental es amplia en cuanto a tratados sobre humanismo. En su transcurrir histórico lineal, la búsqueda de explicaciones sobre la esencia de lo humano ha dado pie a tradiciones filosóficas que, desde la cultura grecorromana, la escolástica, hasta su secularización la han enriquecido aún más, con los aportes de la ilustración. Las tendencias humanistas continúan oscilando entre el materialismo, el existencialismo y el cristianismo, entre otras, y el tránsito entre la antigüedad, la era medieval, el renacimiento y la modernidad o la posmodernidad es constante.

De este amplio legado occidental se destaca la importancia de lo humano y lo que ha de acontecer en el camino de su *perfectibilidad*. El humanismo surge de la lucha por la supremacía cultural en procesos de expansión civilizatoria. La herencia grecorromana instaló una supremacía cultural sobre sus vecinos a quienes denominó bárbaros. La ética humanista se funda en esta jerarquización entre el *homo humano* (cultivado, erudito, pulido y afinado) y el *homo barbarus* (rudo, ágrafo, ignorante) el segundo en inferior estado de evolución.

También se heredó la idea de *naturaleza humana* o la esencia misma, sustentada en toda una serie de postulados biológicos, sociológicos, psicológicos, filosóficos y teológicos, entre otros, que, a su vez, han dado lugar a plantearse lo común, lo distintivo y las posibilidades de hacerse a sí mismo como humano desde su propia naturaleza. Esta incesante búsqueda

por la naturaleza humana ha posicionado debates y verdades sobre su conexión con lo divino, sobre si puede ser fija o maleable, de si su esencia es o no sociable, de su naturaleza bondadosa o maligna, etc. Lo importante para destacar es que la cultura occidental separó tres instancias: física (material), humana (ontológico) y sobrenatural (divino) y le otorgó a cada una naturaleza propia, así, se quebró la conexión intrínseca entre éstos y se convirtieron en objetos manipulables.

Tanto así que la secularización del humanismo en el siglo XV no significó necesariamente la culminación del humanismo teológico, más bien, afianzó el *racionalismo* esta vez ilustrado que llevó a situar la fe en el ser humano como centro del mundo, capaz de vivir en libertad, autonomía y dominio de toda naturaleza externa a él. En tal sentido, se estableció desde entonces *la centralidad del hombre* en el mundo como medio para la trascendencia hacia Dios (teocentrismo) y como principio y fin para la buena vida en la tierra (antropocentrismo).

La cuestión para controvertir no es si predomina o no un pensamiento teológico, metafísico o científico, sino la implicación de centrar al ser humano con suprapoderes frente a todo lo que le rodea, lo vivible y lo perceptible y con ello, separar el mundo observable de lo no observable ¿No es acaso la crisis civilizatoria que vivimos la obra maestra de este humanismo?

Más allá de la discusión sobre si es lo espiritual, lo religioso, lo material o lo existencial aquello que rige el comportamiento ético, la preocupación mayor es la ruptura del vínculo entre los seres humanos y el mundo, relegado a externalidad para ser dominada y capitalizada o una fe que reduce la vida en la tierra a lo intrascendente. ¿Cuáles son las consecuencias de este desobligamiento? En palabras de Leyes (2016), son el resultado de las expulsiones y los destierros de los habitantes de sus territorios de origen, como también los cambios en esa matriz simbólica y cultural cuando se pasa por arrancar de la tierra a un grupo poblacional con unas costumbres y arraigos ancestrales, de décadas de construcción y reconfiguración en el territorio. Situación vivida interminablemente en el mundo moderno colonial.

Asumir que el ser humano es simplemente una especie que se rige por la razón, el placer, la felicidad o la búsqueda del paraíso prometido, relega lo territorial a un espacio fuera, como naturaleza que constituye un medio para su desarrollo humano y su bienestar, que dependerá básicamente de la iniciativa individual o colectiva, la capacidad política del Estado y las competencias desarrolladas para insertarse en el mercado capitalista.

Nada más frágil que un ser humano que se asume superior ante la tierra y que pretende bastarse solamente con su racionalidad y olvida su papel de cuidador.

La naturalización de la clasificación social racializada

Toda sociedad trae consigo una forma de organizar a los individuos y a los grupos que la conforman. Tal organización ha dado lugar a teorías de la sociedad para explicarla, comprenderla o básicamente describirla. Ha sido un tema importante porque la lucha por el control de la sociedad es también una puja por establecer ciertas verdades frente a lo que acontece en ésta. La posición que han de ocupar los individuos, las relaciones, las tradiciones, las jerarquías, el control de los medios de sobrevivencia, de los sistemas de producción y reproducción, las posibilidades de movilidad social, el acceso a poderes de distinta índole y, en general, la lucha por hacer prevalecer un determinado orden social, tanto como el cuestionamiento de sus resultados, hacen parte del innumerable cúmulo de asuntos relacionados con los análisis de lo social.

La sociedad moderna suele ser considerada como la forma de organización social más evolucionada históricamente. Tanto Durkheim, como Weber, Parsons, Merton y Marx, no dudaron de que el triunfo de la razón era posible y que los individuos podían ser sujetos de cambio social. Las posibilidades que ofrecía la ciencia y la tecnología, tanto como los anhelos de libertad, han dado por supuesto que la plenitud humana es posible de lograr ahora más que nunca. En su transcurrir, la sociedad moderna con sus avances suponía “la superación de formas anacrónicas de vida; se trataba de un nuevo escalón en la evolución de la sociedad humana frente a la sociedad tradicional” (Daza, 2010), de la cual pretendía diferenciarse sustancialmente, en cuanto a su determinación familiar y consanguínea, vínculos institucionalizados por la herencia y en un orden que suponía tradición y creencia. Por el contrario, la sociedad moderna fue una promesa ética de justicia, sofisticación, secularización y relaciones basadas en el mérito. Nunca como hasta ahora sería posible alcanzar la realización plena humana, el progreso ilimitado, la estabilidad política y la justicia social. La expansión de tal cometido suponía también la superación de la guerra, la activación de la política internacional de la negociación pacífica y la consolidación de todo un sistema de instituciones que marcarían su transformación definitiva hacia la instauración absoluta del pensamiento secular y los principios liberales.

La sociedad moderna continúa floreciendo como sinónimo de civilización porque concreta avances económicos, políticos y culturales. Con el paso del tiempo, este progreso acelerado es visto también como superfluo “en un mundo de objetos que se mueven tan velozmente que pierden su utilidad a cada instante. Vivimos el mundo del instante, de lo transitorio, de una incertidumbre que hace que todo sea desechable por la celeridad de los cambios” (Daza, 2010) de los cuales, no todos se benefician.

La preocupación es por lo que ocurre al interior de este tipo ideal de sociedad. Una cuestión de importancia para los teóricos de la sociedad ha sido la forma de estructuración de ésta en clases, estamentos, estratos, etc., porque, a su vez, parte de los problemas sociales que se originan pueden ser leídos desde allí. La desigualdad social, las prácticas de esclavitud, la exclusión social, la inclusión social, la marginación, entre otros, pueden dar cuenta de los desajustes de la sociedad.

La estructura de la sociedad está directamente relacionada con el orden social que la constituye, en ese sentido, la responsabilidad puede recaer en los hechos sociales que, en perspectiva durkheimiana son exteriores a las conciencias individuales, pero ocurre como una suerte de acción combinada entre distintos participantes, entonces tiene el efecto de instituir unas maneras de obrar “porque la estructura política de una sociedad es sólo la manera en que los diferentes segmentos que la componen se han habituado a vivir” (Durkheim, 2001). Pero también desde el enfoque comprensivo de Weber, puede ser el resultado de la acción individual o colectiva que no sólo posibilita las explicaciones de lo social, sino que da cuenta de la distribución del poder a nivel social, político o económico, para imponer un orden legítimo en el que la competencia, será la base para la estratificación en clases, estamentos o partidos, y hará parte constitutiva de la lucha por la existencia, tanto como de las probabilidades de éxito que se tengan (Duek e Inda, 2006).

La acción así parece ser lo que determina las relaciones sociales y la ordenación de los actores, de acuerdo con un sistema de valores en común, en el que según la contribución al sistema se establecen diferencias en las recompensas. La jerarquía vista así desde el estructural funcionalismo parsoniano no será más que el resultado o estatus obtenido por el mérito individual en el desempeño del rol y de los valores que le configuran dentro de un sistema social, al cual es posible integrarse, pero del que también pueden esperarse sanciones cuando se amenace su estabilidad (Parsons, 1976).

Pero es preciso no quedarse con la descripción sobre cómo funciona la sociedad moderna e intentar justificar la desigualdad social que genera. Quizá, es más importante saber que esa forma de clasificación corresponde a fases particulares históricas del desarrollo de los modos de producción, que por la manera como organizan el trabajo, conllevan a la obtención y distribución de la riqueza social. En perspectiva marxista, con el cambio en los modos de producción, es posible cambiar también las relaciones sociales, puesto que son las luchas antagónicas de clase las que perviven y determinan el tipo de sociedad. De ahí que no sea un centro de atención el individuo o la sociedad misma, sino la representación o personificación de intereses de clase que aparecen a medida que se desarrolla el capitalismo (Cardoso y Brignoli, 1976).

Desde la intención de interculturalizar y descolonizar la ética vale la pena preguntarse ¿qué alcances tiene la ética cuando la sociedad moderna emerge signada por la colonización? Quijano (2014), menciona que con la constitución de América (Latina) el capitalismo se hizo mundial, eurocentrado. La modernidad se instaló tanto como la colonialidad, para ser constitutiva de un patrón de poder desde y a partir del cual, se configuraron identidades sociales (indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos) y referencias geoculturales (América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Occidente y Europa) que, a su vez, fundaron relaciones intersubjetivas destinadas a permitir el desarrollo del capitalismo y la modernidad colonial. El resultado fue y continúa siendo, la instauración de una clasificación social racializada sobre la base de la explotación/dominación del trabajo, el género y la raza.

El trabajo como factor primario de todo poder social en cada una de sus formas históricamente conocidas (esclavitud, salario, servidumbre, pequeña producción mercantil, reciprocidad, etc.), lo cual indica ya de por sí un universo heterogéneo de dominación. Pero el control del poder no proviene solamente del control del trabajo sino de la naturaleza, pero no de ésta en sí, sino de los recursos que provea para el enriquecimiento a través del trabajo.

El género es una invención colonial que fue trasladado como norma de comportamiento sexual y de organización familiar implementada sobre la base de la clasificación racial que otorgaba libertad mayor para los varones, acceso sexual a las mujeres negras e indias, sometimiento de ellas a las mujeres blancas y toda una forma de relacionamiento sobre la base del patriarcalismo heredado de sus cimientos grecorromanos, latinos y bíblicos. División que encuentra su vigencia en la familia burguesa y en las formas hipócritas y encubiertas de prostitución y dominación heteronormativas del ser.

Con la invención del color como referencia biológica, se estableció según Quijano (2014) “eficientes demostraciones históricas del carácter estrictamente mítico-social de la relación entre color y raza”. La raza con un fuerte y marcado poder subjetivo que se materializa en el cuerpo y, por lo tanto, otorga sin más la vía libre para el maltrato, la explotación y el castigo. La raza trascendió de una cuestión biológica a las relaciones de poder entre las gentes que completaron el patrón de poder capitalista mundial, colonial/moderno, eurocentrado (Quijano, 1999).

Como se puede apreciar, la naturalización de esta triada que conforma la clasificación racializada (trabajo, género y raza) es constitutiva de la sociedad moderna, sobre esta base se creó y es lo que preocupa éticamente. Porque imaginemos siquiera cómo se viven los problemas sociales cuando se encuentra en la escala inferior de la sociedad porque el racismo ha sido invisibilizado en la república y supone un reconocimiento de derechos en la democracia, pero deja intacto el estatus social y cultural.

De vital importancia es la incesante lucha histórica *de las diversidades* ancestrales y emergentes, por reeditar las identidades en los territorios y para denunciar el determinismo biológico, la inferiorización racial, la heteronormatividad y la desacralización de la tierra. Signadas por mucho tiempo por la idea equivocada de que es posible delimitar la cultura por ciertos rasgos identitarios, lo cual ocasiona tropiezos en las relaciones puesto que pueden generarse alteridades marcadas por el racismo, la homofobia, la discriminación, etc., ocultas en relaciones de ayuda al otro. Muy poco nos hemos preguntado lo que implica emprender el camino del blanqueamiento, con la confirmación de que sí se es atrasado, sí sus pueblos son tradicionales, sí es la única alternativa vivir en un mundo donde las relaciones sociales están basadas en la subjetividad colonial.

Por eso, es preciso decolonizar la clasificación racializada que ha sido naturalizada en la esfera social. Está de por medio también la necesidad de reflexionar los caminos del esencialismo al que muchas veces se ven abocados los colectivos que luchan por la diversidad, precisamente, por el riesgo de perderla. El esencialismo racial, de género, étnico, epistemológico, entre otros, se vuelven formas extremas de reivindicación ante la negación a escuchar y respetar la diversidad.

Si bien es válido el encuentro intercultural, es preciso interculturalizar y descolonizar la diversidad, frente a lo cual la interseccionalidad ha sido un gran aporte, pero se requiere que quienes abogan por las diversidades, se descentren de sus propias necesidades y se vuelquen a la solidaridad en las

luchas sociales, también a la descolonización de las prácticas sociales tanto como al acercamiento en serio a los universos que ofrece la pluralidad de lo diverso. No es para nada relativismo, se ha insistido que se trata de construir proyecciones y propuestas comunes de barrio, familia, sociedad desde y con improntas interculturales críticas. Las familias diversas, por ejemplo, no son solamente el producto de hechos accidentales (violencia, desplazamiento forzado, etc.) sino que son una opción diversa también para juntarse en la vida y vivirla mejor.

Por todo lo anterior, es necesario hacer de la interculturalidad una opción posible que avive la diversidad pero que la descolonicé también de sus taras coloniales porque les confina a separaciones y bloques culturales que cuestionan sólo las lesiones de las culturas dominantes, pero les imposibilita para la crítica de sus propias tradiciones culturales. El diálogo intercultural así no es más que un intercambio estrecho y funcional para diseñar propuestas comunes orientadas a la transformación social.

La ética intercultural/decolonial es la postura reflexiva de los valores culturales con los que hemos vivido y en sus manifestaciones explícitas en lenguajes, corporalidades, normas y actuaciones frente y sobre otros. Advierte sobre el riesgo del vaciamiento en el sentido y potencia de la interculturalidad si ésta no se pregunta por quiénes, en qué momento histórico, mediante cuáles ejercicios de poder han sido instaurados los valores y las estructuras sociales coloniales que los representan. La ética intercultural crítica nos acerca a la decolonialidad, porque insta a la construcción de procesos de transformación y liberación desde nuestras herencias coloniales más allá de la exclusión de los bienestar modernos.

Precisa trascender la interculturalidad funcional al sistema social vigente y optar por la crítica intercultural, que a su vez se pregunta por la prevalencia de prácticas coloniales que despojan a pueblos, comunidades y colectivos de la posibilidad de enriquecer la vida con la diversidad existente, cuya intencionalidad decolonial es menester respetar y comprender.

Pero a su vez, cuando la interculturalidad se enlaza con la de(s)colonialidad es posible augurar desprendimiento epistemológico, androcéntrico y en general del encanto de la modernidad, valorando y fortaleciendo estos modos de vida que luchan permanentemente contra la colonialidad del poder en el ser, el saber, la naturaleza y de la institucionalidad política y económica establecida.

3. Horizontes éticos en Trabajo Social intercultural y decolonial

Los elementos planteados en los apartados anteriores nos llevan a retomar la pregunta ¿en qué contribuyen a resignificar lo ético del Trabajo Social? Justamente, porque las ideas son representaciones que conllevan, querámoslo o no, a racionalidades, es decir, formas de pensar, entender y actuar, sobre la base de preceptos y principios que se vuelven posicionamientos éticos de movilización. Cuando los ciclos de pensamiento-reflexión y acción tienen una apuesta por la transformación de la sociedad y la liberación de las opresiones, que impiden el resplandor de la vida y el buen vivir, cobran sentido ético.

Resignificar lo ético en perspectiva intercultural y decolonial, es resignificar también intercultural y decolonialmente el Trabajo Social y atreverse a proponer otros puntos de vista frente a lo que sucede en el mundo de lo social y formular cuestiones éticas que aporten en los procesos de intervención, formación e investigación.

Sugiere, por lo tanto, preguntarse por la comprensión y aplicabilidad del bagaje ético que suena tan sugestivo en los manuales de ética profesional. De igual modo, sugiere incorporar en la lectura de los fenómenos sociales otras comprensiones e interpelar las posturas éticas que han dominado en las Ciencias Sociales, en sus formas de conocer, de abordar a los seres humanos, de entender lo social y todo lo que constituye la deontología profesional.

La resignificación de la ética del Trabajo Social implica revisar los principios, los valores y, por consiguiente, las creencias que nos orientan profesional y disciplinariamente. En tal sentido, es necesario reflexionar sobre la necesidad de entender que la crisis humana, social, política y económica es una crisis civilizatoria que está cimentada en un patrón de poder colonial cuya matriz (saber, ser, naturaleza, estructura) está poniendo en riesgo la vida planetaria y, por lo tanto, el principio biocéntrico debe transformarse en valor, lo cual quiere decir que se deberán cambiar las creencias de que el desarrollo, la buena vida y el bienestar se logran cosificando la tierra, sus riquezas y los seres humanos. Derivado de esto, es urgente cambiar las creencias de que los modelos de vida son los provenientes de las sociedades desarrolladas y todo lo demás son simple sobrevivencia y atraso.

De otro lado, resaltar la importancia de la diversidad como principio constitutivo de los seres humanos, esto significa advertir de su multidimensionalidad (espiritual, material y subjetiva) que, a su vez,

construye formas diversas de relacionamiento social. Valorar la diversidad es revisar la creencia de que el ser humano obtiene su emancipación solamente cuando se ilustra o se hace ser racional, porque esto anula la integralidad del ser con la cual se mueve en el mundo de forma conflictiva, sin ser un prospecto acabado, pero no por ello, inmaduro, incompleto o deficitario. Las vías de humanización no son únicas, estáticas, ni condicionadas a un destino predeterminado. Al contrario, la humanidad de cada ser se posiciona de distinta manera frente al mundo y debe ser respetado y apoyado en su forma de transitar y liberarse de sus ataduras.

En la misma línea de análisis, destacar la heterogeneidad como principio constitutivo de las sociedades para relativizar la pretensión universalista de la sociedad moderna liberal como el modo de vida “adecuado”. Porque cada movimiento social conlleva un intento de ruptura y de propuesta societal también, que debe ser escuchada. Su fuerza está en la necesidad de restituir los vínculos con los territorios, posibilitar encuentros intergeneracionales, recuperar el valor de la autoridad con la responsabilidad y legitimidad que hay en el cuidado.

La construcción de posturas éticas críticas atañe al compromiso con el diálogo intercultural que cuestiona las tradiciones culturales institucionalizadas y abre puertas para el desprendimiento del sistema capitalista, moderno, colonial y patriarcal. Por eso, el ethos de Trabajo Social se puede fortalecer además si se re-significan las dimensiones de la ética disciplinar en distintos niveles:

- *Humanista*. Consiste en hacer visible el propio ser diverso personal que antecede a cualquier identidad profesional. Esta introyección permite un reflexionar situado desde la propia humanidad y reformular las prácticas con los seres humanos cercanos y con quienes hacen parte del gremio. En cierta medida, con la formación profesional se tiene una intimidad distanciada de los seres culturales que nos habitan. Reflexionar los valores propios permite reconocer la diversidad humana, con las ventajas de humanizar aún más las relaciones con las personas que se trabaja e identificar los temores y prejuicios heredados de nuestras culturas y de la experiencia personal.
- *Biográfico*. La cultura la encarnan seres concretos y por esto muestran perspectivas distintas de ser humano. Para Trabajo Social, la reflexión crítica le permite ampliar las caracterizaciones socioeconómicas con elementos biográficos de las personas, relacionados con sus procedencias geográficas, pero también, con la trama intercultural diversa que fluye

en su interior y exterior. Dignificar la vida humana es asumir que los problemas acuciantes de hoy, que son motivo de atención profesional, no reducen el ser cultural a una sola dimensión reconocible y visible.

- *Cultural*. Es importante dimensionar que ésta constituye una base importante, no sólo posible de ideologizar sino que construye subjetividades que se hacen explícitas en valores, así que es conveniente indagar por la implantación de éstos en las tradiciones y costumbres como también en todos los escenarios de política pública y de intervención territorial. Interculturalizar la cultura es disponerse a reconocerla con sus tránsitos históricos con lo cual, lo que ocurre en la contemporaneidad no necesariamente es argumento para deslegitimar la lucha social que colectivo, pueblos y comunidades realizan, situados desde su ser cultural.
- *Social*. En tanto la cultura se refleja en la vida social y cómo se teje esta trama de relaciones entre hombres, mujeres, mayores, jóvenes y cómo se hace explícita en las formas de hacer familia y comunidad en los territorios. Más allá de la organización, las necesidades se resuelven culturalmente y esto constituye, a su vez, seres sociales de distinto modo; por eso, es imposible asumir que el cambio cultural se logra en nuestras cortas intervenciones. Estamos ante cuestiones centenarias que requieren paciencia histórica también. Nuestra decepción por los resultados proviene de la vida a prisa y del pragmatismo para el cambio social.
- *Político*. Porque la cultura es poder y se descubre en las acciones de quienes se reivindican un lugar en la esfera social, en las políticas de reconocimiento, en la autoridad, el gobierno y en general en la puja por y ante las formas de control y acción sobre los ámbitos comunes y quienes los comparten. Conllevan a la necesaria reflexión crítica de las versiones universales de política, autoridad, gobierno y poder político, tanto como a la democracia.
- *Cognitivo* al interrogarse por la forma de investigar y generar conocimiento. En tal sentido la ética intercultural y decolonial reflexiona y cuestiona el extractivismo académico que conduce a aumentar el privilegio de los países europeos y norteamericanos sobre el resto del mundo. Se sugiere apostar por autorías colectivas que promuevan el diálogo intercultural y la solución conjunta de problemas sociales que lesionan gravemente al mundo en estos momentos. Una ética cognitiva que interpela la racionalidad lógico formal como la única forma de

racionalidad y mantiene la falsa creencia de que existen saberes científicos y no científicos, unos superiores a otros.

- *Territorial*, puesto que están marcados por historias de dominación, colonización, pillaje, racismo, blanqueamiento; pero a su vez, son otros espacios posibles en los que los cuerpos, las relaciones, las geografías del capitalismo y la modernidad colonial son constantemente transgredidas por quienes abogan por la protección de la tierra como dadora de vida, el quiebre con el dualismo del género, la heteronormatividad, el patriarcalismo.

Por todo lo anterior, Trabajo Social puede trascender el evolucionismo y el pragmatismo, confiar en que la proximidad íntima con las personas que trabajamos, nos permite acceder a otras racionalidades y por consiguiente a otros mundos de la vida. Reflexionar en perspectiva ética intercultural y decolonial afianza el compromiso como Trabajadores Sociales para intervenir en los problemas sociales, pero apoyados más bien con la riqueza cultural que a veces no es tan visible o quizá emerge tan confusa ante nosotros. Tras el rostro del sufrimiento hay seres humanos cuya historia y biografía cultural puede ser esperanzadora, sólo debemos resignificar el mundo que vemos en lo personal, profesional y disciplinar.

Referencias bibliográficas

- Cardoso, C. y Brignoli, H. (1976). El concepto de clases sociales: bases para una discusión. *Revista de Investigaciones de Ciencias Sociales* (12), 7-66.
- Daza, H. (2010). La Sociedad moderna. *Revista Venezolana de economía y Ciencias Sociales* 16(2), 61-83.
- Duek, C. y Inda, G. (2006). La teoría de la estratificación social de Weber: un análisis crítico. *Revista Astral de Ciencias Sociales* (11), 5-24.
- Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. México, D.F: Fondo de cultura Económica.
- Dussel, E. (2005). Transmodernidad e interculturalidad, México: UAM, IZ, 1-28 recuperado de <https://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/090514.pdf>

- Escobar, A. (2012). Post-extractivismo y pluriversos. *Alainet* (473), 14-17. Recuperado de <https://www.alainet.org/sites/default/files/alai473.pdf>
- Estermann, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad. *Polis* (38), 1-19. Recuperado de <https://journals.openedition.org/polis/10164>
- Fornet, R. (2006). *La interculturalidad a prueba*. Concordia 43, Aachen. Alemania: Verlag Mainz.
- Fornet, R. (2009). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Concordia 49, Aachen. Alemania: Verlag Mainz.
- Grosfoguel, R. (2008). Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa* (9), 199-215.
- Grosfoguel, R. (2016). Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y extractivismo ontológico: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa* (24), 123-143. doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.60>
- Lander, E. (2019). *Crisis civilizatoria: experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*. Jalisco, Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara.
- Leyes, E. (2016). *No voy a cambiar callado, nooo. Desobligamiento, dinámicas socio-espaciales y segregación afrourbana de chochoanos en Medellín* (trabajo de grado). Universidad de Antioquia. Recuperado de http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/13419/1/LeyesElvis_2016_ChambiarCallao.pdf
- Machado, H. (2015). El territorio moderno y la geografía (colonial) del capital. Una arqueología mínima. *Revista Memoria y Sociedad*, 19(39), 174-191.
- Mignolo, W. (2000). Diferencia colonial y razón postoccidental. En Castro, S. (Ed.) *La reestructuración de las Ciencias Sociales en América latina*, (pp. 3-28). Bogotá, Colombia: Instituto Pensar y Pontificia Universidad Javeriana.
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En Castro, S., y Grosfoguel, R. (Eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre Editores/IESCO-UC/ Pontificia Universidad Javeriana.

- Parsons, T. (1976). *El sistema social*. Madrid, España: Editorial Revista de Occidente.
- Quijano, A. (1999). ¡Que tal raza! *Debate. Etnicidades e identificaciones* (48), 141-152.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-326). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Salas, R. (2006). *Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re)lecturas del pensamiento latinoamericano*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Torres, J. (2014). El carácter analítico y político del concepto de colonialismo interno de Pablo González Casanova. *Desacatos* (45), 85-98.
- Vásquez, G. (2016). Paisaje racializado de la violencia en Colombia. *Nómadas* (45), 189-201.
- Wabgou, M. (2012). Colonización y descolonización en África y Asia en perspectivas comparadas. *Astrolabio* (9), 35-61.
- Walsh, C. (2017). *Pedagogías Decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo II. Quito, Ecuador: Abya-Yala.

Procesos de investigación formativa como escenarios clave en la configuración de horizontes éticos, interculturales y decoloniales de Trabajo Social

Ángela María Zapata¹
Eliana Andrea Jiménez Ortiz²

Resumen

Este artículo consiste en un análisis situado desde las experiencias en el programa de Trabajo Social de la Institución Universitaria Tecnológico de Antioquia —TdeA— y Corporación Universitaria Minuto de Dios —Uniminuto—, Seccional Antioquia-Chocó. En esta propuesta temática, nos planteamos el propósito de reconocer los aportes de los procesos de investigación formativa con semilleros de Investigación, como escenarios claves para la configuración de horizontes éticos, interculturales y decoloniales del Trabajo Social, desde de la experiencia pedagógica y recíproca de intercambio de saberes entre lo académico y las comunidades en las que se acompañan los procesos de investigación-acción.

Palabras clave: semilleros de investigación, pensamiento crítico, desafíos éticos, Trabajo Social intercultural decolonial.

A modo de introducción

El eje problematizador de este ejercicio académico son las posibilidades e intencionalidades que se ponen de manifiesto en la construcción colectiva de pensamiento crítico, el cual está situado en problemas sociales del contexto local que vivencian los y las estudiantes que participan en los semilleros de investigación. Esto como una forma de interpelar a las macro estructuras y

1 Trabajadora Social. Especialista y Magister en Intervenciones Psicosociales. Docente tiempo completo programa Trabajo Social. Institución Universitaria Tecnológico de Antioquia —TdeA— Correo electrónico: angela.zapata90@tdea.edu.co

2 Trabajadora Social. Magister en Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente. Docente tiempo completo programa Trabajo Social. Corporación Universitaria Minuto de Dios —Uniminuto—, Seccional Antioquia-Chocó. Correo electrónico: ejimenezor1@uniminuto.edu.co

construir conocimiento pertinente para exponer posturas reflexivas, políticas y de acción transformadora (praxis) como eje fundamental del Trabajo Social latinoamericano.

Por lo anterior, esta ponencia surge desde el ejercicio de construcción colectiva de conocimiento a partir de la investigación formativa en los semilleros de investigación: Intervenciones psicosociales y estudios de género de la Institución Universitaria Tecnológico de Antioquia y otros escenarios de intervención en Trabajo Social de la Corporación Universitaria Minuto de Dios —Uniminuto—, Seccional Antioquia-Chocó. Escenarios pedagógicos donde estudiantes, docentes y comunidades han ido configurando objeto de investigación y de intervención, pertinentes para la comprensión y transformación de problemas sociales.

De allí que se proponen tres momentos para la reflexión. Primero, uno que rodea asuntos articulados a lo conceptual, autoras y autores que aportan de manera crítica la relación del Trabajo Social con los presupuestos éticos, especialmente desde las tensiones vividas por el contexto, la historicidad y, sobre todo, ligado al territorio y la vivencia de los sujetos involucrados.

El segundo momento amplía el espectro a la experiencia de los semilleros de investigación como escenarios de comprensión de la cuestión social, donde el primer sujeto de la intervención o investigación es el o la Trabajador(a) Social, reconociéndose parte del entramado social y asumiendo la responsabilidad ético-política que implica la acción y reflexión profesional desde un enfoque interrelacional complejo.

Finalmente, el tercer momento presenta los desafíos a los que nos vemos avocados frente a un Trabajo Social decolonial e intercultural que exige el reconocimiento de las voces, experiencias y saberes ancestrales, tanto de los profesionales, quienes se reconocen también como sujetos de la acción y la investigación, como de los sujetos, las comunidades que han logrado encarar sus problemas sociales desde sus propias capacidades, desde la autoorganización y la autogestión.

1. Investigación Formativa-Investigación en Trabajo Social. Construcciones entre la historicidad, el territorio y vivencia de los sujetos

En América Latina el debate desde el Trabajo Social muestra una ruptura significativa de carácter ético político que, según Molina (2010), explicita su opción por los intereses populares, posterior hacia la defensa y exigibilidad de los derechos humano-sociales, y más cerca a nuestros tiempos, se ha comprendido que esta profesión está inserta en la mediación que el Estado hace de las diversas expresiones de la desigualdad social resultante de la contradicción entre los intereses de los propietarios del capital y los de quienes viven del trabajo, lo que conlleva a que nuestra labor profesional se ubique en la tensión entre los intereses hegemónicos consecuentes con un modo de vida y la aspiración ética de otro mundo posible con justicia social y libertad.

En este sentido, siguiendo a Molina (2010), la intervención profesional ha permanecido inserta en tales tensiones, en la lógica de la historia que determina la profesión como un ejercicio intelectual y ético necesario para fundamentar nuestra autocrítica, avanzar como profesión, configurarnos como área de producción de conocimiento y como ámbito de formación profesional.

Partiendo de la pregunta por el lugar que tienen los semilleros de investigación, como estrategia de búsqueda formativa en la construcción de conocimiento, llegamos a cuestionarnos por ¿conocimiento científico partiendo de dónde?, ¿y el lugar de la comunidad académica? o ¿válido y aplicable para y en la realidad social de quienes lo habitan? Las ideas y reflexiones que exponemos y aportamos para la construcción del debate frente a la ética de las Ciencias Sociales desde la perspectiva intercultural y decolonial, surgen de algunos supuestos conceptuales que movilizan la construcción de modos de pensar y de actuar (intervenir) en los que se asumen posturas para el ejercicio profesional y académico, mediados por la constante interpelación a la construcción de otros mundos posibles, teniendo como ejes fundantes la justicia social, el respeto a la diferencia y la solidaridad, entre otros (CNTS, 2013).

Al respecto, Bolívar (2013) expone una reflexión en torno del lugar de los semilleros de investigación a la luz de diversos enfoques teórico-metodológicos que expresan la relación entre investigación formativa e

investigación en sentido estricto³; algunas relaciones las enmarca como procesos opuestos, pues cada una tiene unos propósitos diferentes, y la investigación formativa en ningún caso puede reemplazar los propósitos y alcances de la investigación como generadora de conocimiento científico. Una segunda perspectiva ubica la investigación formativa como un escalafón en el camino hacia la investigación ya que ésta, según Restrepo (citado en Bolívar, 2013), crea espacios para las prácticas, familiariza con métodos y técnicas, sirve de laboratorio de ensayo, de experimentación para promover a aquellos docentes y estudiantes que se dedicarán a la investigación en sentido estricto e integrarán los grupos de investigación.

Una tercera perspectiva, es la que ubica a la investigación formativa como semilla del estudio en sentido estricto en el que, desde la primera, no se construye un conocimiento científico nuevo, pero sí se adquieren saberes previamente elaborados producto de un proceso de investigación riguroso realizado por terceros. Y finalmente, desde la cuarta perspectiva, la investigación formativa es vista como una emulación de la investigación en sentido estricto, en el que se siguen los pasos de la investigación científica, pero a manera de simulacro.

Por lo anterior, cada una de las perspectivas aportan elementos valiosos al considerar la construcción propia asumida para el ejercicio pedagógico desde la investigación formativa, en este sentido, los semilleros de investigación (1) “Intervenciones psicosociales y estudios de género” y (2) “Otros escenarios de intervención de Trabajo Social”, se piensan como una oportunidad para la construcción de saber situado, contextualizado y con enfoque de género en la relación directa e interdependiente con los saberes propios de las comunidades, grupos y personas con las que se comparte la palabra y se interactúa el saber, en los que, los y las semilleras tienen la posibilidad de relacionarse directamente con el mundo de la vida, reconociendo la diversidad, las tensiones sociales, políticas, económicas y ambientales que se reproducen y se significan en los territorios; asuntos que invitan a cuestionarnos como grupos, frente a las posiciones éticas y políticas como agentes facilitadores de transformaciones, con capacidad de “superar las visiones simplificadoras de la realidad” (Falla, 2017).

Todo esto para plantear la constante pugna entre los cánones que definen la ciencia como un esfuerzo por adquirir conocimientos sólidos

3 La autora tomó como antecedentes de referencia el texto del Consejo Nacional de Acreditación “Conceptos y aplicaciones de la investigación formativa, y criterios para evaluar la investigación científica en sentido estricto”.

acerca de la realidad, a partir de criterios de objetividad, razonabilidad, sistematicidad, generabilidad y falibilidad (Sabino, s.f.), configurándose esto como el conocimiento científico que puede ser verificable a través de métodos experimentales que permiten dar explicaciones generales y universalistas acerca de los hechos sociales y sus dinámicas y el giro de la mirada (Galeano, 2018) hacia perspectivas que se enfocan en los sujetos (personas) que actúan determinados por estructuras sociales, políticas, económicas y culturales, en los que se construyen diversos modos y comprensiones de vida, demandando entonces la necesidad de construcción de otras formas de saber o de conocer que, probablemente, no comparten las características necesarias para su clasificación de cientificidad para una comunidad académica, pero que sí se sitúan en el reconocimiento a las particularidades de interpretación y enunciación de los procesos y dinámicas sociales, poniendo el acento, más que en el carácter científico, en la postura ética que desde Galeano (2016) es entendida

Como el saber que reflexiona sobre las acciones reguladoras de los comportamientos sociales y del ejercicio de la voluntad individual, permite la comprensión de la diversidad de sistemas de valores y constituye un referente a través del cual se establece un reordenamiento de las relaciones sociales.

En esa construcción de conocimiento desde los valores de la reciprocidad, la constante y permanente retroalimentación de información, la devolución social del conocimiento, el respeto a la confidencialidad, condiciones éstas que permiten un saber situado y construido colectivamente, buscando la deconstrucción del colonialismo intelectual o dependencia epistémica, que se materializa desde la episteme de la modernidad eurocéntrica desde donde se coloniza el saber y el poder, episteme que se determina por el “‘Hombre’ como sujeto, fundamento y objeto de todo conocimiento” (Escobar, 2018), enunciado estructurante del saber eurocéntrico.

Esta forma de construcción de conocimiento, siguiendo a Escobar, comparte generalidades establecidas, quizá como método, a saber: tres paradigmas centrales (teoría liberal, teoría marxista y teoría posestructuralista), demarcación de la realidad como esferas separadas (economía, cultura, sociedad, política, religión, individuo) y, además de separar el mundo de la vida, se caracteriza por segmentar el ser en dualismos de sujeto/objeto, mente/cuerpo, razón/emoción, naturaleza/cultura, humano/no humano, secular/sagrado, razón/emoción, entre otros (Escobar, 2018). Así pues, los procesos de construcción de conocimiento deben orientarse a partir del método enunciado para gozar de validez.

Coincidimos con Escobar frente a la pregunta ¿Existe una perspectiva latinoamericana para pensar las problemáticas actuales desde el marco de la teoría social? (Escobar, 2018). Es necesario seguir el cuestionamiento incluso, por el ¿Cómo construir conocimiento desde los procesos de investigación formativa? ¿Qué retos tiene Trabajo Social decolonial e intercultural frente a la formación de sus profesionales? Algunas perspectivas nos orientarán a la posición reproductora del saber y de las formas de su construcción y validación, sin embargo, desde estos semilleros nos pensamos que construir conocimiento más que científico, socialmente válido, demanda además, deconstruir las formas normalizadas y abrirse puertas a la exploración de otras posibilidades, de otras preguntas y, probablemente, a otras formas de preguntarse/nos, otras formas de ubicar el saber desde la particularidad y los intereses de las personas que interactúan en su construcción colectiva (profesionales con un saber técnico y comunidades-grupos con un saber cotidiano).

Muchas de las preguntas y las propuestas clave sobre las crisis no están surgiendo de las Ciencias Sociales ni de la academia (sin sugerir que éstas hayan dejado de tener importancia, tanto en términos positivos como negativos), sino del espacio epistémico que está siendo labrado a partir de la proliferación de conocimientos y saberes otros subalternos y de tendencias críticas vinculadas a éstos (Escobar, 2018).

Algunas vertientes decoloniales nos permiten pistas para pensarse la investigación formativa no reproductora del saber cartesiano sino motivadora del pensar y construir con y desde los grupos-comunidades, desde sus sentires, necesidades, problemas, motivaciones. A esto, el autor que venimos referenciando le nombra el Pensamiento Crítico Comunitario a modo de descolonizar el saber/poder y reivindicar lo propio como provocador y movilizador de un Trabajo Social intencionado para la transformación desde la formación en sí misma.

Trabajo Social desde la mirada de colegas colombianos, nos permite algunas pistas acerca de la urgencia de la construcción de conocimiento disciplinar, que retome estas necesidades de rupturas deconstructivas, reconociendo la identidad profesional desde la interacción directa con las comunidades, entre ellas, Patiño (2017) invita a Trabajo Social como colectivo a pensarse en clave decolonial cómo se ha producido el conocimiento científico, tema éste que se refiere al debate propuesto desde Escobar (2018), en el que se expone la necesidad de ir más allá de lo evidente, para construir otras formas, no ya desde posiciones hegemónicas de poder/saber y poder/dominación, sino desde perspectivas de construcciones colectivas propias

del saber situado latinoamericano como el “Buen vivir” que reivindica los saberes y las formas de ser, estar y hacer que pertenecen a nuestro cuerpo cultural y se constituye como una postura ético-política materializada en la acción, en nuestro caso profesional en nuestra intervención situada y, en el caso del trabajo con semilleros de investigación, la construcción de saber para una intervención situada, tema éste al que la autora le nomina como descolonización del saber y del actuar, en ruptura de esa dependencia epistémico-intelectual de la cual hemos sido consecuencia.

2. Experiencia de los semilleros de investigación desde un enfoque interrelacional

Existen muchas propuestas metodológicas decoloniales, pero siguen siendo colonizantes y eurocéntricas. Todas hacen la crítica al positivismo, al determinismo, al reduccionismo y a la colonialidad oculta de la modernidad, pero no dan el salto epistémico que les permita desprenderse de la configuración conceptual occidental. Ninguna es radical, armónica y coherente, por cuanto expresan formas “otras” de conocer y hacer investigación, pero siguen atrapadas en las nociones modernas occidental-céntricas, convirtiéndose en propuestas neocoloniales. Así mismo, configuran discursos antimodernos, pero no delinean acciones decoloniales concretas. De ahí que sea necesario investigar, o mejor, decolonizar, no sobre los investigados, sino con los investigados, o mejor, con los colonizados, con los subalternos, y no sobre ellos (Ortiz y Arias, 2019).

Los semilleros de investigación tanto en Uniminuto como en el TdeA, vienen generando procesos de investigación formativa desde la construcción colectiva y articulada a los saberes, sentires, intereses y expectativas tanto de las/os estudiantes, como de las docentes del programa de Trabajo Social en cada universidad.

Por un lado, el semillero de “Otros escenarios de intervención en Trabajo Social” se plantea explorar alrededor de cinco líneas temáticas, en procura de la problematización de la realidad o la cuestión social, a partir de la comprensión de las dinámicas locales buscando dar sustento a una intervención transformadora desde Trabajo Social como profesión que construye su conocimiento disciplinar, es decir, un conocimiento que permita dotar de sentido o intención su ejercicio, constituyéndose ésta en “la brújula que guía u orienta la intervención, permite rebasar los aspectos

metodológicos-técnicos-operativos y trascender hacia los aspectos éticos con que se construye la intervención profesional como proceso” (Falla, 2017). Y, por otro lado, el semillero de intervenciones psicosociales y estudios de género, desde lo psicosocial como enfoque para la investigación e intervención para el Trabajo Social y el género como una categoría.

Así pues, parte de la línea de investigación del sistema Uniminuto “Gestión social, participación y desarrollo comunitario” (Uniminuto, 2015), la gestión de los futuros posibles, la participación y la exploración de formas de vida comunitarias alternativas al desarrollo como una oportunidad para la de-construcción y co-construcción de saberes articulando la academia y las comunidades o grupos sociales que construyen el entramado social. Su propósito central es incentivar la curiosidad y la capacidad reflexiva de los/as estudiantes, a través del desarrollo de investigaciones orientadas al abordaje del objeto de estudio y de intervención de Trabajo Social, como profesión y campo disciplinar de las Ciencias Sociales, partiendo de ejercicios de fortalecimiento de la investigación formativa desde la exploración, la problematización de la realidad, la concreción de investigaciones y su divulgación como una forma de apropiación social del conocimiento y de sentido de responsabilidad social.

Desde el principio ético de reciprocidad planteado por Galeano (2016), este ejercicio es movilizadо reconociendo la experiencia e intereses desde la exploración, la problematización de la realidad (fase del juzgar), la construcción de proyectos de investigación o intervención (fase del hacer) y la retroalimentación creativa a través de la presentación de resultados, contextualizada en los territorios y la academia, articulando saberes significativos para los/as estudiantes a partir de los presupuestos de la praxeología⁴, modelo pedagógico de Uniminuto.

Bajo una perspectiva crítica de las Ciencias Sociales, por otro lado, el TdeA, como Institución Universitaria, contempla en su estructura de desarrollo y planeación, una política de investigación con la cual se anuda la inmensa necesidad de construir nuevos procesos académicos, programas y grupos de investigación que no sólo sustenten y fundamenten la existencia

4 La praxeología es entendida como una teoría sobre la práctica, ésta se articula y consolida como un procedimiento que, desde el enfoque hermenéutico-cualitativo, posibilita la práctica reflexiva que un determinado agente de acción realiza sobre su propia acción, con el fin de transformarla, mejorarla, potencializarla o simplemente hacerse consciente de ella o comprenderla de mejor manera. En términos metodológicos, este procedimiento praxeológico se concreta en cuatro momentos: observación (ver), interpretación (juzgar), intervención (actuar) y prospectiva (devolución creativa) (Juliao, 2017).

de sí mismos, sino que soporten el surgimiento y oferta formativa de nuevos programas académicos. Así, la línea de investigación “Desarrollo Humano y Social” se articula con el Programa de Ciencias, Tecnologías e Innovación de las áreas Sociales y Humanas (COLCIENCIAS) en su línea de acción sobre Desarrollo Humano, Ética y Calidad de Vida. Esta línea asume que el estudio del Desarrollo Humano se desplaza en ciclos vitales (infancia, juventud, adultez y vejez) y en diversas dimensiones que se encuentran en permanente sinergia (...), de modo que incluya trabajos que busquen identificar, explicar y comprender relaciones entre variables como la alimentación, la educación, el empleo, la vivienda, la salud, la seguridad, el medio ambiente y variables del bienestar psicosocial y, a la vez, aproximarse a las dinámicas de los conflictos que emergen y convergen en la complejidad del desarrollo humano, las implicaciones éticas y la calidad de vida (Grupo de Investigación Observatos⁵).

Durante un año del ejercicio colaborativo, ambos semilleros tuvieron la oportunidad de participar del XVIII Encuentro Departamental de Semilleros de Investigación RedCOLSI Nodo Antioquia, desde Uniminuto, con la propuesta de investigación “Reparación integral de víctimas del conflicto armado en Colombia. Estudio de caso de desaparición forzada en el Oriente antioqueño” que en la actualidad se viene desarrollando como proyecto de investigación de aula, y desde el TdeA la propuesta de investigación “Experiencias de vida de niños y niñas con discapacidad cognitiva y su interacción en la escuela y la familia”, que en la actualidad ha consolidado mayor desarrollo metodológico, pasando al encuentro nacional con una estudiante de 5º y otra de 2º semestre del programa de Trabajo Social.

Para la investigación formativa del Semillero en Uniminuto, también se vienen configurando otras propuestas de investigación alrededor del aporte de la mujer en la construcción/transformación de identidad cultural en el municipio de Bello y las transformaciones del rol de la mujer rural como consecuencia del conflicto armado. Ejercicios gestados desde la iniciativa de estudiantes que procuran profundizar su conocimiento para intencionar la intervención frente a los desafíos actuales que nos plantea el contexto colombiano.

Para la experiencia de “Investigar investigando” desde el semillero del TdeA, los y las estudiantes vienen desarrollando ideas y propuestas investigativas alrededor de la reparación y acompañamiento psicosocial con

5 Referencia recuperada de <http://www.tdea.edu.co/index.php/investiga/grupos-de-investigacion/facultad-de-educacion-y-ciencias-sociales2/grupo-observatos>

víctimas del conflicto armado, a partir de una experiencia de intervención psicosocial en Granada, Antioquia. Así mismo, temáticas desde los estudios de género frente al uso de los cuerpos de mujeres, jóvenes y niñas en la guerra, “La educación sexual en niños y niñas. Una mirada hacia la familia y la escuela” y finalmente la puesta en marcha de un programa de radio por la emisora institucional, denominado “Violeta y las mariposas”, que aborda temáticas de los estudios de género, el feminismo y las mujeres a partir de la metáfora y el intercambio de relatos, aportes conceptuales y recomendaciones en lo cotidiano, como un aporte constante de apropiación social del conocimiento.

Finalmente, siguiendo a Rivera (citado por Ortiz y Arias, 2019), los semilleros de investigación han ido comprendiendo la investigación como una dialéctica de polos pensantes, como el escenario en que dos sujetos reflexionan sobre la visión que cada uno tiene del otro y sobre la experiencia vivida, lo cual permite generar un pacto de confianza que configura narrativas para transformar las vivencias y develar su sentido y significado, y así generar otras lógicas investigativas. De este modo, lo que ocurre en el acto investigativo carga de sentido tanto a los y las estudiantes como a las docentes y a su vez cada espacio de interacción en el que se articulan esos saberes y seres inquietos por comprender y develar, de algún modo, maneras opresoras de relacionarnos, de crecer y de narrar la vida.

3. Desafíos éticos frente a un Trabajo Social decolonial e intercultural: reconocimiento de las voces, experiencias y saberes ancestrales

La oportunidad de construcción de sentidos de horizonte de los procesos de investigación formativa, reconociendo a los/as estudiantes como sujetos activos en la enseñanza-aprendizaje, le imprime un carácter ético político tanto al quehacer docente como al devenir formativo de profesionales en Trabajo Social, en un debate y tensión constante por la especificidad profesional-disciplinar, así como de producción funcional al sistema formal de aprobación científica que en ocasiones limita la creatividad, la capacidad de trabajar cooperativamente con las comunidades y grupos humanos, incluso la posibilidad de reconocer las desigualdades del género, de clases, etnias o razas, entre otras, como bases críticas al pensarnos investigaciones o más

bien “mediaciones decoloniales” que se alejen del ropaje de la legitimidad epistémica, que esconde frecuentemente la desnudez de la insuficiencia metodológica de la investigación social (Ortiz y Arias, 2019).

Otro desafío histórico y ético, se acentúa significativamente para la investigación e intervención desde el Trabajo Social, la tendencia del pensamiento crítico, que para Molina (2010), será desvendar la comprensión del Trabajo Social como profesión, históricamente determinada; entender la intervención profesional articulada a otras categorías históricas y teóricas, lo que posibilita el hacer inflexiones y rupturas con la base positivista, relativista y “epistemologista”, al decir de Montaña y Borgianni (2000), en el debate teórico metodológico.

Por tanto, en el proceso del hacer decolonial, y siguiendo a Ortiz y Arias (2019), otro desafío se encuentra en las acciones investigativas, las cuales se van dando sin pedir permiso, de forma natural y espontánea, entendido como un conversar alterativo y el contemplar comunal, más allá de las pretensiones por escuchar las respuestas de lo que esperamos o desanimarse porque el otro no logra reconocer asuntos ya analizados conceptualmente por el investigador y comprender desde su propia lógica y cosmovisión sin esperar más que compartir un poco, quizás reconocerse en el saber y la autorreflexión hacia su propia realidad, y quien investiga se ubica más como un mediador o mediadora decolonial, donde cada actor del acto decolonial, reflexionan sobre sus saberes, sentires y prácticas. En este sentido, razona como intermediario del proceso y, además viéndose en el conversar alterativo y el contemplar comunal, como acciones del hacer decolonial, se va logrando el desafío de desdibujar las huellas coloniales que hasta ahora han estado tan arraigadas tanto en el quehacer profesional como en la formación curricular de trabajadores y trabajadoras sociales en Latinoamérica.

Contemplar comunal como desafío, es un sentir-escuchar-vivenciar-observar decolonial, un escuchar-percibir-observar colectivo, que según Ortiz y Arias (2019), permite reconocer la construcción cooperativa, un contemplar emotivo-colaborativo, desarrollando relaciones horizontales entre mediadores decoloniales, espacios de construcción de conocimiento sin guías preestablecidas, en el que actúan otros saberes que generalmente están limitados en la expresión científica por carecer de soporte epistemológico universalmente acordado. De este modo, los y las semilleristas, las docentes que acompañan y la interacción con el medio, se convierten en un mismo escenario para el diálogo intercultural.

Finalmente, otro desafío está en el conversar alterativo, un conversar afectivo y reflexivo, sin supuestos, sin expectativas, sin *a priori*, sin condiciones, permitiendo que “el otro” también pregunte y exprese sus emociones, juicios y valoraciones. Es un dialogar respetuoso y solidario, con afecto, entre iguales (Ortiz y Arias, 2019). El diálogo intercultural es una configuración holística de discursos diversos, en los que se entrelazan de manera dialéctica saberes “otros”, conocimientos válidos situados que representan la identidad cultural. De ahí que para desarrollar procesos humanos y sociales, será necesario hacer paréntesis a la metodología de investigación tradicional, de modo que se propicie la conversación, la transformación y, por lo tanto, el tejido social.

Referencias bibliográficas

- Bolívar, R. (2013). Los modos de existencia de la estrategia de semilleros en Colombia como expresiones de la comprensión de la relación entre investigación formativa y la investigación en sentido estricto. Múltiples lecturas, diversas prácticas. *El Ágora USB*, 13(2), 433-441. Recuperado de <<http://search.ebscohost.com.ezproxy.uniminuto.edu/login.aspx?direct=true&db=zbh&AN=95509834&lang=es&site=ehost-live&scope=site>>
- Consejo Nacional de Trabajo Social (2013). *Código de ética profesional de los Trabajadores Sociales en Colombia*. Bogotá.
- Corporación Universitaria Minuto de Dios—Uniminuto— (2015). *Compendio de Investigación*. Bogotá.
- Escobar, A. (2018). *Otro mundo es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Falla, U. (2017). La intencionalidad de la intervención del Trabajo Social. *Trabajo Social* (19), 123-135. Bogotá.
- Galeano, M.E. (2016). *Diseño de proyectos en la investigación cualitativa*. Décima reimpresión. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- Galeano, M.E. (2018). *Estrategias de investigación social cualitativa: el giro de la mirada*. Segunda edición. Medellín: Universidad de Antioquia.

- Juliao, C.G. (2017). *Epistemología, pedagogía y praxeología: relaciones complejas*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios —Uniminuto—. Dirección de Investigaciones.
- Molina, L. *Trabajo Social: el viejo debate disciplina o profesión y las implicancias en la construcción de la autonomía profesional*. Recuperado de <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/docente/pd-000287.pdf>
- Ortiz, A. y Arias, M.I. (2019, enero-junio). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos* 16(31), 147-166. Recuperado de <https://doi.org/10.15332/s1794-3841.2019.0031.06>
- Patiño, M. (2017). Tejiendo conocimientos en los círculos senti-pensantes: hacia un Trabajo Social decolonial y del Bien vivir. En Meschini, P. y Hermida, M.E. (Comps.), *Trabajo Social y descolonialidad: epistemologías insurgentes para la intervención de lo social* (pp. 77-100). Mar del Plata: EUDEM (Editorial de la Universidad de Mar del Plata).
- Sabino, C. (s.f). *El Proceso de Investigación*. Caracas: El Cid Editor.
- Tecnológico de Antioquia, Institución Universitaria (2015). *Estatuto de Investigación*. Acuerdo N° 04 (26 de junio de 2015). Recuperado de http://www.tdea.edu.co/images/tdea/galeria/investigacion/acuerdo_4_2015.pdf

Espiritualidad e intercambios intergeneracionales en familias multigeneracionales en el Sur de la India: conocimientos para praxis de Trabajo Social intercultural

Teddy Andrews J. J.¹

Resumen

En este artículo se presentan avances de la investigación realizada con personas de diferentes estratos socioeconómicos, acerca de la relación entre espiritualidad, los intercambios intergeneracionales y el bienestar de adultos mayores en el Sur de la India. El contexto de análisis está determinado por la globalización, la movilidad migratoria y el fenómeno creciente de la urbanización, todo lo cual genera impactos en las tradiciones familiares y en los valores colectivos, propiciándose así una fuerte influencia del individualismo como forma de vida. Las perspectivas derivadas de la praxis de Trabajo Social intercultural en esta investigación permiten advertir que es importante la valoración de las experiencias culturales, basadas en las tradiciones espirituales para alcanzar un equilibrio con las personas que son parte de los programas de Trabajo Social.

Palabras clave: espiritualidad, praxis intercultural, Trabajo Social.

Introducción

India, como muchos otros países en desarrollo, se está urbanizando cada vez más, lo que provoca un cambio en el intercambio intergeneracional de atención y apoyo entre las familias de la India. Las mejores oportunidades de trabajo y los niveles de vida más altos atrajeron a las generaciones más jóvenes de las zonas rurales a emigrar a las zonas urbanas, dejando atrás a sus parientes mayores. Un informe de la ONU publicado en 2014 indicó que las posibilidades de disminución en los intercambios intergeneracionales caerán

1 Máster en Trabajo Social. Profesor Asistente de Escala Senior en el Programa Maestría de Trabajo Social, Departamento de Salud Pública de la Academia Manipal de Educación Superior. Correo electrónico: teddy.andrews@manipal.edu

aún más drásticamente. Se argumenta que la dirección de este cambio se inclina hacia una sociedad individualista que podría causar problemas para múltiples generaciones, en contraposición al enfoque tradicional de la familia en India, basado en el valor del colectivismo.

Se espera que el impacto de estos cambios sea extenso, ya que se argumenta que el grado en que se produce el intercambio intergeneracional puede estar relacionado con el bienestar general de los adultos mayores. Por ejemplo, entre los ancianos se cree que el apoyo social de familiares y amigos se asocia con una mayor intimidad percibida y bienestar general, mientras que el aislamiento social se relaciona con sentimientos de soledad y depresión. Sin embargo, hay recursos identificados que pueden tener una influencia positiva en la debilitación de la salud y el bienestar que enfrentan los ancianos, debido a una disminución en el intercambio intergeneracional. Estos recursos incluían religión y espiritualidad según estudios de investigación previos.

Al analizar la religión y la espiritualidad, uno debe tener en cuenta que la religión y la espiritualidad pueden significar cosas diferentes. Por un lado, se cree que la religión está asociada con principios fundamentales que se organizan en torno a una determinada creencia religiosa que puede dar sentido a la vida de alguien. Por otra parte, se cree que la espiritualidad se percibe y se practica de manera diferente entre las personas, incluida la plenitud mental y la meditación no denominacional como un intento de concentración profunda con un enfoque particular en los sentimientos, pensamientos y experiencias, y se implica que tiene un efecto positivo en la salud y bienestar. Esto podría tener un gran impacto en un país como India, ya que la mayor parte de la población es espiritual o sigue una religión. Sin embargo, la relación entre espiritualidad e intercambios intergeneracionales no ha sido concluyente, ya que se han realizado estudios limitados.

Por lo tanto, el objetivo de este estudio es investigar la relación entre la espiritualidad y el intercambio intergeneracional, en el resultado de los sentimientos de vitalidad y bienestar percibidos entre los adultos mayores en la India.

Metodología

Para estudiar cómo la espiritualidad y los intercambios intergeneracionales influyen en los sentimientos de vitalidad y bienestar de los adultos mayores, utilizamos entrevistas cualitativas a fondo, ya que nos brindan la oportunidad de explorar la actitud y las percepciones de las personas, las motivaciones subyacentes, los significados y las experiencias. Los participantes fueron identificados a través de ONGs y asociaciones de personas mayores en dos estados del Sur de la India, Telangana y Tamil Nadu. Un total de veintiocho integrantes participaron en el estudio desde diferentes estados socioeconómicos, que cumplieron con los criterios de inclusión de poder escuchar y responder a la entrevista. La recolección de datos se detuvo en el punto de saturación. Para las entrevistas se utilizó una guía semiestructurada que comprende preguntas relacionadas con la interacción familiar, las actividades diarias, las prácticas espirituales y religiosas y la vitalidad percibida y el bienestar. Éstas tuvieron un promedio de duración de cuarenta y cinco minutos y todas se realizaron en el idioma local. Con el consentimiento de los participantes, todas las entrevistas se grabaron en audio y se transcribieron al inglés en formato literal. Estos transcritos formaron la base para el análisis de contenido temático. *Atlas.ti10* se utilizó para codificar y clasificar los datos. Los resultados se explicaron en los siguientes temas: eventos de la vida, recursos personales, familiares y sociales. El estudio fue aprobado por el Comité de Ética Institucional de la Academia Manipal de Educación Superior, India (Aprobación No. MUEC/003/2017).

Resultados

Durante las entrevistas, los participantes hablaron sobre diferentes dimensiones que influyen en su percepción de vitalidad y bienestar, y que se clasifican en los siguientes temas: eventos de la vida, recursos personales, recursos familiares y recursos sociales. Éstos, a su vez, tienen subtemas: soledad y enfermedad, espiritualidad, actividades diarias, intercambios intergeneracionales, interacciones familiares e interacciones sociales.

Eventos de vida

En general, los participantes hablaron sobre dos experiencias principales que desafiaron su vitalidad y bienestar percibidos. Uno era la soledad y los otros dos eran problemas de salud o enfermedades. Mientras respondían las entrevistas, compartieron ciertas pérdidas personales y la desconexión relacional ha causado una sensación de soledad entre ellos. Más precisamente, la pérdida del cónyuge, la pérdida de importancia y el sentido de pertenencia con sus parientes más jóvenes, los hizo sentir separados y desconectados.

Para algunos participantes fue la mala salud que desarrollaron. Los que no tenían hijos cambiaron debido a una enfermedad o dolencia y fueron trasladados a un centro de atención para satisfacer sus necesidades de cuidado y otros optaron por trasladarse a un centro de atención, no querían ser una carga para sus hijos(as) o sus hijos(as) no estaban dispuestos a proporcionar los cuidados necesarios. Para hacer frente a estas situaciones negativas de la vida, los participantes utilizaron sus recursos personales, familiares y sociales.

Recursos personales

Dos recursos personales principales, referidos por los participantes, fueron el sentido de espiritualidad y religiosidad que los ayudó a sobrellevar la soledad, el dolor o la incomodidad, causados por las enfermedades, y fortalecer las relaciones.

Espiritualidad: los participantes mencionaron que la espiritualidad puede describirse como una interpretación personal y la forma única de alguien de practicar la religión. Además, sugirieron que la espiritualidad podría ser diferente de persona a persona. Esto podría dar lugar a diversas actividades espirituales diarias en las que las personas participan. Según ellos, estas actividades espirituales pueden incluir oraciones diarias, estudiar textos, meditación y plenitud mental. Hicieron tales actividades como una parte inherente de sus rutinas diarias. Estas experiencias también les ofrecieron oportunidades para construir más conexiones sociales, les dieron nuevas esperanzas y redefinieron el significado de sus vidas, lo cual les ayudó a disfrutar de un mejor bienestar mental.

Religiosidad: cuando hablaron sobre prácticas religiosas, los participantes dijeron que la familia fue la principal inspiración, ya que se les instruyó desde la infancia a seguir un patrón establecido y también al observar a los miembros de la familia realizando rituales religiosos. Sin embargo, para algunos participantes, creer en Dios les ofreció tranquilidad y también les ayuda a sobrellevar el dolor causado por enfermedades. Agregaron que tal confianza en Dios los ayuda a darse cuenta de por qué las personas sufren. Otros, debido a problemas de salud, no pudieron seguir las prácticas religiosas con tanta diligencia como solían hacerlo antes. Para muchos, su participación en las prácticas religiosas se redujo debido a circunstancias de la vida, como la pérdida de un familiar cercano. La religiosidad que mantuvieron durante mucho tiempo fue cuestionada por ciertas situaciones y la creencia en Dios se debilitó.

Espiritualidad vs. religiosidad. Al hablar sobre la diferencia entre espiritualidad y religiosidad, los participantes dieron diferentes perspectivas. Las respuestas incluyeron que la espiritualidad puede moldearse de acuerdo con la creencia de alguien, lo cual no está definido y limitado a un conjunto de normas y creencias, mientras que en la religión las personas intentan seguir a un Dios y seguir un patrón particular de rituales. Algunos manifestaron que cada religión es igual a sus ojos. Creían que la religión no es importante, pero la espiritualidad sí. Porque sintieron que la espiritualidad da sentido a la vida y ayuda a mantenerse saludable. Mientras que la religión es un estilo de vida que una familia pensó que era muy importante que sus miembros siguieran.

Recursos familiares

Este tema resume, principalmente el intercambio intergeneracional de atención y apoyo que ayudó a los participantes a sobrellevar la soledad y la mala salud. Los participantes llegaron a diferentes puntos de vista: algunos de ellos expresaron que los contactos regulares, el apoyo físico y los intercambios de atención con sus parientes más jóvenes, los ayudaron a abordar de manera más efectiva sus problemas de salud. Algunos de ellos identificaron a sus hijos adultos como su refugio en momentos de desesperación.

Otra dinámica intergeneracional significativa que fue percibida por los participantes para mejorar su sentido de vitalidad, es el tiempo que pasan con sus nietos. Mediante sus interacciones con los nietos, los participantes se sintieron amados, valorados e importantes, lo que contribuyó enormemente

a su bienestar y vitalidad percibidos. En algunas familias, los participantes creían que sus convicciones religiosas y el cuidado y apoyo intergeneracional que recibían de sus parientes más jóvenes, influían en su bienestar. Los participantes se sintieron satisfechos con su vida cuando percibieron que tanto la religiosidad como los recursos familiares eran fuertes y satisfacían sus necesidades de atención.

Sin embargo, no todos los participantes tuvieron experiencias tan positivas cuando se trataba de intercambios intergeneracionales dentro de la familia. Algunos expresaron sentimientos de desilusión y abandono, ya que sus parientes más jóvenes no pudieron brindarles atención y apoyo. Incluso con los nietos, algunos de ellos sostenían una relación tensa y absolutamente ningún contacto e intercambio a través de alguna forma de comunicación. Como resultado, sintieron que sus recursos familiares estaban inaccesibles y perdidos.

Recursos sociales

Mientras hablaban de los recursos sociales, los participantes descubrieron que las estructuras creadas por las ONG, los clubes y las asociaciones, marcaron una gran diferencia en su percepción de vitalidad y bienestar.

Después de la jubilación, algunos participantes comenzaron a ser más activos socialmente al involucrarse en diversas actividades de clubes sociales a través de las cuales se extendió su red social. Esta red extendida brinda oportunidades para conocer nuevas personas y llevar a cabo algunas actividades de desarrollo y trabajo de caridad que le ofrecieron un nuevo significado a su vida ya que nunca antes tuvieron tiempo de involucrarse en esas dinámicas. Varios de ellos compartieron que los compromisos sociales que tenían con sus amigos, incluyendo discusiones, caminatas y charlas informales, fueron un aspecto importante que les ayudó a descubrir un propósito para ellos en sus últimos años de vida. Como algunos no pueden ver a sus parientes más jóvenes con mayor frecuencia, sintieron que sus amigos sustituyen la brecha al estar cerca y acompañarlos.

Para aquellos participantes que perdieron o no pudieron acceder a sus recursos familiares, hubo estructuras creadas por ONGs en forma de cuidado diurno e instalaciones residenciales que ofrecieron oportunidades para que recibieran atención y apoyo a través del personal y los voluntarios. Los

participantes apreciaron dedicarse a realizar diferentes compromisos dentro y fuera de las instalaciones. A través de estas responsabilidades sociales, los participantes pudieron establecer una red extendida de contactos sociales fuera de sus contactos familiares y valoraron esas relaciones.

Los resultados reflejan que los adultos mayores hicieron uso de los recursos personales, familiares y sociales en diversos grados, dependiendo del interés y la disponibilidad que les ayudó a lidiar con las pérdidas y la soledad causadas por eventos negativos de la vida.

Perspectivas para la praxis intercultural de Trabajo Social

Antes de compartir las ideas para la praxis de Trabajo Social intercultural, me gustaría dar contexto a su relevancia. Los sociólogos definen la cultura como una forma de vida de las personas o grupos en general, que incluye la forma en que las personas se visten, los alimentos que comen, sus creencias, el idioma, las características, los patrones de trabajo, las prácticas religiosas y las actividades recreativas (Giddens, 2005). La cultura difiere de una sociedad a otra y tiene diferentes expresiones basadas en elementos culturales como símbolos, lenguaje, normas, valores y creencias. Tradicionalmente, las personas se adhieren a sus prácticas culturales indígenas de su sociedad más o menos en gran medida. Pero ahora los cambios en el orden socioeconómico y político, influenciados por las ideologías coloniales, han provocado complejidades en las interacciones humanas ya que la gente está arraigada en su propia cultura y la adaptación se convierte en una preocupación para ellos.

En particular, el concepto de espiritualidad y los sistemas de creencias relacionados, y las expresiones de cuidado y apoyo entre generaciones de una familia multigeneracional, juegan un papel importante para el bienestar de las personas en muchas comunidades de todo el mundo, incluso ahora, junto con otros factores culturales. Extrayendo lecciones del estudio actual, esta sección resaltaré las ideas para la práctica de Trabajo Social intercultural y las consideraciones éticas a nivel micro.

Modelos impulsados por la ciencia versus modelos indígenas culturalmente apropiados

Uno de los principales elementos culturales que no se consideró adecuadamente cuando se trata de intervenciones de Trabajo Social, fue la espiritualidad o religiosidad. Aunque el sistema de creencias y las prácticas espirituales de las personas son muy diversas, subjetivas y sensibles, estas experiencias influyen significativamente en la forma en que las personas se expresan en una interacción social. Cuando los trabajadores sociales intentan adherirse al principio ético de respetar a la persona, grupo o comunidad, es muy importante para nosotros comprender también la espiritualidad arraigada en su cultura y considerar esas creencias y prácticas como recursos indígenas que generan cambio en la vida de las personas, en lugar de dar menos importancia a esos elementos culturales. Muy a menudo, en las prácticas de Trabajo Social, uno de los dilemas éticos con los que nos encontramos es si seguimos modelos basados en la ciencia o modelos indígenas culturalmente apropiados enraizados en la espiritualidad y los valores religiosos.

En tales situaciones, es importante sopesar los pros y los contras de los diferentes modelos que podrían ayudar a tener un impacto óptimo en las personas y tomar una decisión de manera colectiva involucrando a los grupos claves interesados.

Uso óptimo versus limitado de los recursos sociales

En segundo lugar, es importante considerar la disponibilidad de varios recursos sociales que se sintieron e implicaron. Aprendiendo la lección del estudio, la forma en que los ancianos percibieron su vitalidad y bienestar a través del vínculo emocional, la atención intergeneracional y las prácticas de apoyo y las estructuras sociales establecidas, que los ayudaron a lidiar con su aislamiento y mala salud.

Del mismo modo, al trabajar con individuos, grupos y comunidades, es muy importante identificar los recursos internos y externos que pueden ayudar a las personas a lograr un beneficio óptimo. La dinámica emocional e interpersonal que tiene lugar dentro de la familia y la interacción de varios procesos socioculturales que ocurren en la comunidad, deben ser considerados cuidadosamente, ya que en muchas circunstancias esos componentes no se consideraron al intentar incorporar cambios en el desarrollo.

Colectivismo versus individualismo

El tercer dilema ético que enfrenta el mundo moderno es el colectivismo versus el individualismo. Los valores neoliberales modernos introducidos por los países coloniales, desafían el espíritu del colectivismo en muchas sociedades. Las políticas económicas y comerciales liberales permiten las transacciones de bienes entre sociedades. Estas transacciones no sólo ocurren a nivel de intercambio de bienes y productos, sino que también traen consigo una cultura diferente, donde generalmente los menos poderosos fueron influenciados para adoptar la cultura popular o dominante. Muchos de los modelos de intervención individual y grupal tienen como objetivo capacitar los potenciales de las personas involucradas y no otorgan la importancia adecuada a los recursos o personas en el entorno social del grupo de clientes.

A partir de este estudio, se observó cómo el espíritu de colectivismo en las familias y las interacciones sociales ayudaban a los adultos mayores a lidiar con la sensación de soledad y sus problemas de salud. Por lo tanto, estos recursos familiares y sociales necesitan ser explorados y aprovechados para el bienestar de las personas, a la par con empoderarlas.

Investigar prácticas de Trabajo Social intercultural informadas

Otra propuesta importante en el contexto de la práctica de Trabajo Social intercultural que me gustaría expresar, es el valor de realizar una investigación participativa para comprender los procesos socioculturales más amplios y las perspectivas de las partes interesadas sobre esos procesos. Dado que uno de los significados de la profesión del Trabajo Social es el funcionamiento psicosocial de las personas, la adaptación de los enfoques de intervención de acuerdo con las normas y valores culturales, enraizados en las tradiciones de una sociedad en particular, será más efectiva para obtener un beneficio óptimo y esto se puede lograr mediante la investigación participativa.

Conclusión

El concepto de interculturalidad se está volviendo cada vez más relevante en la práctica del Trabajo Social, debido a diversas transiciones sociodemográficas, económicas y políticas. Como se discutió anteriormente, las ideas y lecciones deben derivarse no solamente de las experiencias, sino también de las prácticas de investigación participativa. Por un lado, es importante integrar las diversas experiencias culturales de las personas arraigadas en las tradiciones espirituales en los enfoques de Trabajo Social, y por otro, una cuidadosa combinación de recursos personales, familiares y sociales para obtener un beneficio óptimo.

Acceso al trabajo y generación de ingresos de las mujeres colombianas migrantes en Costa Rica: reflexiones hacia la construcción de una ética decolonial y feminista

Fainier Melisa Calvo Chavarría
Laura Vargas Rodríguez¹

Resumen

Se analiza desde los feminismos decoloniales, las experiencias de las mujeres colombianas en la búsqueda y acceso al trabajo en Costa Rica y las alternativas que toman para la generación de ingresos, abordado desde una perspectiva ética de Trabajo Social. Los hallazgos muestran que las mujeres vivencian múltiples formas de violencia y discriminación al buscar e insertarse en el mercado laboral costarricense, debido al imaginario social y patriarcal predominante.

Palabras clave: mujeres, migración, ética, feminismos decoloniales, mercado laboral.

Introducción

Este artículo surge a raíz del trabajo final de graduación titulado “Migración, género y acceso laboral: análisis a partir de historias de vida de mujeres migrantes colombianas en Costa Rica”, realizado en la Universidad de Costa Rica.

Actualmente la migración es una realidad muy común a nivel mundial, sin embargo, resulta de particular interés la situación en América Latina, dadas las diferentes circunstancias políticas, económicas y sociales que han afectado a la región. La Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2014) contabiliza un aproximado de 28,5 millones de personas latinoamericanas viviendo fuera de sus países y según el Instituto

¹ Licenciadas en Trabajo Social, Universidad de Costa Rica. Costa Rica. Correos electrónicos: lauca16@hotmail.com / faimel94@hotmail.com

Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), de acuerdo a los datos registrados, las personas colombianas representan un 4,3 por ciento de la población migrante en Costa Rica.

El UNFPA (2018), indica que del total de personas migrantes alrededor del mundo, un aproximado de 124.8 millones son mujeres, lo cual representa al 48,8 por ciento del total de la población migrante. Ante ello, Herrera (2012) menciona que “cada vez son más mujeres, se adscriben a distintos grupos étnicos, provienen de distintos niveles educativos y las causas que motivan su migración no son únicamente económicas sino también culturales, por discriminación étnica, violencia política, entre otros”.

Con estas cifras se logra reflejar el marcado proceso de feminización de la migración, que ha tomado auge en los últimos tiempos y que es una muestra de la decadencia del sistema capitalista y patriarcal, que a nivel mundial no le está brindando las condiciones necesarias a las mujeres para desarrollarse y tener una vida en condiciones óptimas. En el caso de las mujeres colombianas es una migración que responde a diversas causas, los propósitos y razones por las cuales estas personas migran son múltiples, de modo que entendemos la migración no como un proceso social transnacional más complejo que el acto de movilizarse de un lugar a otro, sino como aquel,

(...) proceso de movilidad humana cuya principal característica es el hecho de ser transnacional, es decir, que las personas que se desplazan no pierden el vínculo con sus lugares de origen, antes bien, construyen relaciones dinámicas en ambas comunidades (las de aquí y las de allá) en un espacio socialmente construido y sustentado en redes de relaciones en ambos países (Solís, 2007).

En la investigación se abordaron las vivencias y subjetividades de las mujeres migrantes colombianas en Costa Rica desde los feminismos decoloniales, en donde un elemento visible y que se analizó desde la ética decolonial y feminista es la discriminación y los estereotipos sobre las colombianas dentro de Costa Rica, lo cual influyó en el acceso al mercado de trabajo y la generación de ingresos. Se pone especial énfasis en las claves epistémicas propuestas por Díaz (2010) que son: visibilización, desnaturalización, historización y reflexividad, en busca de una deconstrucción del pensamiento hegemónico patriarcal instaurado.

Feminismos decoloniales

Para los fines de nuestra investigación partimos desde los feminismos decoloniales, los cuales buscan rescatar aquellas experiencias de las mujeres donde raza, clase, sexualidad y otras formas de opresión se intersectan (Curiel, 2015). Desde esta perspectiva se conocen y hacen visibles las vivencias de las mujeres migrantes colombianas en Costa Rica, haciendo eco a sus voces, las cuales han sido invisibilizadas en el sistema capitalista, patriarcal y colonial. De este modo, se busca crear ruptura con el paradigma de la ciencia moderna androcéntrica, historizando y desnaturalizando prácticas discriminatorias y violentas hacia las mujeres.

Mujeres y colonialidad de género

Cuando nos referimos a las mujeres, hacemos alusión a las protagonistas de esta investigación, y no sólo como una categoría. Desde la perspectiva de los feminismos decoloniales se considera como una acción política hacer visible y rescatar sus experiencias, debido a que en los estudios androcéntricos sobre la migración se ha considerado a las mujeres como pasivas, victimizadas por el sistema y reducidas al campo privado.

Ante ello, se busca romper con las desigualdades que giran en torno a las mujeres, lo cual se evidencia en diversas manifestaciones de violencia en el sistema patriarcal, capitalista y colonial, convirtiéndose en una estrategia de control que responde a una estructura de poder, basado en las determinaciones sociales, morales y culturales.

Asimismo, Lugones (2008), recalca la necesidad de visibilizar y discutir sobre la colonialidad del género, entendiendo el género como una construcción social que debe ser estudiada en el contexto del sistema moderno-colonial. Esta autora plantea la necesidad de entender los procesos de entrelazamiento de la raza y el género, de modo que esto permita comprender cómo se ha impuesto y afectado la colonialidad en el género.

Desde los feminismos decoloniales como matriz de análisis, se hizo visible cómo se producen y reproducen estereotipos, imaginarios sociales y patriarcales, diferentes formas de opresión, control de la sexualidad de las mujeres y se dan desigualdades en las experiencias de las mujeres migrantes colombianas.

Diferencia colonial presente en los procesos migratorios

La diferencia colonial, según Rojas y Restrepo (2014), se ve materializada en ese “otro/otra”, es una diferencia racializada presente en el discurso de jerarquía étnica, donde se mira al otro u otra desde una posición de poder y de superioridad. Es importante destacar que, dentro de la jerarquización étnica, ese miedo o rechazo a la otredad también se fundamenta en la colonialidad. Para Delgado (2008), las percepciones que se tienen de la migración van a depender fundamentalmente de la nacionalidad, ante esto se menciona que la percepción que se tiene de una persona migrante de nacionalidad europea a una persona colombiana como lo es el caso, no es la misma. Es decir, detrás de cada nacionalidad hay una gran cantidad de estereotipos y estigmatizaciones, entendiendo esta última, según Goffman (2006), como características que hacen “diferente” a una persona y le convierten en alguien desacreditable frente al resto.

Debido a lo anterior, se plantea que el racismo y la migración están íntimamente ligados, además de ser producto de la colonialidad. Ante ello, no se puede dejar de lado el papel que cumplen los medios de comunicación al fomentar y reproducir este discurso de odio y miedo al otro/otra.

Acceso al trabajo

El proceso de industrialización y el cambio del modelo de desarrollo tienen como consecuencia la crisis del empleo formal. Según el PREALC, citado en Pérez (2001), este proceso culmina en la informalización de los mercados de trabajo y, por consiguiente, el aumento del desempleo. De forma tal, que el empleo formal pierde el valor simbólico, asimismo se desvanece la figura del Estado como garante del trabajo. Ante esto, se entiende el empleo informal como:

La actividad laboral que está al margen del control tributario y de seguridad social del Estado y de las disposiciones legales en materia laboral, en la que frecuentemente se registran infracciones en materia de pago de los salarios mínimos. Además, se finaliza la relación laboral sin compensaciones, como el preaviso y la cesantía, y se incumplen abiertamente los beneficios sociales, como el derecho a pensión y al seguro de salud (Ministerio de Trabajo, 2018).

Estas condiciones claramente vulnerabilizan a las trabajadoras, ya que quedan totalmente desprotegidas y no tienen asegurados sus derechos básicos como fuerza laboral, situación que las expone a gran cantidad de irregularidades y exime al Estado de las responsabilidades con la clase trabajadora que se encuentra inserta en este sector.

Estrategia metodológica

Esta investigación es de tipo cualitativa feminista, permitiendo la comprensión de los espacios cotidianos donde se desenvuelven las mujeres participantes, así como los elementos socioculturales que forman parte de la vida de éstas, logrando hacer un análisis a partir del conocimiento situado, de las experiencias y vivencias de las mujeres colombianas en Costa Rica. La población participante fueron diez mujeres migrantes colombianas residentes del Gran Área Metropolitana en Costa Rica, con edades que oscilan entre los dieciocho y los sesenta y cinco años, insertas al mercado de trabajo en donde se tomó en cuenta tanto el empleo formal como informal y se utilizó la entrevista en profundidad como técnica de investigación.

Principales hallazgos

1. Manifestaciones de violencia en la búsqueda y acceso al mercado de trabajo

En relación a las situaciones de violencia que enfrentan las mujeres migrantes colombianas al buscar e insertarse al mercado laboral costarricense, se encuentra que se manifiesta de diversas formas, siendo las más evidentes la violencia simbólica, estructural y sexual.

Al analizar la violencia simbólica se debe entender que opera “sutilmente” y como lo indica Segato (2003) “es la madre de todas las violencias”, de modo que se naturaliza en la cotidianidad de las mujeres migrantes y se evidencia mediante acciones de parte de los y las empleadoras y/o de compañeros y compañeras de trabajo que las excluyen y discriminan, con acciones visibles y comentarios o “bromas” que son reproducidos por los medios de comunicación.

Por otra parte, la violencia estructural se ve reflejada en el aparato jurídico y en la acción del Estado costarricense por no prevenir que se den diversas manifestaciones de violencia. Según La Parra y Tortosa (2003), esta violencia se manifiesta desde las estructuras sociales y se exterioriza por medio de la privación a los derechos, de forma tal que perjudique o afecte directamente la satisfacción de necesidades básicas. Esta violencia se manifiesta también a través de la discriminación de las mismas instituciones, irrespetando directamente sus derechos, como se evidencia en el siguiente relato:

Yo empecé a hacer las vueltas con el CENDEISSS, con el gobierno para pasar mis papeles y fue uno de los golpes más duros que he recibido yo en Costa Rica. Yo llevaba toda la documentación, empecé a pasar papeles en el hospital de Golfito. No me los aceptaron y la persona con la que hablaba por teléfono, él simplemente me humilló y me trató mal. Me dijo que que no, que no me podía aceptar que ese carné que yo tenía no era nada, que no lo aceptaba el gobierno (relato de María, una de las mujeres entrevistadas, 2019).

Se puede apreciar que desde la institucionalidad del Estado los procesos relacionados a trámites migratorios son excluyentes y es importante rescatar la intersección del género con la clase social, ya que es evidente que muchas de ellas no tienen los recursos económicos suficientes para poder llevar a cabo todos los trámites migratorios, lo cual les dificulta el acceso a empleos más calificados.

Finalmente, se evidencian diferentes experiencias de violencia sexual en los lugares de trabajo. Para entender la violencia sexual, es primordial comprender el lugar que ocupan los cuerpos de las mujeres en el sistema capitalista, colonial y patriarcal, en donde el cuerpo de la mujer migrante colombiana se convierte en un cuerpo sexuado y mercantilizado, debido al imaginario patriarcal y colonial, como se evidencia en el siguiente relato:

Llego y le digo: “¿En qué te puedo ayudar?”, y ya entonces me dijo que estaba buscando unos zapatos y le ayudé. Ya se los estaba midiendo y se sentó en el mueble y todo y me dijo: “uy, pero, ¿sabe qué?” Y yo: “¿qué pasó?” —normal atendiéndolo— y me dice: “ay, pero a mí me provoca hacer algo más con usted en este, como practicar el Kama Sutra con usted en este mueble”, cosas muy obscenas. Me sacó de onda así de una vez, o sea yo quedé como ¿qué? ¿perdón? Me dijo: “sí, aparte, con ese hablado que usted tiene que yo no sé qué” (relato de Marta, una de las mujeres entrevistadas, 2019).

Precisamente uno de los estereotipos más marcados en la sociedad costarricense sobre las mujeres colombianas, tiene una fuerte connotación

sexual que ha sido reproducida por los medios de comunicación, lo cual repercute en el área laboral donde las mujeres son víctimas de violencia sexual, abarcando manifestaciones de acoso de parte de sus jefes y/o compañeros de trabajo y clientes. Ante ello, los cuerpos de las mujeres son racializados, empobrecidos y colonizados, por lo que Hernández (2008) plantea que la frontera no se debe entender sólo como un espacio geográfico, sino como una experiencia de vida, pues se dan discursos con efectos de poder que colonizan las vidas de las mujeres colombianas.

2. Estrategias de generación de ingresos

En las entrevistas se logró visibilizar que debido a las diferentes formas de violencia y discriminación que enfrentan las mujeres migrantes colombianas, y a los obstáculos que les impide acceder al empleo formal costarricense, ellas buscaron otras estrategias para generar ingresos y poder satisfacer sus necesidades y las de sus familias, como se evidencia en el siguiente relato:

Arreglamos todo con un montón de dificultades porque económicamente las cosas no iban así como muy bien. Yo no estaba trabajando prácticamente, yo hacía unas papitas rellenas, que son riquísimas (relato de Jazmín, una de las mujeres entrevistadas, 2019).

Es necesario destacar que algunas mujeres se encuentran actualmente realizando actividades informales; sin embargo, no se debe omitir que siete de ellas en algún momento a lo largo de los años desde su llegada a Costa Rica han recurrido a actividades informales para poder subsistir. Otro aspecto importante de considerar en la generación de ingresos son las redes de apoyo, pues las mujeres no cuentan con el recurso económico para contratar personal siendo fundamental el apoyo de familiares y amigos para sostener su negocio.

Se debe resaltar que las mujeres migrantes al insertarse al sector informal no cuentan con protección ni seguridad social, esta situación las excluye de la posibilidad de acceder a otros derechos, como son la salud, la oportunidad de cotizar por una pensión, estabilidad salarial y demás. Por esta razón son doblemente oprimidas y se encuentran expuestas a mayores riesgos.

Además, se identificaron aspectos determinantes que influyeron para que las mujeres recurrieran al sector informal como opción para generar ingresos, entre ellos la condición migratoria, los estereotipos que giran en torno a las mujeres migrantes colombianas y las redes de apoyo.

Condición migratoria

En el caso de las mujeres migrantes colombianas se logra evidenciar que para muchas de ellas el poder ser contratadas en un empleo formal dependía de la documentación con la que contaban, haciendo visible la interseccionalidad de las formas de opresión que enfrentan al ser mujeres, pobres y migrantes. Ante ello, el costo de los trámites para la documentación es elevado, siendo difícil para ellas, al no tener autonomía económica, costear los gastos y, por lo tanto, sus opciones se ven limitadas.

Cuando llegué acá tenía muchas esperanzas de poder acceder a un muy buen empleo teniendo en cuenta que en esa época tenía un buen currículum una experiencia excelente (...) y cuando llegué acá pues dije bueno Costa Rica no va a ser ningún impedimento (...) lo primero fue, pues que no tenía la documentación, entonces el impedimento número uno fue que yo no podía acceder a la residencia permanente (relato de Sandra, una de las mujeres entrevistadas, 2019).

De dicho modo, acceder al mercado de trabajo en Costa Rica depende del permiso laboral emitido por el Ministerio de Trabajo y ante la falta de documentación muchas de las personas empleadoras toman ventaja de esto e irrespetan los derechos y garantías laborales de las mujeres que se encuentran en estas condiciones, ofreciendo bajos salarios. No obstante, debido a temores por su condición migratoria, son escasas las acciones tomadas por las mujeres ante el incumplimiento en que incurrían los empleadores.

Estereotipos

Otro aspecto que influye en que las mujeres se inserten en el sector informal, está vinculado con los estereotipos que existen alrededor de las mujeres migrantes colombianas, los cuales están fomentados por los medios de comunicación.

Yo fui a centros médicos y decía: yo puedo contestar el teléfono, no me aceptaron ni siquiera para limpiar, parecía en ese momento para mí tristemente que las colombianas sólo podíamos ser prostitutas o narcotraficantes y me lo dijeron en varias oportunidades entonces crea uno como mejor no digo que soy colombiana, mejor me quedo callada, mejor no busco, mejor busco la forma de proveerme yo misma lo que necesito (relato de Jazmín, una de las mujeres entrevistadas, 2019).

En efecto, el estereotipo y la etiqueta conllevan a la discriminación y a la xenofobia por aquello que se considera diferente y, por ende, inferior. De esta forma, las diferencias culturales, o lo que en los feminismos decoloniales se analiza como diferencia decolonial, se manifiestan en ciertos aspectos que subalternizan a la población migrante. De dicho modo, todos los relatos de las mujeres tienen como denominador común la violencia contra sus cuerpos y sexualidad, pues sus historias están unidas al indicar ser el reflejo de un imaginario social, patriarcal y xenofóbico.

Redes de apoyo

Con el análisis se determinó que las redes de familiares y amigos o amigas en Costa Rica es muy importante para la decisión de migrar, para su inserción en el mercado laboral, la obtención de vivienda y la satisfacción de necesidades básicas en el país de destino. Generalmente, estas redes apoyan a las mujeres en el cuidado de sus hijos o hijas, con recursos económicos, afectivos y de apoyo laboral en sus pequeños negocios.

Bueno entonces llegamos y una tica nos hospedó ahí en la casa, estuvimos un mes, entonces ella me dijo vea yo conozco gente en el hogar de ancianos, si quiere hacer voluntariado, si veía lo importante la conexión de trabajo ahí, yo sabía que podía lograr un trabajo (relato de Rosa, una de las mujeres entrevistadas, 2019).

Lo anterior refleja que además de la familia, en Costa Rica también encuentran redes, creando vínculos de apoyo y afectivos.

Reflexiones en y desde Trabajo Social

Se puede decir que las mujeres migrantes comparten experiencias de violencia, no obstante se debe subrayar que cada experiencia es única, por lo que no se debe homogenizar la opresión, sino comprender las particularidades. Aunado a ello, la violencia puede ser estructural, en la que se legitiman institucionalmente acciones abusivas contra las mujeres o bien pueden vivenciar situaciones de violencia simbólica, la cual se naturaliza.

Ahora bien, desde nuestro quehacer profesional el partir desde una ética decolonial podemos ser un medio efectivo entre las mujeres migrantes y el Estado, de forma que nuestro accionar sea por y para ellas, y de esta forma

incidir en la creación de políticas sociales que realmente partan desde las múltiples realidades y se tome en cuenta la diversidad para la actuación por el bienestar de la población.

Referencias bibliográficas

- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (11 de noviembre de 2014). *Cerca de 28,5 millones de latinoamericanos y caribeños viven fuera de sus países de origen* [Comunicado de prensa]. Recuperado de <https://www.cepal.org/es/comunicados/>
- Curiel, O. (2015). La descolonización desde una propuesta feminista crítica. En Curiel, *Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala* (pp. 11-27). ACSUR: Las Segovias.
- Delgado, D. (2008). Percepciones de la inmigración e integración en Costa Rica. *Papeles de población* 14(57), 65-91. Universidad de Barcelona.
- Díaz, C. (2010). *Claves epistemológicas de la metodología feminista para la investigación social en la educación no formal* (Tesis de Licenciatura en Ciencias de la Educación con énfasis en Administración de Programas de educación no formal). San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica. Rodrigo Facio.
- Fondo de población de las Naciones Unidas (9 de abril, 2018). *Cinco motivos por los que la migración es una cuestión feminista*. Recuperado de <https://www.unfpa.org/es/news/migración-feminista>
- Goffman, E. (2006). *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hernández, R. (2008). Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el Sur del Río Bravo. En Hernández y Suárez (Eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 68-112). Madrid, España: Universidad Autónoma de Madrid.
- Herrera, G. (2012). Migraciones internacionales y democracia. Nuevos desafíos para una ciudadanía inclusiva en América Latina. En Álvarez, I. (Comp.), *Mirando al Norte: algunas tendencias de la migración latinoamericana* (pp. 11-20). San José, Costa Rica: FLACSO.

- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2011). Censo 2011. Costa Rica: INEC. Recuperado de <http://www.inec.go.cr/censos/censos-2011>
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2019). Encuesta continua de empleo al cuarto trimestre de 2018. Resultados generales. San José, INEC-Costa Rica.
- La Parra, D., y Tortosa, J. (2003). Violencia estructural: una ilustración del concepto. *Documentación Social* (131), 57-72.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa* (9), 73-101.
- Ministerio de Trabajo y Seguridad Social (2018). Recomendación de ocupaciones no recomendadas para las categorías de “trabajador de ocupación específica” y “residencia temporal”. San José Costa Rica. MTSS.
- Pérez, J. (2001). ¿Es necesario aún el concepto de informalidad? *Perfiles Latinoamericanos* (13), 55-71.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Solís, A. (2007). *Con la historia pegada en la piel. La experiencia migratoria de las mujeres nicaragüenses en Costa Rica* (Tesis de Doctorado en Educación). San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica.

Más allá de la sistematización de la experiencia sobre autogestión comunitaria en el distrito La Granja: reflexiones en clave decolonial

María Elena Madrigal Paniagua
Karen Vannesa Montiel Olivas
Mariana Solano Chacón¹

Resumen

Análisis de la Educación Popular como estrategia en el proceso de emancipación y autogestión comunitaria, para identificar algunos principios que podrían ser considerados en la construcción colectiva de saberes, sobre la Ética intercultural y decolonial en el Trabajo Social, a partir de la sistematización realizada en Los Proyectos La Granja de Palmares, Costa Rica, retomando vivencias producto de la práctica comunitaria; además de los aportes brindados por las personas que estuvieron involucradas durante el proceso.

Palabras clave: decolonialidad, ética, participación popular, participación comunitaria, Educación Popular.

Introducción

En esta ponencia identificamos algunas estrategias y principios de la Educación Popular que pueden ser considerados para comprender la experiencia de sistematización del Proyecto de Autogestión Comunitaria, implementado en la comunidad Los Proyectos de La Granja, retomando vivencias producto de la práctica comunitaria. Estas reflexiones se realizan desde la perspectiva de los estudios decoloniales.

1 Información de contactos:

Bachilleres en Trabajo Social, Universidad de Costa Rica, Sede de Occidente, Costa Rica.
Correos electrónicos: elemadrigal07@gmail.com; karenavm05@gmail.com; solano.mari27@gmail.com

Lo anterior, a partir de la experiencia sistematizada sobre la implementación del proyecto de autogestión comunitaria, con la población residente en la comunidad mencionada anteriormente, la cual fue llevada a cabo durante el período comprendido entre septiembre y noviembre de 2017. Esta sistematización que surgió como producto de la práctica en comunidades, estipulada en el Plan de estudios de la carrera de Trabajo Social de la Universidad de Costa Rica en la Sede de Occidente, Recinto de San Ramón.

Dicha práctica implicó la elaboración de un diagnóstico participativo con el propósito de identificar las principales necesidades percibidas por las y los miembros de la comunidad, las cuales fueron articuladas en el proyecto de intervención que se implementó a través de siete encuentros, en los que se abordaron temas como: autogestión, participación, comunicación asertiva, tipos de liderazgos y resolución alternativa de conflictos.

Argumentos

En primera instancia, como es sabido, la relevancia de sistematizar experiencias consiste en reflexionar sobre los procesos llevados a cabo, de igual manera permite identificar e involucrar saberes que surgen de los aportes de las y los participantes que son las y los protagonistas de esta experiencia. Se considera que retomar y rescatar las voces del pueblo, es parte de nuestro posicionamiento ético-político como trabajadores sociales.

Por lo que esta ponencia partirá del siguiente concepto de ética planteado por Ibarra (2007), quien propone que

La ética profesional contribuye a que el ejercicio profesional no se transforme en una práctica estrecha y limitada que se oriente al desempeño en sí mismo y se centre sólo en asegurar las acciones y ejecuciones sin considerar la responsabilidad que involucra su actuación como parte sustantiva de su profesionalidad.

De esta manera, debemos comprender y aplicar el principio de ética profesional que dota de sentido al Trabajo Social y, por lo tanto, al desafío de la implantación del proyecto ético y político en el ejercicio profesional, el cual, solamente puede ser entendido cuando se incluye una orientación político profesional en él, pues, como afirma Santos (2000), “la dimensión política de los proyectos profesionales, se debe al hecho de que ellos están vinculados

a proyectos societarios que envuelven al conjunto de la sociedad”. Por ello, también es importante profundizar acerca de la aprehensión histórica del origen y reproducción de Trabajo Social en el contexto que emerge y se va transformando.

Ante esto, se comprende que uno de los espacios en que Trabajo Social puede intervenir y deconstruir pensamientos adquiridos del sistema moderno colonial y a la vez se recuperen los saberes propios a partir de procesos que involucren la autogestión comunitaria, pues ésta debe ser considerada como una herramienta de utilidad particularmente importante, ya que promueve la planeación y ejecución de acciones que permiten mejorar las condiciones de vida las personas. La autogestión procura que todas las personas de la comunidad puedan contribuir a satisfacer las necesidades que se identifican.

Como lo dijimos anteriormente, con esta sistematización buscamos compartir saberes producto de estas experiencias. De modo que los conocimientos recuperados en el proceso de sistematización, permite la identificación de elementos similares en otras localidades o comunidades de las distintas regiones; a la vez que se desarrolle el establecimiento de alianzas que permitan buscar procesos desde una dimensión más latinoamericana, retomando y rescatando las voces del pueblo.

Tal y como se destaca anteriormente, la metodología utilizada se enfoca mayoritariamente en la Educación Popular, la cual, según la autora Brito (2008), surge como “un camino posible para repensar el andar y proyectar las nuevas utopías del cambio y la transformación educativa y social que urgen en la región latinoamericana”, proceso que inicia en el momento en el que se desarrollan las primeras experiencias en cuanto a la “concientización”, en donde Freire, con sus programas de alfabetización para adultos en Brasil, comienza a trazar las líneas de la Educación Popular.

Bustos (1996) agrega que no se trata únicamente de la incorporación de procedimientos metodológicos, sino de cómo éstos expresan una concepción sobre la persona y la sociedad que además conlleva el cuestionamiento de las bases que fundamentan el sistema capitalista.

A partir de lo anterior, se puede definir entonces a la Educación Popular como el resultado de un conjunto de experiencias, que han permitido el descubrimiento de la identidad de la clase dominada, en donde ésta se reconoce a sí misma y toma conciencia de su acción política, la cual puede ser entendida como la verdadera base de la dominación estructural, por medio de la consolidación de las fuerzas políticas populares (Baudrit, 1980).

Así mismo, Paula Negri, también inspirada en la pedagogía liberadora de Paulo Freire, menciona que la Educación Popular “(...) propone la construcción colectiva del conocimiento con el objetivo político de desvelar —correr el velo— la realidad injusta y desigual: aprehender a leer el mundo para transformarlo” (Negri, 2008). Al poder releer y hacerse consciente de la realidad que vive el ser oprimido, se visibilizan un sinnúmero de relaciones desiguales en las cuales se enmarcan la mayoría de las poblaciones en este sistema capitalista.

Según lo anterior, es necesario argumentar la importancia que tiene el concepto de colonialidad del ser, pues ayuda a explicar los efectos que tiene la colonialidad en la puesta en práctica de diversos procesos, y no sólo en la mente de sujetos subalternos (Maldonado, 2007).

Estos efectos atraviesan la constitución ontológica (el ser en el mundo) tanto de quienes se encuentran del lado de la diferencia colonial como de quienes se sitúan del lado del colonizador. La colonialidad del ser no sólo afecta a quienes son inferiorizados, deshumanizados, sino también a quienes se imaginan a sí mismos como superiores y encarnando el paradigma de humanidad. Así, podemos afirmar que la inferiorización del subalternizado colonial, que en su punto extremo aparece como deshumanización, es una de las características de la colonialidad del ser.

Por lo tanto, el deconstruir esta colonialidad conlleva a establecer una relación horizontal, y no vertical como se acostumbra en el sistema educativo formal. Aunado a esto, la educación no debe ser percibida como neutral, sino que debe crearse un compromiso ético-político desde Trabajo Social, a través del diálogo y la articulación con las poblaciones con las que trabajamos.

De forma contraria, el no reconocimiento de los saberes construidos por y desde el pueblo, supone

una especie de arrogancia epistémica por quienes se imaginan modernos y se consideran poseedores de los medios más adecuados (o incluso los únicos) de acceso a la verdad (...) y, por tanto, suponen que pueden manipular el mundo (...) según sus propios intereses (Walsh, 2005).

A partir del planteamiento anterior, se resalta la necesidad de conceptualizar el paradigma “otro”, el cual, según Mignolo, “es el pensamiento crítico y utopístico que se articula en todos aquellos lugares en los cuales la expansión imperial/colonial le negó la posibilidad de razón, de pensamiento y de pensar el futuro” (Mignolo, 2002).

De esta manera, consideramos que el Trabajo Social debería ser una disciplina que considere el respeto a ese conocimiento “otro” como uno de sus principios éticos. De no ser así, la profesión estaría respondiendo únicamente a los intereses hegemónicos de una educación impuesta, dejando de lado su compromiso social y político.

En congruencia con lo anterior, resulta importante retomar la necesidad de un posicionamiento firme por parte de las Ciencias Sociales, y del Trabajo social en especial. En este sentido, se debe hacer énfasis sobre la relevancia de interrelacionar los conocimientos y las bases epistemológicas que han surgido a lo largo de América Latina, de modo que se continúen construyendo nuevas formas de conocer que respondan a las necesidades de la comunidad.

Por otro lado, consideramos que algunos principios a tomar en cuenta en los procesos de Educación Popular, es el compromiso por retomar prácticas correspondientes a la filosofía de vida del Buen Vivir, que promueve el vivir bien y no vivir mejor, es decir, que “permita la armonía entre las personas, entre el hombre [la mujer] y la naturaleza (...) enarbolando como su primera bandera la igualdad y la justicia social para los sectores indígenas-originarios y campesinos, históricamente marginados por los gobiernos neoliberales de turno” (Morales, 2012), filosofía que resulta contraria al sistema mundo moderno/colonial y los valores por los que se rige.

Respecto a la exposición anterior, consideramos que es necesario señalar la importancia de rescatar los planteamientos en común de la Educación Popular y el paradigma del Buen Vivir, ya que ésta representa “una oportunidad para construir colectivamente nuevas formas de vida (...). El Buen Vivir forma parte de una larga búsqueda de alternativas de vida fraguadas en el calor de las luchas populares, particularmente de los pueblos y nacionalidades originarios” (Acosta, 2014).

Lo anterior conduce a que cada una de las personas pueda construir y proponer acciones desde ellos mismos, forjándose desde adentro a partir de sus raíces y vivencias, con el fin de encontrar un equilibrio entre lo que se quiere y el bienestar de todas y todos en comunidad. Por ello, “el Buen Vivir (es) una oportunidad para construir otra sociedad sustentada en una convivencia ciudadana en diversidad y armonía con la naturaleza, a partir del conocimiento de los diversos pueblos culturales existentes en el país y el mundo” (Tortosa, 2011).

Como una forma de seguir resguardando saberes en la actualidad, desde la perspectiva del Trabajo Social intercultural y decolonial, se busca construir propuestas epistémicas, partiendo desde el reconocimiento de las diversidades de pensamientos, sentires y percepciones.

En congruencia con este planteamiento, es importante destacar la necesidad de que en el mundo académico actual se empiece a escribir desde la experiencia de cada quien, al mismo tiempo que se rescata la diversidad de voces de las personas de una comunidad. Asimismo, se adquiere un compromiso ético-político con las poblaciones que propician la oportunidad de relacionarse, para visibilizar y hacer justicia ante tanta subordinación epistémica. Por lo tanto, la educación formal y la colonialidad del saber deben ser vistas en el contexto de las relaciones de poder.

La colonialidad del poder refiere a la “forma de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados” (Quijano, 1992). A su vez, desde una perspectiva decolonial que emerge de ese contexto de dominación, tratándose de acuerdo con los planteamientos de González et al (2017), es una propuesta que busca comprender las relaciones de poder y dominio en el tiempo; pero además, se convierte en el método para superar los procesos coloniales y lograr la liberación de las y los sujetos colonizados, que a causa de los procesos históricos de la colonialidad han sido invisibilizados y subalternizados en conjunto con sus culturas, lenguajes, conocimientos y significaciones, que es el caso de la fuerte persecución que han sufrido los pueblos originarios en América Latina.

Como sabemos en América Latina, los diferentes movimientos sociales han luchado en defensa de su autonomía y en defensa de la educación propia, siendo su eje central la Educación Popular, enseñanzas del pueblo para el pueblo. Como consecuencia, el Trabajo Social ha tenido influencia sobre otras formas de construir conocimiento desde las bases, a partir de su acercamiento a las corrientes ideológicas de la Educación Popular en el momento de su reconceptualización, a partir de los años setenta.

Por lo tanto, puede afirmarse que los estudios decoloniales surgen como forma de visibilizar otros discursos no eurocéntricos ni hegemónicos, posicionándose desde otros lugares y otras formas de adquirir y hacer conocimiento. Asimismo, promueve desde lo local una participación comunitaria activa en todos aquellos pueblos, grupos y otras formas de organización social para construir nuevos saberes, utilizando formas “otras” como la Educación Popular, respetando la diversidad.

Uno de los principios que nos parece fundamental rescatar es el de solidaridad, en un sentido de unidad y colectividad presente en los valores que sustentan la Educación Popular y el Buen Vivir. Es por esta razón, que se logra precisar que estas poblaciones, para combatir su posición de oprimidas, deben de buscar el reconocimiento, la validación, la unión y la solidaridad; colaborar unas con otras en la construcción de nuevas realidades y saberes; reconocerse libres y capaces de autogestionarse, como sujetos, y no como objetos en el proceso histórico de su liberación material, epistémica y política para poder desenmascarar las diversas formas de colonialidad (ser, saber y poder).

La colonialidad del saber pretende resaltar la dimensión epistémica de la colonialidad del poder; se refiere al efecto de subalternización, folclorización o invisibilización de una multiplicidad de conocimientos que no responden a las modalidades de producción de “conocimiento occidental”, asociadas a la ciencia convencional y al discurso experto (Restrepo y Rojas, 2010).

Así pues, la Educación Popular desde una perspectiva decolonial colabora en la desinstalación de imaginarios provenientes de la colonización, que conllevan a una aculturación universal, la cual se presenta como una única forma de ser y estar en el mundo eurocéntricamente válido. Ésta rechaza otras alteridades que no son compatibles con su proyecto de sistema mundo y en un acto de desacreditación y minimización los clasifica como la otredad, abstrayendo sus orígenes.

Se promueve, entonces, la Educación Popular como un proceso vinculado a la decolonialidad del saber. Estos dos procesos buscan contribuir a la liberación de los pueblos que, de acuerdo con Freire (2005), consiste en la praxis, reflexión y acción de los seres humanos sobre el mundo para transformarlo. Por lo tanto, las personas participantes en la experiencia anteriormente mencionada, tienen a su disposición las herramientas necesarias para la liberación de las ataduras coloniales de opresión y subordinación.

Otro principio en común es el fortalecimiento del trabajo colectivo, de los grupos representantes y demás organizaciones por medio de las cuales se puedan dar respuesta a las necesidades propias de cada una de las comunidades. Esto, según Gadotti (1991), se logra mediante el fortalecimiento de la participación popular, lo que además fortalece el ideal de que la unión puede lograr grandes cosas, como transformar sus condiciones de vida y las de su grupo.

Según una de las vecinas de la comunidad “hace falta mayor comunicación e integración entre nosotros para crear iniciativas propias o proyectos para beneficios de todos” (Rodríguez, 2017, entrevista personal). Por lo tanto, se evidencia la importancia de ejecutar acciones colectivas tal como se plantean desde el Buen Vivir; pues la recreación y crecimiento personal son elementos constitutivos para una vida plena en concordancia con la madre Tierra, ya que se pretende vivir bien y no vivir mejor; erradicando las concepciones de otras necesidades que el sistema mundo moderno quiere imponer en la actualidad.

De esta manera, partiendo de la experiencia de sistematización en la comunidad de La Granja, es posible aseverar que los principales aciertos referidos a la implementación de la Educación Popular son, en primer lugar, que permite reconocer que involucra una metodología a ser adaptada según las necesidades y características particulares de las poblaciones comprometidas en cualquier proceso, ya que crea espacios colectivos en los cuales las y los participantes son concebidos como los protagonistas de una producción colectiva de saberes, a partir de vivencias propias que enriquecen el proceso de Educación Popular y decolonialidad del saber.

Además, incentiva el fortalecimiento del tejido comunitario, a la vez que motiva la participación activa de las personas, e incrementa el sentido de pertenencia. En otras palabras, la utilización de la Educación Popular como estrategia de emancipación y autonomía, minimizando la dependencia hacia recursos externos, tales como personas facilitadoras o instituciones, por lo que se disminuye el riesgo del no reconocimiento de las capacidades propias y colectivas.

En concordancia con lo anterior, la disposición para escuchar y respetar sus voces, es un valor o principio de gran relevancia, ya que conlleva al entendimiento de propuestas provenientes de las personas para solucionar sus problemáticas y necesidades, es decir, somos eco de esas voces y propuestas, ya que ellos y ellas gestan sus propios cambios. Así que la Educación Popular y decolonial del saber refiere una forma de evitar la imposición de ideas, proyectos o actividades que llevarían a otra forma epistémica de colonizar el saber.

Retos y proyecciones de Trabajo Social

Entendiendo que el Trabajo Social debería ser una práctica política y, consecuentemente, articulado a prácticas colectivas tales como los procesos comunitarios, que además se vinculan a un conjunto de nociones, valores y creencias que los movilizan; proponemos que se retome el debate entre la ética, la política, la decolonialidad y la profesión, de modo que se retomen valores y principios que orientan a la Educación Popular y el reconocimiento de los paradigmas “otros”.

De igual manera, reconocemos la relevancia de que exista un compromiso por parte de las y los trabajadores sociales para promover la participación de las personas, de modo que se construyan espacios seguros para generar conciencia transformadora, siendo que las mismas personas puedan establecer estrategias propias para la movilización y organización social, en busca de gestionar soluciones que respondan a sus realidades.

En otras palabras, debe entenderse que el papel de las y los trabajadores sociales consiste en acompañar estos procesos y propiciar que las y los habitantes de las comunidades construyan sus propios conocimientos, reflexiones y acciones para enfrentar relaciones de poder y decolonizar el saber, objetivo que puede alcanzarse mediante la Educación Popular, reconociendo las voces de quienes son protagonistas de estos procesos comunitarios.

Referencias bibliográficas

- Acosta, A. (2014). El Buen Vivir más allá del desarrollo. En Gian Carlo Delgado Ramos (Ed). *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Baudrit, C. (1980). *Trabajo Social y Educación Popular: algunos elementos teóricos y metodológicos para una acción liberadora* (Tesis para optar por el grado de Licenciatura en Trabajo Social). Universidad de Costa Rica.
- Bustos, L. (1996). Educación popular: Lo que va de ayer a hoy. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=195/19500402>>

- Brito, Z. (2008). Educación popular, cultura e identidad desde la perspectiva de Paulo Freire. *Paulo Freire. Contribuciones para la pedagogía*. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formaciónvirtual/20100720021738/3Brito.p df>
- Freire, P. (2005). *La pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI Editores.
- Gadotti, M. (1991). Educación Popular y Estado: Bases para una Educación Pública Popular. *Revista Educación Popular en América Latina. Crítica y Perspectivas. Ceso Paperback* (12), 72-104.
- González, L., Páez, D., Ramírez, J. y Salinas, V. (2017). *Trilogía de la colonialidad e investigación en Trabajo Social: análisis de las tendencias discursivas en las investigaciones del programa de Trabajo Social 2000-2015*. Bogotá D.C.: Universidad de La Salle.
- Ibarra, G. (2007). Ética y valores profesionales. *Reencuentro* (49), 43-50. Universidad Nacional Autónoma de México, México. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34004907>
- Maldonado, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. El giro decolonial. *Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Negri, P. (2008). Trabajo Social y Educación Popular: la recuperación de las propuestas de Paulo Freire para la formación académica, la producción de conocimiento crítico y la intervención profesional. *Periódico de Trabajo Social y Ciencias Sociales*. Recuperado de <https://www.margen.org/suscri/margen51/negri.html#nota>
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad-racionalidad. *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas* (pp. 437-447). Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Rodríguez, R. (2017). Entrevista informal. La Granja de Palmares, Alajuela, Costa Rica.

- Santos, R. (2000). O desafio da implantação do projecto ético-político do Serviço Social, In: Serviço Social e Sociedade n. 62. Ano XX. São Paulo: Editora Cortez.
- Tortosa, J. (2011). Maldesarrollo y mal vivir: Pobreza y violencia escala mundial. En Acosta, A. y Martínez, E. (Eds.) *Serie Debate Constituyente*. Quito: Abya-Yala.
- Walsh, C. (2005). “Introducción”. En: Walsh, C. (Ed.). *Pensamiento crítico y matriz colonial*. Quito: UASB-Abya Yala.

Jóvenes migrantes y su acceso/permanencia en la educación universitaria: un análisis crítico desde la perspectiva de Trabajo Social decolonial e intercultural

Emanuel Abarca Oviedo, Vanessa Alpízar Ruiz,
Katherine Castro Aguilar, Sarah González Cordero¹

Resumen

Este trabajo identifica los desafíos que se presentan dentro del quehacer profesional y la formación académica. Se plantea la necesidad de pensar un Trabajo Social de base intercultural y decolonial, en el cual se contribuya a la validación de otros saberes y de la experiencia de aquellas personas que históricamente han sido silenciadas, invisibilizadas y discriminadas por la lógica hegemónica eurocéntrica y occidental.

Palabras clave: decolonialidad, ética, eurocentrismo, interculturalidad, migración y Trabajo Social.

Referente contextual de la investigación

El proceso de colonización de los europeos hacia las y los latinoamericanos no acabó con el despojo violento de muchos de nuestros territorios, por el contrario, se amplió cuando además de la tierra se adueñaron de nuestras formas de vivir, pensar, conocer, entre otras.

Asimismo, en el ámbito intelectual, se dio una imposición de ciertas corrientes epistemológicas que, aunque han contribuido en gran manera al fortalecimiento del conocimiento científico, nos han llevado a olvidar aquellos saberes construidos en América Latina por mujeres y hombres indígenas, afrodescendientes, campesinos y campesinas, trabajadores y trabajadoras.

En el marco de esta situación, es que se torna necesario el abordaje de la realidad latinoamericana desde una epistemología que evidencie distintos procesos de desigualdad social e invisibilización, vividas por diversas

¹ Bachilleres en Trabajo Social. Correos electrónicos: ma6abar@gmail.com; vazaru14@hotmail.com; kathycaastro1303@gmail.com; sariniz22@gmail.com

poblaciones en la región, integrándola a su vez en los distintos proyectos académicos y sociales, tales como: investigaciones, congresos y planes de estudio de la carrera de Trabajo Social.

Para ello, se hace necesario acotar la forma en que se están comprendiendo ciertos conceptos centrales en el análisis sobre la ética del Trabajo Social desde una perspectiva intercultural y decolonial, siendo que la situación sobre la que se reflexiona, son las migraciones. Pries (1999), la concibe como “un fenómeno social, que provoca la aparición de realidades sociales cualitativamente nuevas, más allá de los acostumbrados arraigos espaciales de la región de llegada y de destino”, generando un impacto en cuanto a la forma de vida de la persona, su identidad cultural y su relación con el otro o la otra.

Tal escenario incide negativamente en el sistema actual, en el cual no se consideran las especificidades que llevan a la movilidad humana, al contrario, prevalece una visión etnocentrista que de acuerdo con Alaminos y otros (2010)

consiste en una visión del mundo, según la cual nuestro propio grupo es tomado como centro de todo, y todos los demás son percibidos de una forma ordinal a través de nuestros valores, nuestros modelos y nuestra propia definición de la vida.

En razón de lo citado, es que se evidencia la importancia y urgencia de una apuesta política que apele al rescate de otras voces, conocimientos y culturas, como lo es la decolonialidad, misma que “se genera a partir de un conjunto de culturas y sociedades subalternas que cuestionan todas las relaciones de dominación, los abusos de poder y diversas prácticas sociales impuestas por la cultura dominante” (Zarate, 2014).

Partiendo de lo anterior, se retoman las experiencias de distintas personas estudiantes universitarias de origen nicaragüense y guatemalteco en el proceso de acceso y permanencia en la educación superior en la Universidad de Costa Rica, experiencias que bajo la condición de ser migrantes se han teñido de innumerables obstáculos, desafíos y procesos de desigualdad social, entre otros, los cuales están siendo poco abordados y puestos como punto de discusión desde el Trabajo Social en la actualidad.

Para analizarlas a la luz de tres ejes centrales, se toma como punto de partida en primera instancia, una discusión en torno a cómo se está desarrollando la ética de las Ciencias Sociales y del Trabajo Social en los

últimos años. En un segundo momento, se realiza una recapitulación de los elementos que conforman la base ética intercultural y decolonial de esta disciplina y, por último, se brindan aportes sobre cómo se debe configurar el ejercicio profesional en el ámbito académico y social para contribuir a un adecuado análisis y/o reflexión de la compleja realidad que viven las personas migrantes en el escenario universitario.

Interpelaciones a la ética de las Ciencias Sociales y de Trabajo Social

Un proyecto ético-político desde las Ciencias Sociales y específicamente desde el Trabajo Social, debe tomar en cuenta una serie de elementos constitutivos importantes. Éstos serán abordados en esta ponencia aclarando que existen elementos de esa ética que requieren ser interpelados o analizados en clave decolonial.

Primeramente, es necesario hacer referencia a que desde sus inicios, en las Ciencias Sociales, existen relaciones de poder que han demarcado un énfasis o inclinación de unas disciplinas sobre otras, al igual que se le ha dado históricamente mayor importancia a ciertas teorías, paradigmas, autoras y autores sobre otros, al respecto, Patiño (en Hermida y Meschini, 2017) menciona que:

Por ejemplo, un indicador elocuente es la cantidad de profesionales de otras disciplinas (antropología, sociología, derecho, psicología, etc.) que imparten clases en las escuelas de Trabajo Social. Me pregunto si esto sucede igual en el sentido contrario, es decir, cuántas y cuántos trabajadoras y trabajadores sociales están impartiendo clases en las escuelas de antropología, sociología, derecho, psicología, etc.

Dentro de las Ciencias Sociales se pueden encontrar una gran cantidad de teorías y paradigmas, desde los cuales las personas investigadoras pueden echar mano para comprender la realidad social e intervenir posteriormente. No obstante, este ejercicio requiere de la superación de la colonialidad del saber, por tanto el reto del Trabajo Social es descolonizar los saberes hegemónicos, para lo cual se hace necesario entender que “de nada sirve incorporar la transdisciplinariedad y el pensamiento complejo, si ello no contribuye a permitir un intercambio cognitivo entre la ciencia occidental y formas post-occidentales de producción de conocimientos” (Castro, 2007).

Lo anterior demuestra que no se puede desarrollar una ética decolonial e intercultural, partiendo del hecho de que un saber es más relevante que otro, al respecto, Walsh (2005), expresa que el conocimiento tiene una relación y además forma parte de la construcción y organización del sistema-mundo moderno que hasta la actualidad sigue siendo colonial, lo cual refiere a la colonialidad del saber.

Es decir, es importante tener claridad en que la historia del conocimiento está marcada geohistóricamente, geopolíticamente y geoculturalmente, por ello tiene valor, color y lugar de origen. De esta manera se ha ido fijando el eurocentrismo como única perspectiva de conocimiento.

Es por esto que, desde los estudios decoloniales, se plantea una fuerte crítica a ese eurocentrismo, puesto que desde este paradigma “otro”, se parte del supuesto de que es necesario reconocer que todo conocimiento es un conocimiento situado histórica, corporal y geopolíticamente, por tanto la pretensión eurocéntrica de un conocimiento sin sujeto, sin historia, sin relaciones de poder y un conocimiento desde ningún lugar, es profundamente cuestionada (Restrepo y Rojas, 2010).

Lo anterior expresa la principal razón por la cual los estudios que se hacen desde Latinoamérica, deben ser comprendidos desde la teoría nacida en la región, si bien es importante consultar teorías, paradigmas, autoras y autores de otras localidades del mundo, para comprender nuestras realidades, desde nuestra América Latina, es necesario velar porque se desarrollen estas reflexiones desde un posicionamiento y conocimiento situado histórica, social, cultural y geopolíticamente en nuestros países.

Además, de manera más específica, con lo que respecta a las unidades académicas en Ciencias Sociales y Trabajo Social, se requiere con urgencia una reformulación en la programación de cursos y demás proyectos de investigación, debido a que lamentablemente existe un gran vacío en cuanto a conocimientos sobre la teoría decolonial e intercultural, así como estudios y cursos que aborden el tema y la realidad de las migraciones y todo el entramado de relaciones que éstas encierran. Actualmente no se le ha dado la importancia requerida a esta temática, no obstante, nos encontramos en una coyuntura económica, social, cultural y política que lo amerita.

Por consiguiente, surge la necesidad de un proyecto ético y político de las Ciencias Sociales y el Trabajo Social,

como base constitutiva de la profesión y entendida como los vínculos que se construyen desde el ejercicio profesional en relación con un proyecto político social, permeado por determinados valores, que se confrontan en el escenario de las relaciones sociales establecidas en la sociedad burguesa, basadas en la explotación, las asimetrías y las desigualdades (Esquivel, 2012).

De forma que visibilice las estructuras del poder, ser y saber hegemónico y a partir de ese reconocimiento y validación crear un proyecto de diversidad epistémica.

Algunas bases éticas de Trabajo Social intercultural y decolonial

Antes de iniciar debemos aclarar lo que se entiende por ética, Barroco (2000), citado por Banús y otros (2014), plantea que “es un conjunto de valores que forma parte de los proyectos sociales, profesionales e individuales y su realización supone una acción práctica, consciente en dirección de algo colectivamente considerado correcto y justo”.

De forma tal que hemos considerado necesario integrar algunas de las claves epistémicas y principios éticos-políticos que implicaría un Trabajo Social intercultural y decolonial; y que actualmente desafía el enfoque predominante desde el cual se aborda la profesión en muchos centros académicos.

En este sentido, señalamos primeramente que, dada la importancia que posee el Trabajo Social en la producción del conocimiento a través de la investigación social, se deben usar paradigmas que den cabida a la interpretación y el acercamiento a la relación sujeto-realidad, tanto en el sentido teórico como metodológico, sin que esto implique necesariamente un menor nivel de rigurosidad, como se plantea desde distintos enfoques positivistas y desde los cuales creemos que el impacto social de la investigación no posee mayor énfasis.

Por medio de este acercamiento con la experiencia del sujeto, es que se hace posible rescatar otras voces, que han sido silenciadas o invisibilizadas a través de la historia, y que son medio para el develamiento de conocimientos “otros”, distintos al predominante en el sistema capitalista, moderno y colonial.

Entre estos conocimientos “otros”, mencionamos el paradigma del Buen Vivir el cual implica

el reconocimiento de las concepciones de sustentabilidad y respeto a la naturaleza promovidos por las sociedades indígenas (...) es una oportunidad para construir colectivamente un nuevo régimen de desarrollo basado en una economía solidaria. Esto significa alejarse de una economía sobredeterminada por las relaciones mercantiles, impulsando una relación dinámica y constructiva entre mercado, Estado y sociedad (Acosta, 2008).

Acerca de esto se refiere una de las estudiantes nicaragüenses participantes, quien señala explícitamente que “a veces un país puede creerse muy civilizado y todo, pero si todavía tiene niños y ancianos durmiendo en la calle, eso no es progreso”, por el contrario, este paradigma implica “un cierto bienestar o una integridad personal y general, que a uno se le dé el chance de poder potenciar las habilidades que uno tiene en todo sentido y que le permitan a uno sobrevivir en este mundo, también me parece que tiene que ver con la dignidad humana y que todos deberían tener por lo menos las cosas necesarias”.

Asimismo es importante que desde la perspectiva de los conocimientos “otros” se tome como punto de partida la interculturalidad, entendiendo que la misma

no se trata simplemente de reconocer, descubrir o tolerar al otro o a la diferencia en sí, (...) se trata, en cambio, de impulsar activamente procesos de intercambio que permitan construir espacios de encuentro entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas” (Walsh, 2005).

Aunado a lo anterior, se propone también la comprensión de las formas de desigualdad y opresión que se intersecan, como un entramado complejo de situaciones y relaciones que operan simultáneamente y que hacen que sea más difícil la realidad. Al respecto, Patiño (en Hermida y Meschini, 2017) menciona que “se trata de sumar al análisis de la categoría clase otras categorías, como por ejemplo las que refieren al género, nacionalidad, etnia, edad, etc”.

Es entonces a partir de la integración y una real comprensión de estos aspectos que la intervención profesional puede aportar y generar algún cambio en términos de descolonización del saber y actuar, como una “acción radical y emancipadora de descolonizar nuestros discursos, prácticas, y saberes, como trabajadoras y trabajadores sociales” (Patiño en Hermida y

Meschini, 2017,) siempre enmarcando las acciones individuales, ya sea que se den en el espacio profesional o cotidiano, como parte de una lucha colectiva.

Se trata pues de:

articular nuestras preocupaciones teóricas con las luchas descolonizadoras y emancipadoras, como un esfuerzo y acción colectiva para también romper con la relación binaria o dicotómica entre teoría y práctica (incluida la práctica política), para construir una matriz de análisis, como una suerte de espiral, que articule la construcción de conocimiento, la acción y la práctica política, el pensamiento y la formación profesional en Trabajo Social (Patiño en Hermida y Meschini, 2017).

Con el fin de que en el proceso académico (espacio en el que se enmarca la investigación realizada) el hecho de tener una condición migratoria o no tener la nacionalidad, no sea un impedimento u obstáculo, para acceder al derecho a la educación, lo cual sugeriría también otros derechos como salud, acceso a la información y orientación, entre otros.

Es imprescindible, entonces, que en el contexto actual se propicien espacios para la discusión sobre el proyecto ético-político que posee la disciplina y cómo éste se evidencia académica y profesionalmente, de frente a los derechos, en el caso de nuestra investigación de las poblaciones que enfrentan diversas formas de desigualdad social.

Aportes desde el espacio académico y social

Consideramos como un reto la constante deconstrucción cotidiana y reflexión crítica del ejercicio profesional, para poder identificar posibles deficiencias que no cumplen con el compromiso ético-político. Esta última perspectiva es la que define el punto medular desde el cual se va a partir para el análisis siguiente.

En el caso de esta ponencia, es pertinente analizar el estado actual del ámbito educativo y el paradigma desde el cual se parte para entenderlo. Esto, debido a que históricamente la universidad ha representado un lugar privilegiado en la producción del conocimiento; por tanto, se puede considerar que se presta para un uso/abuso de autoridad, en el cual se puede controlar el progreso moral y material de la sociedad (Castro, 2007).

La situación anterior, se ejemplifica con la opinión de las personas migrantes participantes en el proceso de investigación al mencionar que:

Las solicitudes de beca que se me han negado han tenido directamente que ver con “usted es extranjera” (mujer participante guatemalteca).

(...) Ella llamó a San José, pues claramente no estaba segura de lo que me estaba diciendo, y sin embargo ya me estaba negando la beca y destruyendo moralmente lo único que me quedaba de esperanza (mujer participante guatemalteca).

Ser estudiante es vivir cuatro años de precarias condiciones y de sobrecarga mental para salir con poca experiencia a buscar empleo (mujer participante nicaragüense).

Si bien lo anterior no permite crear una generalidad de las situaciones que sufren los y las estudiantes migrantes, sí se evidencia la necesidad por interpelar al ejercicio y alcance que está desarrollando Trabajo Social ante las limitaciones que se le interponen desde la institucionalidad a las y los jóvenes estudiantes migrantes.

Es decir, aunque la profesión siempre se muestre delimitada en su quehacer por una serie de reglamentos interinstitucionales, el o la profesional debe partir de “espacios de participación horizontal, en los que se gesten procesos que transgredan las relaciones de poder entre docentes y estudiantes” (Patiño en Hermida y Meschini, 2017).

Por tanto, bajo estas situaciones debemos procurar reestructurar académica y profesionalmente lo que le ha sido impuesto, desde una intervención más profunda que apunte a cuestionar las propias bases del “canon eurocéntrico occidental” imperante (Restrepo y Rojas, 2010).

Bajo la misma línea argumentativa, es importante tener en cuenta que el ejercicio profesional, no se puede limitar a una cuestión meramente económica o material; por el contrario, la profesión posee un compromiso ético-político.

Verbigracia, el fin se ubica en la capacidad que se le debería “ofrecer a los y las estudiantes por ser coautores de sus propios planes de estudio, (...), ya no en las estructuras fijas de un programa en particular, sino en una red de programas” (Castro, 2007). De tal forma que se logre fortalecer en los y las estudiantes u otras personas que requieran del servicio, el valor de la voz y sus capacidades a partir de decisiones propias y retroalimentadas.

Efectivamente, esta práctica ejercita un diálogo de saberes entre docentes y estudiantes desde una posición horizontal, en la que se valida y construye equitativamente el conocimiento, no impositivo ni autoritario, sino colectivo. Eso permite plantear algunas reflexiones sobre la ética intercultural y decolonial, que deben ser analizados de forma articulada y con posibles abstracciones que permitan ampliar y acoplar el servicio a las necesidades del contexto y momento histórico.

Consideraciones finales

Poner como punto de análisis las bases éticas, epistémicas y políticas que caracterizan al Trabajo Social en la actualidad, permite identificar las fortalezas que posee como disciplina y a la vez develar las debilidades y/o desafíos a los cuales nos enfrentamos en nuestro quehacer profesional y formación académica.

Al respecto, se presenta como un gran reto el concebir otras formas emergentes de construir conocimiento y de abordar la realidad social desde nuestra profesión, diferentes a las ya establecidas desde sus inicios como disciplina, no es una tarea sencilla, significa todo un proceso de deconstrucción y transformación de los lineamientos académicos que han cerrado nuestra mente al eurocentrismo y al conocimiento occidental como único saber científico, legítimo y válido.

Romper con esa barrera ética, epistemológica y política que ha enrumado nuestra formación profesional a concebir la realidad social y a las personas con las cuales laboramos, desde una mirada objetivista y positivista, o bien, carente de otras perspectivas tan importantes como son la etnia, la cultura, entre otras, se consigue generando espacios de reflexión y análisis en donde se evidencie la importancia que tienen los paradigmas “otros” para un mejor ejercicio del Trabajo Social.

Desde esta perspectiva, Trabajo Social es concebido a partir de la validación de saberes “otros”, es decir, se dispone como aspecto central la experiencia de los sujetos y las sujetas, rescatando aquellas voces que han sido silenciadas o invisibilizadas.

De esta manera, es necesario que, como trabajadoras y trabajadores sociales, contribuyamos al proceso de decolonialidad del saber, viendo más

allá del paradigma y pensamiento único, que ha sido establecido como parámetro para llevar a cabo nuestro ejercicio profesional.

Se requiere un Trabajo Social que se proponga como aspecto central de su proyecto ético-político, el abordar la realidad social desde claves epistémicas que se orienten en favor de las poblaciones más invisibilizadas por el sistema capitalista, moderno y colonial; aún por la misma institucionalidad académica, la cual se presenta como una instancia integradora y propulsora de justicia e igualdad social. Sin embargo, en la práctica muchas veces contradice su discurso.

Referencias bibliográficas

Acosta, A. (2008). El Buen Vivir, una oportunidad por construir. *Revista Ecuador Debate* (75), 33-48.

Alaminos, A. López, C. y Santacreu, O. (2010). Etnocentrismo, xenofobia y migraciones internacionales en una perspectiva comparada. *Convergencia* 17(53), 91-124.

Banús, M., Rubio, M., Escudero, R. y Brizuela, L. (2014). Una mirada sobre Trabajo Social y Naturaleza. *Millcayac-Revista Digital de Ciencias Sociales* 1(1), 249-276.

Castro, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, 79-91.

Esquivel, F. (2012). Reflexiones sobre el debate ético-político en Trabajo Social. *Sociedade em Debate* 12(2), 77-94.

Patiño, M. (en Hermida y Meschini, 2017). Trabajo Social y descolonialidad. Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social. Argentina: Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Recuperado de <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/libros/libros-000074.pdf>

Pérez, A. (2014). Interculturalidad y decolonialidad. *Tabula Rasa* (20), 91-107.

Pries, L. (1999). La migración internacional en tiempos de globalización. *Nueva Sociedad* (164), 50-69.

Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, categorías y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y pensamiento* 24(46), 39-50.

Ética decolonial e intercultural: aportes desde el semillero interferencias del programa de Trabajo Social de la Universidad del Quindío

Valentina Vélez
Nicolás Zuluaga
Arelis Moreno
Valentina Henao
Camila Morales¹

Resumen

El semillero interferencias se ha dedicado a estudiar el Trabajo Social en clave decolonial e intercultural. En la actualidad, se encuentra en ejecución una investigación denominada *Saberes y resistencias políticas en comunidades diversas*, dentro del contexto de la universidad y el departamento del Quindío. Este trabajo, además de aportar a las discusiones teóricas en el tema, plantea desafíos para la práctica, en tanto busca el encuentro con otras formas de ser y habitar en el mundo, re-conociendo poblaciones ignoradas, preocupándose por el *Ser diverso*, por exaltar su conocimiento; por visibilizar su historia, sus resistencias políticas y los elementos que los dotan de identidad en tres aspectos determinados: salud, música y alimentación. Por esta razón, desde esta experiencia investigativa, los estudiantes que formamos parte del semillero, podemos ofrecer algunos aportes a la discusión sobre la ética decolonial e intercultural, referidos al abordaje metodológico y trabajo de campo, desde el cual, las acciones en torno al conocimiento se den con y desde las poblaciones, des-jerarquizando las relaciones entre éstas y los profesionales, para generar una práctica recíproca, permitiendo conocer las cosmovisiones y cosmo-audiciones de los sujetos.

Palabras clave: saberes, ética intercultural y decolonial, Trabajo Social.

1 Estudiantes programa de Trabajo Social, Universidad del Quindío. Correos electrónicos: valentinavelezsanta@gmail.com; nicowers@gmail.com; gamorenoq@uqvirtual.edu.co; valen.1624@gmail.com; moralescamila515@gmail.com

Introducción

Históricamente el ser humano se ha visto inmerso en contextos diversos, permeados por las diferencias de cada uno de los sujetos, las cuales se construyen con base en los saberes transmitidos desde sus ancestros, y conjugados con los propios generan nuevas posturas y razonamientos que los hace ser particulares, diversos y llenos de saberes otros que aportan a la construcción en sociedad. Es aquí, donde muchas de las prácticas tradicionales que se tenían dentro del contexto quindiano, se han ido perdiendo al no ser asumidas o reconocidas como “válidas”, ya que las formas de entender ciertas prácticas cotidianas como la alimentación o el enfrentar una enfermedad, han sido impactadas por factores, como la falta de tiempo, la rutina, la influencia de Occidente, entre otros; lo anterior sucede de cierta manera en todas las dimensiones de la persona, lo cual ha generado la invisibilización de ciertos grupos.

Es por lo anterior que la investigación denominada “Saberes y resistencias en comunidades diversas: una mirada desde el Trabajo Social en perspectiva decolonial e intercultural”, es asumida desde un enfoque cualitativo, en tanto se preocupa por la comprensión de las expresiones de resistencia política de “algunos actores” pertenecientes a poblaciones diversas, como grupos indígenas y líderes afrocolombianos de la universidad y el mercado agroecológico del departamento del Quindío.

En esta dirección, el *objetivo general*, propuesto en la investigación se enmarcó en la comprensión de las formas de resistencia política de las poblaciones ya mencionadas; y desde los *objetivos específicos*, se buscó:

- Conocer los saberes que construyen y recrean en torno a la salud, la música y la alimentación.
- Explorar cómo se mantienen los saberes ancestrales dentro del contexto universitario y el departamento del Quindío.
- Reconocer cómo se asume el Ser diverso en contextos dialécticos como la academia y el mercado agroecológico.

Para el cumplimiento de objetivos de la investigación se buscó visibilizar saberes que también son válidos para el conocimiento, reconociendo que, a través del tiempo, se han hecho transformaciones culturales, lo cual requiere una comprensión reflexiva de dichos saberes y de los sentidos culturales construidos desde los actores. Lo anterior, desde una metodología flexible y

no etapista, desde la cual los aportes, sentires y reflexiones de la población dieron sentido y orientaron la investigación.

Colombia es un país rico en diversidad. Es así como los campesinos, los indígenas y los afrocolombianos, tienen múltiples saberes, experiencias y vivencias que pueden llegar a enriquecer la vida de otras personas; por esto se hace necesario asumir una postura desde la interculturalidad donde estas diferencias se reconozcan y validen, siempre desde la apertura y respeto al otro; en su esencia misma la *interculturalidad*:

La interculturalidad no apunta pues a la incorporación del otro en lo propio, sea ya en sentido religioso, moral o estético. Busca más bien la transfiguración de lo propio y de lo ajeno con base en la interacción y en vistas a la creación de un espacio común compartido, determinado por la convivencia (Fornet, 2001, citado por Salas, 2006).

Esta nueva manera de asumir la realidad invita a estar en disposición abierta hacia el otro, permitiendo que ese otro conozca también de mí y brindarme igualmente hacia el otro, se trata de un ejercicio recíproco de co-respeto y co-responsabilidad, en el sentido de comprender e interiorizar los saberes otros, y compartir los propios, sin necesidad alguna de posicionar o dominar uno sobre el otro.

Las poblaciones mencionadas anteriormente, han sido anuladas por parte de la sociedad, pero aún en medio de eso, ellos alzan su voz y luchan por ser escuchados mediante diferentes mecanismos de resistencia que les permita perdurar. Estas resistencias las emplean en diferentes ámbitos de la vida, que aunque parecen simples, en realidad son profundos y trascendentales como la música, lo que permite un encuentro con el otro y un viaje a través del tiempo; la salud, asumida desde una integralidad del cuerpo y su entorno; y la alimentación, que se asume como un acto político en el cual se marca una diferencia en la forma de hacer resistencia por medio de la misma.

Es así que estas poblaciones diversas traen consigo grandes conocimientos que se han transmitido de generación en generación. Para entrar en diálogo con estos saberes es necesario hacerlo de una manera respetuosa, donde no se vulnere o vean atacadas de alguna forma estas prácticas; es por esto que la investigación, alrededor de los saberes y resistencias de estos grupos, debe estar enmarcada dentro de la *ética intercultural*, que si bien nos invita a un diálogo con el otro, éste se debe basar en un encuentro sincero, donde se reconozca que el otro es diverso, importante y válido; donde los saberes del otro y los míos puedan dialogar y generar un encuentro, y con base en esto,

donde se construyan nuevas formas de vida, nuevos conocimientos, desde un diálogo de saberes, y como refiere Salas en su libro *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos*. (Re) lecturas del pensamiento latinoamericano, a Ferry:

La ética intercultural se construye en el ámbito de lo que Ferry ha designado bajo el modo de la reconstrucción: “la reconstrucción invoca, más allá del acuerdo, el reconocimiento recíproco. Aquí las subjetividades se abren unas a las otras de un modo más directo y profundo. Ambas son las que analizan y ambas las que reconocen. En escucha mutua: el reconocimiento autocrítico de una es condicionado por la otra, y recíprocamente —un círculo teórico, pero que se resuelve bien en la práctica—” (Ferry, 1996, citado por Salas, 2006).

En este punto, es importante mencionar la diferencia existente entre la interculturalidad funcional y la interculturalidad crítica.

En primer lugar se tiene la interculturalidad funcional que asume la diversidad como eje central, pero olvida la dimensión política, institucional y estructural dentro del proceso de resistencia. Por otro lado, la interculturalidad crítica, parte del problema de poder, es decir, la interculturalidad crítica, es una construcción de y desde la gente que ha sufrido una historia de sometimiento y subalternización (Walsh, 2009).

Es específicamente en esta, la interculturalidad crítica, que se sustentará la investigación. Cabe resaltar que la interculturalidad crítica no proviene del Estado ni de la academia, en realidad, ésta tiene lugar en los contextos políticos de los movimientos sociales para hacerle frente a los discursos hegemónicos.

En este sentido, la resistencia política se caracteriza por ser una actitud de cuestionamiento frente a las diferentes formas en las que se ejerce el poder político. Desde el semillero de investigación, se propone concebir el concepto de resistencia política como las decisiones tomadas en torno a la vida, la participación activa de los sujetos y el hecho de posicionarse en un contexto social ajeno a su identidad, el cual cada día les “obliga” a incorporarse en un sistema homogeneizante, que desconoce la diversidad y que, por lo mismo, los distancia cada vez más de sus raíces y esencia.

Guerrero (2010), propone el “Corazonar” como una respuesta política insurgente frente a la colonialidad que se encuentra presente en tres niveles como forma de dominación: poder, saber y ser.

Según Guerrero (2010), el nivel del poder se refiere a aspectos estructurales de la dominación, donde ésta se naturaliza y universaliza en varios ámbitos de la vida. Con el saber, se convirtió a América Latina en reflejo de otros procesos propios del Occidente. En este espacio, se impone una colonialidad epistémica basada en la hegemonía y la universalización de la razón, como único discurso para poder hablar sobre el mundo y la vida.

Por último, dentro del ser, la dominación se instaura en las subjetividades, para convertir a los sujetos en cómplices tanto conscientes como inconscientes de ésta.

Para el ejercicio de la colonialidad del ser, el poder instala el represor dentro de nosotros mismos, manipula desde lo más íntimo de nuestras subjetividades y cuerpos, y ahí radica la eficacia de la colonialidad del ser, pues así se construyen subjetividades alienadas, sujetos sujetados, se impone un útil a la dominación (Guerrero, 2010).

Ahora bien, Salas ha sido un autor crucial dentro de esta ponencia, justamente por sus postulados sobre la ética intercultural, la cual es pertinente observar desde su base, la ética como tal y en este caso, la ética filosófica, abordada por Salas desde las dos vertientes. Por un lado se encuentra un ámbito que se puede asumir como macro sobre el cual Salas (2006) afirma que es “La teorización acerca de aquello que se vivió en vistas de resolver algunas de sus problemáticas” y por otro lado encontramos la ética de lo cotidiano, esta es presentada por el autor como un aprendizaje sobre el *Vivir y Convivir* al interior del *mundo de la vida*, lo cual implica en los sujetos el hecho de tener que elegir valores y aceptar o cuestionar-se normas que se presentan dentro de un contexto, y a su vez responder por las consecuencias de sus decisiones de forma personal o individual.

Dentro de nuestra investigación, esta segunda vertiente toma un papel relevante para la comprensión del actuar de los sujetos que se encuentran en un contexto dialéctico, porque dentro de estos nuevos territorios lejos de casa —específicamente referido a los actores estudiantiles que se desplazan de otros departamentos hacia la universidad— se encuentran con nuevas normas y formas de vivir que resultan ser realmente distintas, debido a que conllevan a un distanciamiento de las tradiciones a medida que se empiezan a dibujar nuevas relaciones sociales. Y es aquí donde las acciones tomadas empiezan a ser decisorias, porque pueden desembocar en una paulatina pérdida de los saberes ancestrales o pueden llevar a que los sujetos se asuman como seres diversos y activos, en consecuencia a las imposiciones de este nuevo territorio.

Estaríamos entonces frente un fenómeno del mundo de la vida, concepto de Habermas que Salas incluiría en sus ensayos para hacer referencia a la importancia del diálogo en la ética intercultural, debido a que Habermas (1984) desde su teoría de la acción comunicativa, señala sobre la posibilidad de que dos sujetos puedan entrar en diálogo por el hecho de compartir rasgos culturales en común como lo es el lenguaje. Y será este diálogo lo que generará un efecto determinado en ambos sujetos, más específicamente en los demás mundos que expone el autor dentro su teoría (mundo subjetivo, social y objetivo). Son estos mundos los que entrarán a conformar el mundo de la vida, para acercarnos a su comprensión y su relación con lo intercultural.

Estando claros en este concepto, retomamos lo que Salas (2006) esboza en su documento como la importancia del diálogo en la ética intercultural, en torno al conflicto presente en los mundos de vida, y es que precisamente hace referencia a la globalización y a la conflictividad que ha traído consigo.

La cuestión de una ética intercultural parte de un diagnóstico de los niveles crecientes de conflictividad que trae aparejada la globalización tanto dentro del propio mundo de vida que habitamos como con las formas de cohabitar los diversos mundos de vida. Se pretende, entonces, asumir críticamente las acciones humanas en medio de esta rica y compleja historia de la reflexividad latinoamericana enraizada en multiformes historias tejidas de memorias y olvidos (Salas, 2006).

Partiendo de esto, nos encontramos al conflicto como un elemento importante dentro de la ética intercultural, que se manifiesta en los contextos dialécticos referidos dentro de nuestra investigación, puesto que muchos de los actores partícipes de este estudio afirmaron haber vivido situaciones excluyentes en algún momento dentro de su nuevo territorio. Y si bien el conflicto tiene connotaciones negativas, podemos aclarar que según lo planteado en este análisis de los postulados de Salas, el conflicto resulta ser positivo siempre y cuando esté direccionado al hecho de abrir paso a la deliberación y, por ende, al diálogo en torno de la ética, la cual aparece en el documento como una puerta hacia la noción de asumir que existe una gran diversidad de razones que se pueden llegar a enfrentar. Es entonces donde se deben buscar alternativas que permitan la reconciliación, propendiendo a lo que Salas (2006) señalara como el propósito de la ética intercultural es la reconstrucción de las condiciones discursivas básicas exigidas por el diálogo.

Basándonos en todo lo ya mencionado, se plantea la siguiente pregunta de investigación, frente a lo que se identificó en el departamento del Quindío,

en torno a las reflexiones sobre cómo las poblaciones diversas expresan las formas de resistencias políticas en torno a la música, la alimentación y la salud: ¿Cómo se expresan las formas de resistencia política de poblaciones diversas, desde los aportes de algunos integrantes del cabildo indígena, comunidad afrodescendiente de la universidad y el mercado agroecológico del Quindío?

Para dar respuesta a esta pregunta, se decidió optar por un enfoque cualitativo, una metodología flexible y abierta a la deconstrucción y reconstrucción, no etapista ni lineal, que permita transitar a través del proceso investigativo, asumido como un espacio de construcción colectiva, en el cual la población sea parte fundamental del mismo, ya que son éstos los que dan sentido y orientación a la investigación.

Acorde a esta metodología, se articula un método propuesto desde la espiral, siendo ésta coherente con la opción decolonial e intercultural, ya que, este es un símbolo importante para muchas poblaciones de diversidad cultural, por medio del cual entienden el mundo y crean su cosmovisión de la vida y todo lo que la rodea.

Esta espiral cuenta con unos intersticios, que se darán en diferentes momentos, ya que éstos son parte fundamental en la investigación, puesto que representan un ejercicio permanente de *reflexión, acción, diálogo, reflexión y acción*.

Los seis (6) intersticios planteados para este método son:

1. Ciclo de conformación del grupo de investigación (interferencias)

En este ciclo se compartieron diferentes nociones entre los integrantes acerca de cómo se debe realizar una investigación, de acuerdo con lo previamente aprendido desde la academia, deconstruyendo las mismas y transformándolas en posibilidades de acción profesional.

2. Ciclo de consolidación de la propuesta de investigación

Una vez co-construido el sentido de la investigación, desde los sentires de los integrantes, se procedió a consolidar la propuesta de investigación a través de un tejido de ideas que se generaron a raíz de la conversación y la reflexión

dentro del grupo, direccionando las intencionalidades a un mismo objetivo: conocer las experiencias sobre diversidades y sus luchas de resistencia política.

3. Ciclo de construcción de estrategias

Se pensó críticamente acerca del diseño metodológico de la investigación y el proceso de la misma, posibilitando construir otras epistemes que inviten a la reflexión y acción crítica. Puesto que se quiso trascender de las formas convencionales (colonial-occidentales), de investigar y generar conocimiento.

4. Ciclo de círculos de palabra

En este ciclo se llevaron a cabo diversos trabajos de co-construcción y visibilización de saberes con las poblaciones que se piensa ejecutar la investigación, para conocer, comprender y *compartir resistencias*.

Aquí el diálogo y, principalmente, la escucha, son ejes fundamentales que permitirán construir relaciones desde la horizontalidad, el respeto y la alteridad, asumiendo al otro como un sujeto de conocimiento y no como carente, teniendo como base la ética intercultural.

5. Ciclo de introyección y reflexión

Posterior al trabajo de co-construcción de la información, ésta fue analizada, reflexionada críticamente y compartida entre los integrantes del grupo de investigación para generar procesos de retroalimentación.

6. Ciclo de tejido de experiencias

En este ciclo, se espera compartir con la población los resultados encontrados desde la investigación, lo cual permitió romper con la dicotomía sujeto-objeto de intervención y la relación jerárquica entre el profesional y el sujeto de conocimiento.

Durante la investigación serán transversales algunos principios como *la horizontalidad, el diálogo, la escucha y el compartir*, los cuales permitirán realizar un ejercicio profesional mediado por el respeto por el otro, reconociéndolo como un sujeto contextualizado e histórico, construidos desde sus ancestralidades, las cuales contribuyen a una construcción recíproca de conocimientos.

Es en este punto —la metodología— donde se le apuesta a la ética intercultural, que debe gobernar tanto a los sujetos investigadores como a la población participe de la misma, situando a los sujetos como principales actores poseedores de conocimiento y sentidos otros de vida, que rompen con la concepción tradicional-occidental, que limita la construcción de epistemes desde un único método, el cual erradica la posibilidad de generar escenarios de co-construcción y crítico-pedagógicos con las poblaciones, desjerarquizando las relaciones entre éstas y los profesionales, generando una práctica recíproca que permita conocer las cosmovisiones y cosmoaudiciones de los sujetos, cómo construyen y cómo se expresan desde esas manifestaciones de resistencia política en torno a la música, la salud y la alimentación.

En la actualidad, la interculturalidad es un concepto que no se ha logrado interiorizar de una manera adecuada, es decir, no se concibe ni se conoce la importancia que tienen los saberes otros, en los que el sujeto es portador de vivencias, experiencias y conocimiento; como bien lo propone Boaventura de Sousa Santos en “Epistemologías del Sur”, no son únicamente los sujetos ilustrados aquellos portadores y constructores de conocimiento.

Desde Walsh (2008), la interculturalidad aparece como parte del discurso político, por la ocupación de sus territorios, por el desplazamiento de sus lugares de origen hacia otros sitios, particularmente las grandes ciudades, en donde se estructuran complejos culturales multiétnicos, pluri-regionales, intergeneracionales, de género, de oficio, entre otros.

La diversidad social, desde una postura crítica intercultural decolonial, nos invita a recuperar espacialidades y temporalidades históricas que están presentes en las mujeres y hombres con quienes trabajamos. Son sujetos milenarios, no acumuladores de experiencia, sino seres sociales que luchan, como nuestra profesión, por hacer parte de “nosotros”, es decir, no pueden seguir siendo los “otros”, de los cuales nos distanciamos, porque nuestra cotidianidad es compartida a nivel social, no es ajena (Gómez, 2014).

Como lo menciona Gómez en el fragmento anterior, nuestro quehacer se centra en y desde lo social, involucrarnos e involucrar a los demás en nuestra historicidad, hacer partícipes y ser partícipes de la acción social.

La importancia de reconocer la diversidad de contextos, ha impulsado la creación de nuevas propuestas de estudio que da a conocer otro tipo de conocimiento que también puede ser válido y puede aportar. Trabajo Social, entre otras disciplinas, se ha propuesto, por medio de investigaciones, entrever nuevos campos que han permitido el acceso a diferentes contextos invisibilizados históricamente. Salas (2006) lo expuso en su texto como una propuesta innovadora:

Esta propuesta se enraíza en contextos culturales formados en ricas experiencias históricas de testimonios, de iniciativas, de luchas y movilizaciones de personas, de sujetos históricos, de minorías étnicas y religiosas y de comunidades latinoamericanas, de vida en pos de construir sociedades en identidad y en justicia (Salas, 2006).

Reflexiones finales

Hablar de decolonialidad e interculturalidad es un desafío para los trabajadores sociales, puesto que éste es un tema inexplorado y poco investigado, determinándolo como un terreno desconocido y convirtiéndolo en un tema de gran interés, el cual debe problematizar a través de procesos reflexivos, que respondan a las necesidades propias de lo que se presenta hoy en día, teniendo en cuenta que otras prácticas quedan cortas para comprender y abordar las mismas.

La ética intercultural debe ser la base de todo proceso, tanto investigativo como cotidiano. Resaltar e interconectar con ese “otro”, exigiéndome salir de la comodidad de mis sentires, es un reto. Hoy por hoy, en una sociedad tan permeada por la individualización y lucha de poderes, la otredad, la empatía y la interculturalidad, son elementos que conviven y conectan en la búsqueda de una sociedad más respetuosa. No se debe olvidar que ser “yo” también implica un ser “otro” para los demás. Que lo que percibo de otros, no es tan diferente a lo que los otros perciben de mí, en tanto, son ideas permeadas de subjetividad, de experiencias, de ideas y significados.

Para entender la interacción de las culturas es importante tener en cuenta la relación que existe entre la ética y la moral, no asumirlas como

divergentes, pues ambas son necesarias a la hora de pensar-nos en función del otro, nos contextualiza y permite abrir los horizontes acercándonos a las otras posibles formas de vida. Es por esto que entender la relación entre los conocimientos externos a mí, respetarlos y valorarlos, incluye una vida guiada por la ética y una ética intercultural crítica.

Los diferentes actores de esta investigación permitieron conocer y acercarnos a un nuevo tipo de conocimiento y los procesos de resistencia que están llevando en sus territorios y en otros contextos, intentando que estos saberes se hagan visibles y sean otra forma de conocer y aprender. A lo largo de las narrativas se encontraron diversos elementos, resaltando que en ocasiones las comunidades o grupos minoritarios se ven invisibilizados y han intentado buscar espacios de inclusión y como los procesos de reconocimiento de la interculturalidad ha logrado ganar espacios para conocer la diversidad no sólo en Armenia y la Universidad del Quindío sino la oportunidad de conocer la diversidad de otros espacios.

Sin embargo, para la reflexión que supone la ética interculturalidad, es pertinente tener en cuenta el uso del lenguaje, pues éste posibilita o no las líneas de interacción y de juego que suelen darse, además categoriza “lo diferente” para asumirlo como “diferente” pero dándole la oportunidad de entenderlo, no *de facto*, sino desde una interiorización que nos permitirá situarnos en una relación horizontal, en donde los aportes de ambas partes serán igual de válidos y reconocidos.

Referencias bibliográficas

- Gómez, E. (2014). Diversidad social en perspectiva de Trabajo Social intercultural. Universidad de Costa Rica. *Revista Pensamiento Actual*. Recuperado de <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/pensamiento-actual/article/view/19178>
- Guerrero, P. (2010). Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279021514007>

- Habermas, J. (1984). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos* (traducción castellana de M. Jiménez de Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns). Madrid: Cátedra.
- Salas, A. R. (2006). *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re)lecturas del pensamiento latinoamericano*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (desde el in-surgir, re-existir y re-vivir. Recuperado de <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/13582/13582.pd>



II

DESDE REFLEXIONES EPISTEMOLÓGICAS

Ética, Ciencias Sociales e integralidad de Trabajo Social

Oliverio Gómez Hernández¹

Resumen

Se impone exigencia ética ante tecnociencia destructiva y relacionar saberes, ética y política contextodependientes; interés emancipatorio frente a contemplación, instrumentalidad, cosificación y racionalidad de control; imperativos éticos para los saberes: ecosófico, biosófico, irenosófico, antroposófico. Hay retos para las Ciencias Sociales y Humanas y el Trabajo Social ante problemas globales.

Abstract

Ethical requirement in the face of destructive technoscience; need of relation among knowledge, ethics and politics contextdependent. Emancipatory interest in force regarding contemplation, instrumentality, objectification, and rationality of control. The ecosophical, biosophical, irenosophical and anthroposophical is an unavoidable ethical imperative for knowledge. Challenges for the social and human sciences and Social Work in the face of global problems.

Palabras clave: sociedad, ética, ciencia, mundo, humanismo, integralidad, interculturalidad, decolonialidad.

Keywords: society, ethics, science, world, humanism, integral, interculturality, decoloniality.

1 Sociólogo de la Universidad Nacional, Licenciado en Filosofía y Magister en Filosofía (Ética y Filosofía Política) de la Universidad del Valle, Cursos de Doctorado en Derecho (Filosofía, Sociología, Historia y Metodología) de UBA-ILAE y Diplomados en Derechos Humanos y Educación. Profesor de la Universidad del Quindío, Colombia. Grupo de Investigación DEPAZ. Correo electrónico: oliveriogohér@gmail.com

Introducción

El mundo actual, las Ciencias Sociales y Humanas y los conocimientos en general, incluyendo los saberes no especializados, se enfrentan a la exigencia del imperativo ético frente a una tecnociencia destructiva que amenaza la sobrevivencia de la humanidad y evidencian la necesidad de una relación indisoluble entre saberes, ética y política, contextodependiente, dado que ese mundo no está disociado de la subjetividad humana que es activa a la vez que es dadora de sentido a lo existente. El interés emancipatorio continúa vigente frente a patologías actuales como el saber, dedicado de modo exclusivo a la contemplación, la instrumentalidad como rasgo de las interacciones sociales y con el entorno, la cosificación o reificación, así como la racionalidad de control.

Hoy existen imperativos ineludibles para los saberes: ecosófico, biosófico, irenosófico, antroposófico (tareas inaplazables de una reconstrucción ecoepistémica y ecoética para preservar el “hogar” humano, la tierra, así como de las interacciones con lo demás de la naturaleza, dado el ecocidio en curso. Igualmente una exigencia bioética para defender la continuidad de la vida. Urge el papel más protagónico de los saberes para la noviolencia y la paz ante la desalentadora disyuntiva de civilización o violencia.

Así mismo el compromiso con la prioridad ontológica y axiológica de la persona humana que exige la defensa de su dignidad y derechos, una interculturalidad con alteridad responsable ante los imperativos éticos, y convertir en condición *sine qua non* la decolonialidad del ser, el saber, el hacer y el poder; garantizar el desarrollo humano, el bienestar y buen vivir, hacia una calidad de vida (presente y transgeneracional). Hay retos para las Ciencias Sociales y Humanas y el Trabajo Social; dados los problemas globales, se impone, para ser consecuente con su naturaleza, asumir como rasgos distintivos el humanismo y una concepción e intervención integral.

1. Exigencia ética para el conocimiento²

Es imperativo comenzar por recordar una problemática sobre la que muchos olvidan sus implicaciones. El célebre filósofo y jurista Bobbio (1992) escribió que “No ha habido una gran filosofía de la paz pero sí una gran filosofía de la guerra”; ha existido una reflexión predominante, un amplio campo del saber en las conocidas como Ciencias Sociales y Humanas sobre el problema de la violencia y en ella la guerra, que parece revelar un “estado de hecho existencialmente más relevante”; la monumental cantidad de literatura producida y leída sobre el asunto así lo evidencia.

Aquel pensador está llamando nuestra atención acerca de cómo los desarrollos científicos, tecnológicos y técnicos, los instrumentos sofisticados, puestos al servicio de la muerte, las armas inteligentes, las guerras mediáticas, el armamento nuclear o “arma total” como la más potente amenaza para la sobrevivencia de la familia humana, son el más serio peligro a la civilización, así se haga una promoción armada de ésta. Asimismo denuncia, cuestionándonos, sobre el uso de los medios de destrucción masiva señalando que si la sociedad no renuncia a “ver en la violencia un medio de rescate o redención”, está destinada a enfrentarse con lo que denomina “la suprema prueba de la violencia exterminadora”.

Arendt (1998), tampoco justifica el empleo de los medios de violencia actuales dado su potencial destructivo; el hipotético caso de “guerra que mata guerra”, sólo configuraría el peor crimen de lesa humanidad y tal vez el último y más demencial de la historia. Hay que recordar entonces que las circunstancias presentes, más que nunca, reclaman a la *intelligentia*, al conocimiento, una ética de la responsabilidad. La paz mundial continúa siendo una apremiante tarea para todos los saberes, la sobrevivencia de la humanidad está en vilo en la era nuclear; con Bobbio (1992), hay que decir que ha llegado el momento de elegir por el repudio de las teorías que justifican la guerra a nombre del progreso tecnocientífico, y que las Ciencias Sociales y Humanas y el Trabajo Social deben dar un privilegiado lugar a la teoría y práctica de la no violencia y la paz.

2 Respecto a ese déficit de univocidad de las palabras ética y moral considero que, parafraseando a Bobbio, “la una es la otra cambiada de nombre pero no de esencia”. Autores como Savater y otros prefieren esta salida y usan “moral” y “ética” en la misma acepción. Hay una eticidad/moralidad positiva o de valores en contraste con una moralidad/eticidad negativa o de antivalores, asimismo hay teoría moral o teoría ética.

Es una convicción vital la necesidad que se convierta en un valor central para nuestro tiempo la adopción generalizada de una ética de la responsabilidad del conocimiento; no se trata de cualquier opción de compromiso del conocimiento o del “todo vale”. Quienes viven o pretenden estar en un *topos uranus* platónico, en una burbuja de cristal aséptica al mundo, o en el cómodo nihilismo del dejar hacer/dejar pasar, sólo están aceptando pusilánime e irreflexivamente la imposición de los poderosos y la “ley del más fuerte”.

Ya Kuhn (1975) recordó incluso cómo en las ciencias naturales también las comunidades científicas, cruzadas por conflictos e intereses, transgreden en los cambios de la concepción que tiene la ciencia normal o, como se puede inferir, inciden en la construcción de una episteme de su tiempo que afecta la percepción y relación con ese mundo y sus circunstancias. Toda producción, comunicación o aplicación del conocimiento interpela lo creado, lo ya hecho y no es neutral respecto a las deconstrucciones, construcciones y reconstrucciones que pretende o sueña.

2. Relación de “ciencia y compromiso”

En esta discusión acerca de la exigencia ética para el conocimiento, está el célebre precedente de la perspectiva weberiana sobre la “neutralidad valorativa”, dado el paradójico halo de positivismo decimonónico cuando el autor establece una insalvable diferencia entre la investigación empírica y las “valoraciones prácticas” de la realidad “fundadas en la ética, en los ideales culturales, o bien en una concepción del mundo” (Weber, 2001). A propósito, hay que reconocer que éstas “indican la dirección también a la labor de las ciencias puramente empíricas” pero es enfático en defender que los problemas de éstas “han de resolverse de manera ‘neutral frente a los valores’”. Reclama objetividad de los hechos deducidos u observados, a pesar de poner en evidencia la influencia en las ciencias de la relación de la realidad con aquellos valores.

El positivismo compeano ya había anunciado tal exigencia con su filosofía del dato y la pretensión nomológica, así como con la escisión imperiosa entre sujeto y objeto. La continuidad de tal perspectiva la encontramos en la justificación de los juicios morales con la conocida defensa de una insalvable dicotomía entre juicios fácticos y juicios valorativos.

Ante tal fuerza de argumentos provenientes de la tradición respecto al problema, es indispensable recordar primero que más allá de la ingenua creencia de que los hechos hablan por sí mismos o del intento de sometimiento ideológico del conocimiento autorreferenciado como verdad y que se autoimpone un obligado curso de acción, nos encontramos con la realidad de la existencia de conceptos preñados de historia y de sentido, de significatividad, construcciones nacidas al calor de los retos no sólo de adaptación y dependencia del contexto sino de creación y realización humanas, de presente y proyecto constitutivos de realidades, de ensayo y error pero también de logros que dan sentido y forjan nuestra existencia vital, de una multiplicidad³ de experiencias que nos constituyen y desbrozan el inédito camino que hacemos como la singular especie que somos.

El primer y gran equívoco cometido por los predecesores, ha sido no reconocer que los mismos conceptos constitutivos no son neutrales, que éstos son un resultado de la sociedad y sus conflictos, de sus problemas pero también de sus realizaciones, y que junto a ellos está la otra palabra viva que no se deja normatizar o reducir porque la vida es más rica, compleja e integral que los esquemas normalizados como teoría; la diversidad, la multiplicidad, la diferencia y la integralidad de lo existente es enunciado y fuerza su expresión en el lenguaje de los modelos teóricos sin reducirse a ellos; las categorías pueden, asimismo, condensar tiempos y espacios, aportes que no son ajenos a intereses, intencionalidades y sentidos, mediaciones y matices, que nos recuerdan que están impregnados de compromisos pues son consustancialmente éticos, como toda obra humana.

Los conceptos de las Ciencias Sociales y Humanas revelan cómo se abordaron los problemas de un contexto determinado, cómo se propusieron “dar cuenta de la realidad mediante la razón” como lo recordara Fredy Salazar⁴. Así lo constata, de otra manera, Wiredu (1984) quien reconociera que en el lenguaje de su pueblo Akan de Africa se encuentran otras posibilidades para entender tópicos tan sensibles, términos para los que en las lenguas de las metrópolis las definiciones son dadas como universales y válidas. Kush lo testimonia igualmente para otros casos en la que denomina

3 Es sugestiva la tematización de lo que Gilles Deleuze y Felix Guattari (2012) definen como una “teoría de las multiplicidades”.

4 Freddy Salazar (s.f.) refiriéndose al origen de la filosofía afirma que “los problemas, ciertamente, no son los mismos en cada época como tampoco las respuestas, porque la realidad es histórica y cambiante”.

como América profunda, evocando conceptos del quechua y el aymara⁵. Así las cosas, es legítimo expresar reservas respecto a teorías que, como lo reconoce crudamente Luhmann (2013), formulan “conceptos muy abstractos y unas condiciones marco para el análisis de la realidad social” provocando una “reducción de la complejidad” que implica el empobrecimiento del conocimiento de aquélla y la invisibilización de otras lógicas que no se someten al mundo sistémico al que le acompaña su pretensión de colonización del mundo de la vida; por cierto que las convulsiones de éste invitan a dar lugar y explorar otras posibilidades metodológicas⁶.

Una memorable disputa respecto a este asunto ha sido la que ha girado alrededor de la justificación moral y que, para algunos, establece una insalvable separación entre juicios valorativos y juicios fácticos o de realidad; polémica que hunde sus raíces en Hume y Moore y su crítica de la ilegitimidad de derivar del “es” lo que “debe ser”, que ha provocado reclamos para el ejercicio científico⁷. Al respecto lo que ha sido escrito en los párrafos anteriores aporta insumos en contrario, ya que tan consagrado punto de vista ha olvidado la naturaleza de los conceptos impregnados de valoraciones inherentes y contextodependientes. Sánchez (1969), señala que lo que es ilegítimo desde el punto de vista lógico es “el intento de deducir una conclusión que contiene algo que no estaba incluido en la premisa” pero que ello no significa que ese deber ser no tenga relación alguna o “hunda sus raíces en el mundo del ser” y no quiere decir que “el hecho tenga valor de por sí, ni tampoco que el valor pueda darse al margen del hecho, o que la norma pueda surgir y valer al margen de la realidad humana efectiva”.

Bunge (s.f.), por su parte, en una prolija argumentación defiende la idea de que “un enunciado no es moral o extramoral por su *forma* lógica sino por la *función* que desempeña en el lenguaje real” y agrega que “el hombre moderno y, en primerísimo lugar, el científico sabe que no puede colocarse más allá del bien y del mal”, porque éstos son de “factura humana” y que incluso el investigador tiene problemas morales y éticos; denuncia así mismo la corrupción de la ciencia cuando ésta “se pone al servicio de la destrucción,

5 Rodolfo Kusch (1976) señala qué conceptos del quechua y el aymara, muestran que para los indígenas su “domicilio en el mundo” lo encuentran de la piel para adentro, entendido como crecimiento, como “saber y crecer” de “vuelta hacia la eternidad”, mientras que los occidentales lo encuentran con las cosas, “de la piel para afuera”.

6 Ernesto Hernández y Carlos Enrique Restrepo (2014) aluden a lo cósmico y evocan los aportes de Guattari y Deleuze.

7 Así lo hace, entre otros, por ejemplo Niklas Luhmann respecto a los “compromisos sociopolíticos y fe normativa” de algunos científicos.

del privilegio, de la opresión o del dogma” violando el propio código interno de las ciencias. Roig (1992) evocaba un “saber conjetural”, el “juicio de futuro”, como reflexión no sometida a la pretensión de reducirnos al *factum* de lo dado.

Más elaboraciones a propósito de tan sensible discusión han sido aportadas por disímiles autores conocidos, entre los que destaca la pléyade de integrantes de la Teoría Crítica y de otras escuelas de variada fundamentación teórico-metodológica. Lúcidos profesores como Cubides y Durán (2002), centrándose en lo epistemológico, ético y político, examinan la compleja relación entre investigación y transformación social señalando la necesidad para los investigadores sociales de superar el intervencionismo irreflexivo, caracterizarse por una praxis científica con ética y no eludir su responsabilidad de definir un futuro posible que oriente la acción, atendiendo las diferencias culturales y las circunstancias propias de nuestros países. Por cierto que otros saberes, excluidos por el sobredimensionamiento de los conocimientos especializados, constituyen también fuente inagotable de preocupaciones y opciones en tal sentido.

Es lugar común el formidable estímulo que significó la hermenéutica y la fenomenología, para la definición del estatuto epistemológico y de las disciplinas ante la exigencia de pensar sus disímiles *topois*, escenarios, tanto de reflexión como de acción. Es impropio y fatuo pretender acá presentar, así fuera *grosso modo*, el aporte de dichas corrientes de pensamiento, pero sería inexcusable dejar de señalar que ellas abrieron un anchuroso y prometedor camino para las otrora llamadas Ciencias de la Cultura, al considerar el lugar de las subjetividades, las interpretaciones, el papel activo del ser humano como sujeto y agente del conocimiento en relación con el mundo que vive y transforma cotidianamente. Groundin (2008), de manera pertinente recuerda que la arbitrariedad y el relativismo es “el más claro contrasentido de la hermenéutica”; el ser humano es sujeto del mundo, conciencia intencional constituyente del sentido de la realidad, apuntó Husserl⁸; el ser humano no es un ente cualquiera, él se constituye

8 Tal idea recorre el conjunto de su obra sobre la “subjetividad trascendental”, como se puede apreciar en sus célebres “Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica” y en su conferencia “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”. Husserl (1997) en esta última señala que “La realidad del espíritu como presunto anexo real de los cuerpos, su presunto ser espacio-temporal dentro de la naturaleza, es un contrasentido”; asimismo recuerda que desde esa fenomenología trascendental que reconoce la conciencia intencional “se consigue construir una ciencia del espíritu absolutamente autónoma, en el modo de una consecuente comprensión de sí mismo y comprensión del mundo como obra del espíritu”.

en la posibilidad de ser de los fenómenos recordó Heidegger (1993-2000), “el humano es esencial para la verdad del ser”; el significado del lenguaje adquiere en él una acepción ontológica distante de lo habitual y, con ello, contribuirá a redimensionar aquél en los estudios sobre lo humano. El papel del lenguaje en la comunicación, la intersubjetividad, la dialogicidad, la diferencia y la vida cotidiana, será otro gran aporte desde aquellas corrientes de pensamiento y autores contemporáneos. La hermenéutica doble, sugerida por Giddens (2007), da un decisivo papel a la conexión entre lenguaje conceptual y el de los actores sociales mismos.

La construcción de las Ciencias Sociales y Humanas, pese a su accidentada y controversial historia, muy correlacionada con significativas encrucijadas sociales⁹, ha hecho patente que las mismas han integrado su pregunta por el qué, al por qué, el cómo y el para qué de sus investigaciones, no ha sido ajena a los medios y los fines en entornos histórico-concretos; parafraseando a Terencio, para aquellas “nada de lo humano les ha sido ajeno”. La piedra angular de estos saberes es consustancialmente ética, sin darle la espalda al mundo, alentando una intervención transformadora, actualizando en sus actuaciones el sentido y valor de la imperecedera tesis 11 de Marx (1966). Aquella convicción también acompaña la gracilidad del argumento de Habermas (1997) que denuncia la oposición moderna positivista del “puro ser” a “un abstracto deber-ser” bajo el “supuesto ontológico de que la estructura del mundo es independiente del sujeto cognoscente”, por lo que defiende la tesis de la unidad de conocimiento e interés emancipatorio, a la par que suscribe las críticas a la racionalidad instrumental, la cosificación, la dominación, la sociedad de control, defendiendo una acción y razón comunicativas.

9 Al respecto son bien ilustrativos el estudio de la Comisión Gulbenkian encabezado por Immanuel Wallerstein, recogido en el libro *Abrir las Ciencias Sociales*, así como el documento titulado *La reestructuración de las Ciencias Sociales en América Latina*, que tuvo como editor a Santiago Castro. Como una producción más al calor de los problemas del mundo actual, aparece el muy bien fundamentado *Informe sobre las Ciencias Sociales en el mundo. Las brechas del conocimiento*, editado por la UNESCO con colaboración de prestigiosos investigadores.

3. Imperativos éticos ineludibles para los saberes y la acción social

Hoy se hace ineludible atender urgentes y necesarios imperativos éticos, encrucijadas donde se juega el presente y las posibilidades de futuro de nuestra condición humana. Ellos son los retos ecosófico, biosófico, irenosófico y antropológico, analíticamente distinguibles pero que en la realidad gozan de una integralidad interdependiente.

En primer lugar se impone avanzar hacia una reconstrucción ecoepistémica¹⁰ y ecoética dirigida a la preservación del “hogar” humano, la Tierra, y de todas las interacciones con lo demás de la naturaleza, dado el evidente ecocidio en curso. El humano participa “en” y “ante” la naturaleza, como ser “determinado por fuerzas naturales y la evolución” y “a través de su trabajo creativo y su distinto desarrollo histórico-cultural” como ya lo han señalado desde la antropología¹¹; pero lo que en todo caso es perturbador es el evidente daño a las condiciones de posibilidad mismas de nuestra existencia. El ser humano es una prolongación de la naturaleza, su momento de plenitud en que está hace conciencia de sí y, por su intermedio, se enfrenta a la total responsabilidad por su presente y su destino; la defensa de aquélla es la defensa de nuestra propia autoconservación y sobrevivencia y de nuestras posibilidades de futuro; nuestra condición biológica hace parte del ecosistema “mundo”, es frágil y menesterosa en la misma medida que éste lo sea.

Sin embargo, hay que atender la justa observación de Lluís Duch (2015) de que lo propuesto por la ciencia actual va en sentido contrario ya que la nueva “reinscripción del hombre en la naturaleza” está “en los límites del contrato social, colonizado y absolutamente determinado por las exigencias mercantilistas de la tecnoeconomía”; al respecto de esto último hay que plantear sin ambages las consecuencias de la intensificación de las presiones productivas sobre el medio por el desproporcionado crecimiento poblacional. Parafraseando a Weber (1997), se apuesta a un “reencantamiento del mundo” por la vía de lo que aquel autor llama un “reencantamiento de la naturaleza”.

10 Enrique Leff (2006) escribe que “el saber ambiental emerge como un cambio de episteme”.

11 Es muy ilustrativo al respecto los aportes hechos por Brígida von Mentz y otras (2012) recordando además el papel central del trabajo en esa relación con la naturaleza.

Si bien el optimismo humano reconoce la existencia de las mejores condiciones biogénicas, hasta el grado que incluso narrativas varias enfatizan nuestro origen cósmico, lo cierto es que el portento de la experiencia de la vida lo tenemos aquí y ahora en esa cadena vital de la cual somos un eslabón, la que se verá afectada por intervenciones traumáticas que provocan el desequilibrio y hasta la desaparición de sus eslabones, amenazando con la extinción de la vida misma. Así aceptemos con Montaigne (1984), que “la más frágil y discutible de las criaturas es el hombre, y a la vez la más orgullosa” es absolutamente patente que somos, en el orden de los primates, la que tras su proceso de hominización y humanización está poniendo en peligro la cadena de la vida.

La conciencia iniciada desde las denominadas ciencias de la vida, incluyendo las prácticas antibiodrómicas¹² y sus saberes especializados, que ha adquirido cuerpo en los postulados bioéticos, se convierte en paradigmática; de modo especial se impone como una *conditio sine qua non* para la constitución y reconfiguración de las Ciencias Sociales y Humanas, el Trabajo Social y profesiones afines, y en sus intervenciones prácticas de aquéllas ante el consabido modo humano de habitar el mundo; sus principios reafirman el compromiso con la vida, incluyendo la de otros seres sintientes.

El otro imperativo categórico es el denominado Irenología, es el de atender la problemática de la violencia, y en ésta la guerra, que se ha constituido en un lastimoso estilo de vida y un azote para los pueblos, comenzando por la insensata amenaza nuclear, pasando por la delirante carrera armamentista y llegando hasta los más recónditos escenarios de los conflictos armados que tanto sufrimiento humano han provocado, tantos inocentes han victimizado o, como lo afirmó vehemente Freud (1991), tantas “vidas que estaban llenas de promesas” han destruido. ¡Civilización o Violencia! es el apotegma de estos tiempos; lo civilizado es evocado como ese saldo favorable de la existencia humana que garantiza su bienestar y la convivencia grata y satisfactoria¹³; los saberes para la no violencia y la paz pueden hacer una edificante contribución

12 Que, como lo recuerda Hernando Sarasti (1980), a diferencia de las “simbiodrómicas”, “no corren en la dirección de la vida, luchan contra el curso normal de la vida, que retardan hasta donde les es posible la desintegración de nuestros sistemas biológicos” (s.d.).

13 Oliverio Gómez (2007) escribe que “lo civilizatorio se asocia a las condiciones de posibilidad de realización humanas, de garantía de la dignidad y los derechos humanos; por eso la violencia y la guerra aparecen como su contrasentido más grande, como la condición bestial”.

para ello¹⁴; incluso el legítimo derecho de resistencia contra la opresión adquiere otra tonalidad moral superior cuando se entiende y realiza en ese horizonte. No es lo mismo “traducir las guerras en sus tránsitos hacia la reconciliación”¹⁵; aquí hay un vasto campo del saber y la acción, no exento de controversias, que puede enriquecer los imaginarios y narrativas para deconstruir esa proclividad a la “ley del más fuerte”.

El ser humano ha construido, tras largo trasegar de la cultura humana y de luchas por su reconocimiento, el valor ético-moral de su prioridad ontológica y axiológica, con un valor *ad extra* y *ad intra*, en relación con y a los demás¹⁶, proyectándose en una actividad vital genérica¹⁷, con dignidad y derechos, una perspectiva que reconoce que el humano es un ser cualitativamente distinto y estimablemente superior respecto a los demás seres de la naturaleza. Tal narrativa convertida hoy en el más importante marco ético, jurídico y político de nuestro tiempo, tras memorables episodios en la historia humana de los cuales sólo menciono la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, así como la aparición en escena del sujeto de derecho y la ciudadanía, ha forjado el soporte fundamental de un imperativo de responsabilidad para el conocimiento con lo humano, una exigencia convertida en el *a priori* antropológico para toda ciencia, saberes en general y la acción social.

El universalismo en tal concepción quiere significar que en cualquier parte la persona humana es merecedora del respeto debido y de los derechos que concretizan en todo tiempo, espacio y cultura su dignidad. El humanismo se resignifica superando el antropocentrismo que excluye las interdependencias y responsabilidades con el mundo social y natural, así como las patologías moderno-contemporáneas del individualismo extremo, el consumismo depredador y el sacrificio del “bien común”. Tal perspectiva

14 Una juiciosa aportación a dicha temática se ha hecho en este libro: Rubén Pardo *et al.* *Noviolencia y resistencia civil en contextos de conflicto armado. Un vistazo a la resistencia local de la comunidad de paz.* San José de Apartadó, Armenia, Colombia: Artelmagen, 2017.

15 Esto es “un error que fragmenta incluso la realidad”, ya lo habían hecho saber los periodistas preocupados por estas implicaciones sobre el conflicto y la paz, que publicaron sus reflexiones en el escrito “Pistas para narrar la paz”, que evocan aquí al célebre Galtung, tratadista de estos temas.

16 Es una tesis de mucho interés, planteada por Javier Hervada, citado en el escrito de Ilva Hoyos (2005).

17 Uno de los más insignes planteamientos del joven Marx (1985) en sus célebres *Manuscritos de economía y filosofía*.

aporta categorías referenciales e incluso reconstructivas para las lecturas de realidad desde las Ciencias Sociales y Humanas y el Trabajo Social.

Como un acto de conciencia y autoconciencia, de sí y para otros, de mismidad y alteridad, de la igualdad y la diferencia, de las otras posibilidades de ser, de la singular construcción humana hecha atendiendo las encrucijadas adaptativas y creativas, luego de conflictos y consensos, se ha forjado el reconocimiento de la diversidad cultural como un valor ético-moral de primer orden; la subespecie del *homo sapiens sapiens* se forja su nueva condición humana: la del *homo diversus* u *homo alium*. La multiculturalidad, transculturalidad, interculturalidad son voces y síntomas del grado de nuestra autocomprensión y también de la resistencia frente al temor atávico y la insensibilidad respecto a la riqueza existente en lo diverso; las pretensiones de hegemonía etnocéntrica, agudizadas en tiempos de globalización, revelan la continuidad de añejas prácticas de dominación.

La invitación de Fernet-Betancourt (2004) y otr@s para una “apertura intercultural” y el “diálogo entre iguales”, es un aporte conceptual que da continuidad a la conciencia anticipatoria forjada en las luchas de los pueblos por su libertad, por su identidad y por su derecho a construirse y autorreconocerse como otras posibilidades de ser-otro. Alentar la comunicación, mutua comprensión, y solidaridad entre diferentes reclama animar la búsqueda de autonomía, autenticidad y favorecer la autorrealización sin sometimientos forzosos o aculturaciones subordinantes. Exige también, como lo defiende Villoro (1997), “transformar el falso dilema peculiaridad-universalidad” y “romper con la idea de la equivalencia entre integración y homogenización”. En cualquier caso tal diversidad cultural enfrenta el desafío de acoger como suyas las exigencias éticas perentorias de responsabilidad en estos tiempos, ya tematizadas antes, pues no se pueden alentar, a nombre de esencialismos culturales, prácticas vejatorias que ofenden la conciencia humana, hasta la diversidad tiene límites éticos; los saberes y acciones sociales encuentran en este campo una veta muy rica de reflexión, producción intelectual, empoderamiento de las comunidades, acompañamiento en sus planes de vida y búsqueda de definiciones en la política pública y las iniciativas de la sociedad civil. Algo ya hay con el exigido “enfoque diferencial” para los estudios y acciones tanto públicas como privadas.

El espíritu y práctica anticolonialista ha sido parte de esa procelosa gesta donde los pueblos, a lo largo y ancho del mundo, defendieron su libertad y su particular construcción histórico-cultural; los estudiosos nos acostumbraron a asociarla con el colonialismo de los comienzos de la modernidad

capitalista y, además, derivaron de allí los momentos del semicolonialismo y neocolonialismo con sus peculiares rasgos y abusos, que en cualquier caso sufrimos y del que fuimos víctimas los pueblos menos poderosos. Esa obsesión por tener colonias la tuvo antes la Atenas antigua y la tuvieron otros pueblos y Estados; la “mundialización” de la historia que logra Europa y el colonialismo que aún no superamos plenamente, dejó huellas y heridas en las mentes y los cuerpos, las personas, las comunidades, los pueblos, la cultura y la naturaleza. Es entendible que haya aún por fortuna resistencias y re-existencias en todos los campos, incluyendo el del conocimiento.

Descolonizar el saber frente a la racionalidad monológica es premisa para descolonizar el hacer de la existencia humana misma, incluyendo las dimensiones del ser y del poder, de lo personal y lo social; gran aporte al respecto hacen autores desde la poscolonialidad, la decolonialidad y los que continúan pensando y actuando, en todos los escenarios posibles, frente al problema irresuelto del colonialismo y el imperialismo¹⁸. Superar estos últimos crea condiciones favorables para el desarrollo humano, el bienestar y buen vivir contextualizados, para la calidad de vida de las generaciones presentes, para hacer justicia a las víctimas pasadas y justicia transgeneracional para no comprometer negativamente el bienestar de las generaciones futuras.

4. Retos contemporáneos para las Ciencias Sociales y Humanas y el Trabajo Social

Un juicioso y voluminoso estudio alentado desde la UNESCO, el “Informe sobre las Ciencias Sociales en el mundo. Las brechas del conocimiento” puso a los investigadores sociales el reto de abordar los grandes problemas globales contemporáneos, innovando métodos e integrando las humanidades, las ciencias naturales y sociales, explorando perspectivas y paradigmas de

18 Hay una pléyade de autores que con mucha originalidad recogen esta discusión y sin dogmatismos aportan elaboradas tesis con un claro compromiso con nuestros pueblos y los intereses de la humanidad. Sólo para mencionar algunos traigo, entre otros, los nombres de Leopoldo Zea, José Vasconcelos, Pedro Enríquez Ureña, Alfonso Reyes, José Carlos Mariátegui, Enrique Dussel y el amplio abanico de integrantes de la filosofía de la liberación, José Luis Romero, Pablo Guadarrama, Eduardo Galeano, Boaventura de Sousa Santos, Arturo Escobar, Walter Mignolo y Santiago Castro, que se suman a toda la conocida como “Generación de la identidad”. Todos ellos, por supuesto, complementan las ideas y acciones de los hombres y mujeres de nuestros países que están en la brega diaria por construir una sociedad mejor para tod@s.

otras tradiciones culturales y lingüísticas, buscando en cualquier caso el mejoramiento del bienestar de las personas y lograr responder a los desafíos globales, a lo que denominan “una confluencia de las crisis”. Además de la exhortación a avanzar en el estudio y búsqueda de alternativas a problemas acuciantes como el de la paz y la superación de la miseria, los especialistas presentaron los estudios sobre el cambio climático, la pobreza global, la desigualdad en el ingreso, la crisis financiera, los desafíos demográficos futuros y el envejecimiento, las ciudades y la urbanización, la marginación y la violencia, entre los más gruesos, con los cuales sugirieron un nuevo escenario para la reflexión y acción de los científicos sociales. Por lo visto el panorama constituye un verdadero reto, aún más considerando las particulares y desventajosas circunstancias regionales en las que se hace el trabajo de investigación y cultivo de las Ciencias Sociales. Es, como puede inferirse, el mayor reto ético puesto a los ejercicios de reflexión e intervención, una notable invitación al compromiso con la sociedad, con la humanidad, con su presente y su futuro.

La mundialización, internacionalización, globalización, proceso en curso de intercomunicación de culturas, intercambios de bienes y servicios, flujos económicos, información, imágenes, personas, interdependencia, son el ineluctable y progresivo acercamiento de la humanidad producido hoy por la vía de las tecnologías de la información y la comunicación y de procesos de poblamiento con migración incluso forzosa. Esto es inherente a la sociedad humana. Sousa (2003), sin embargo, nos recuerda que hay una “diversidad de globalizaciones” que, como relaciones sociales, “implican la presencia de ganadores y perdedores”, hay una “globalización hegemónica” y otra “contrahegemónica”; por cierto que Bauman (2006) denunció la “inseguridad y la incertidumbre” como dimensiones de la existencia actual, la extraterritorialidad del poder, la aparición de los “desechos humanos” de la globalización y la redistribución desfavorable de la riqueza para la mayor parte de los pueblos¹⁹. Esta “gran transformación”, como la califica Polanyi²⁰, en estos tiempos aparece engalanada e intensificada por la robotización, la automatización, la cibernética, la informática, la realidad virtual y el

19 Zygmunt Bauman (2006) citando un informe sobre el desarrollo humano de la ONU recuerda que 358 multimillonarios globales tienen la riqueza equivalente a la suma de los ingresos de los 2.300 millones de personas más pobres, o sea el 45% de la población mundial. Asimismo, citando a Victor Keegan, que “apenas el 22% de la riqueza global pertenece a los llamados países en vías de desarrollo” que comprenden el 80% de la población mundial.

20 Karl Polanyi considera en su obra homónima, que esa “gran transformación” producida por la generalización del mercado, literalmente, divide la historia de la humanidad en un antes y un después de aquélla.

cibermundo, la inteligencia artificial, las TICs, la realidad aumentada, la telemedicina, las redes sociales y los viajes espaciales, lo cual nos recuerda que el nuevo escenario para las Ciencias Sociales y Humanas y sus entusiastas dolientes ya no es una aleccionadora novela de ciencia ficción sino una nueva realidad que impone nuevos retos a nuestra imaginación y a nuestros principios éticos para una actuación buena y correcta.

Esta IndoAfroLatinoAmérica —nombre que de todas maneras deja por fuera un amplio espectro de ecotipos y culturas que coincidieron en esta “raza cósmica” que anunciara Vasconcelos (1979)— se ha resignificado desde sus posibilidades, sus condiciones —que, en el sentido heideggeriano, las ha elegido, ha caído en ellas, o ha crecido con ellas—, en una unidad diversa que se relaciona con el mundo y desde ésta se modifica, pero mantiene legítimamente sus raíces. “Nuestra América”, aquella que prefigurara Martí (1993), no es ajena a la megatendencia que exige respeto a la dignidad de las personas y los pueblos, la defensa de los derechos humanos, la superación de la dominación, el reconocimiento de la diversidad, la paz y la convivencia pacífica, y hacer realidad la justicia para las víctimas, para las generaciones presentes y futuras. Las Ciencias Sociales y Humanas y el Trabajo Social, en este territorio y circunstancias, tienen el compromiso de resignificarse y reconstruirse para atender la nueva cuestión social con sus nuevas exigencias y posibilidades pero asimismo para afirmar un proyecto que participe en la creación de lo que Zea (1970) concibe como “un mundo más amplio, más humano, más allá del que heredamos y que sus creadores consideran en crisis”.

Conclusiones

Las especiales circunstancias actuales exigen un sólido fundamento ético-moral para quienes cultivan los saberes y toman decisiones de intervención y transformación de las realidades del mundo; el portentoso logro científico, tecnológico y técnico, incluyendo en ellos las Ciencias Sociales y Humanas y el Trabajo Social, tienen en particular la responsabilidad por el cuidado de la naturaleza, la vida en general y la existencia humana en particular. La riqueza aportada por la diversidad de construcciones humanas, la cultura, enfrenta sus demonios propios que amenazan su sobrevivencia y sus aspiraciones de realización; aquellos saberes y prácticas no son ajenos a la responsabilidad de criticarlos y superarlos, abriendo camino a lo mejor del proyecto humano. Se impone como urgente y necesario equiparse, protegerse, con

un valioso cúmulo de principios y valores que alimenten su trasegar y alienten su presencia viva en los territorios y personas a las que se deben. Resignifiquemos la polémica sentencia de Bacón de que “el conocimiento es poder” y asumámoslo generosa y prudentemente para cumplir la tarea encomendada; la nueva cuestión social y las nuevas realidades humanas y del mundo de hoy así lo reclaman.

Referencias bibliográficas

Arendt, H. (1998). “Sobre la violencia”. *Crisis de la República*. Madrid: Taurus.

Bauman, Z. (2006). *La Globalización*. México: FCE.

Bobbio, N. (1992). *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Barcelona: Gedisa.

Bunge, M. (s.f.). *Ética y ciencia*. s.n., s.d.

Castro, S. (Ed.). “La reestructuración de las Ciencias Sociales en América Latina”.

Cubides, H. y Durán, A. Epistemología, ética y política de la relación entre investigación y transformación social. *Nómadas* (17).

Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.

Duch, Ll. (2015). *Antropología de la ciudad*. Barcelona: Herder.

Fornet, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.

Freud, S. (1991). *Por qué la guerra*. Carta a Einstein. Habana: EdiCiencias Sociales.

Giddens, A. (2007). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gomez, O. *Dignidad o violencia: aportes para una filosofía de la paz*. Armenia, Quindío: Librería Universitaria Editorial.

- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- Habermas, J. (1995). *Conocimiento e interés*. Valencia: PUV.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2009). *El ser y el tiempo*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, E. y Restrepo C.E. (2014). *Lo social. Perspectivas anexactas*. Medellín: Endymion.
- Hervada, J. “Los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana”. En Hoyos, I. *De la dignidad y de los derechos humanos*. Bogotá: Temis.
- Husserl, E. (1997) *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. Valencia: PUV.
- Kuhn, T. (1962). *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- Leff, E. (2006). *Aventuras de la epistemología ambiental*. México: Siglo XXI Editores.
- Luhmann, N. (2013). *La moral de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- Martí, J. Nuestra América. En *Temas filosofía política latinoamericana*. Bogotá: El Búho.
- Marx, C. y Engels, F. Tesis sobre Feuerbach. *Obras Escogidas T1*. Moscú: Progreso.
- Marx, K. (2013). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mentz, B. et al. (2013). *La relación hombre-naturaleza*. México: Siglo XXI Editores.
- Montaigne, M. de. (1984). *Apología de Raimundo Sabunde*. Madrid: Sarpe.

- Pardo, R. et al. *No violencia y resistencia civil en contextos de conflicto armado*. Armenia: Arte Imagen.
- Roig, A. A. "La concepción de la historia en el desarrollo de nuestro pensamiento: respuestas a los postmodernos desde América Latina". En *Revista Análisis CFL*. 29, (56).
- Salazar, F. *Filosofía y realidad*. Bogotá: CIF.
- Sánchez, A. (1969). *Ética*. México: Grijalbo.
- Sarasti, H. (1980) ¿Qué es un internista? *Acta Médica Colombiana*, 5(3).
- Sousa, B. de. (2003). *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: Anthropos.
- UNESCO "Informe sobre las Ciencias Sociales en el mundo. Las brechas del conocimiento". México.
- Vasconcelos, J. (1971). La raza cósmica, misión de la raza iberoamericana. En *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo*. México: Sepsetnetasdiana.
- Villoro, L. Aproximaciones a una ética de la cultura. En Olivé, L. *Ética y diversidad cultural*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Wallerstein, I. (1996). *Abrir las Ciencias Sociales. Comisión Gulbenkian*. México: Siglo XXI Editores.
- Weber, M. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Wiredu, K. et al. Investigación filosófica y enseñanza de la filosofía en África: algunas sugerencias. UNESCO, Barcelona.
- Zea, L. Colonización y descolonización de la cultura latinoamericana. En *C.L.E. Boletín* (9).

Ética, descolonización e interculturalidad en el pensamiento andino

Bernardo Javier Tobar Quitiaquez¹

Resumen

Esta ponencia sintetiza algunas de las importantes contribuciones que desde la pluriversidad de los Andes se han hecho a nuestra comprensión de la ética, la descolonización y la interculturalidad.

Palabras clave: ética, pluriversidad, interculturalidad, descolonización.

Entrada: las paradojas del presente

Es claro que hoy vivimos en una profunda crisis civilizatoria. Asistimos a un período en el que la vida de los humanos y no humanos, es violentada de manera brutal. Esto sucede porque las condiciones que el conocimiento ha desarrollado son enormes, hasta el punto de llegar no sólo a la hipercientificación del mundo sino a una bipolarización extrema entre los países del Sur y del Norte. Pero paradójicamente estos avances parecen no ser suficientes para comprender y transformar las complejas problemáticas que vive el mundo entero, pues el deterioro de los tejidos de vida, los problemas de desigualdad social y la crisis de valores son cada vez más preocupantes. Presenciamos una disyuntiva compleja: muchas cosas se tejen alrededor del conocimiento, pero también observamos múltiples y complejos problemas

1 Antropólogo, especialista en docencia universitaria, magister en etnoliteratura y doctor en antropología. Actualmente es profesor titular de antropología del Departamento de Ciencias Económicas. Ha sido profesor de varios programas de pregrado, maestría y doctorado. En éstos ha coordinado el programa de maestría en estudios interdisciplinarios del desarrollo. Ha realizado varias investigaciones sobre territorio, justicia, estéticas, diversidad epistémica, educación, fiesta y patrimonio biocultural en varias comunidades del Suroccidente de Colombia. Es autor de *Perdón, violencia y disidencia* (2004) y *La fiesta es una obligación. Artesanos intelectuales en la imaginación de otros mundos* (2016). Recientemente ha compilado varios libros, entre ellos *Diversidad epistémica y pensamiento crítico* (2019); *Prácticas y saberes para el buen vivir* (2019); *Innovación social y saberes diálogo* (2019); *Cauca, café con raíces* (2018); *Patrimonio cultural en tiempos globales* (2018) y *Derrida desde el Sur: la universidad del monte o el pensamiento sin claustro* (2017).

y no sabemos si sean más las bifurcaciones que los nexos que articulen a estos fenómenos. En este contexto varias preguntas irrumpen, exigiendo respuestas y caminos: ¿cómo superar estas disyuntiva?, ¿cuál es el papel de la educación, el conocimiento, la universidad, en fin, de las diferentes instituciones que se hallan involucradas frente a estas incertidumbres? cuando a éstas, como lo expresa Sousa (1998, p. 225), la sociedad hace mayores exigencias, al mismo tiempo que cada vez son más restringidas las políticas de financiamiento.

Parece indispensable preguntarnos ¿cómo se conciben, valoran y ejecutan nuestras prácticas profesionales en campos como la antropología, la sociología, el trabajo social en un contexto donde la educación y la ética sufren grandes contradicciones, viéndose múltiplemente desafiadas? Ante los hechos señalados, también creo que es muy válido e inexorable que nos preguntemos cómo hemos asumido este escenario de conflictividad entre ideas, teorías y valores. ¿Qué nuevos diálogos se han promovido para enfrentar los retos de la globalización, de un sistema económico de muerte, donde impera el racismo, la exclusión la violencia y la ética liberal?

Haciendo énfasis en esta condición que nos atañe como personas y docentes universitarios, en la presente reflexión, intento esbozar brevemente algunas de las problemáticas ético-políticas que se hallan involucradas en el devenir de las actuales sociedades, procurando matizar algunas especificidades que pueden ser útiles para la transformación de las mismas. En esta perspectiva, abordaré, en primer lugar y de manera sintética y crítica, la relación entre modernidad-colonialidad, no sin poner en tela de juicio las estructuras más sólidas del proyecto antropocéntrico de la modernidad y sin desprenderme de los hilos conductores que se intentan entretejer en este encuentro. En segundo lugar, me detengo en las importantes contribuciones que desde la pluriversidad de los andes se ha hecho a nuestra comprensión de la ética, la descolonización y la interculturalidad.

1. Violencia y modernidad

Empezaré comentando los planteamientos de dos intelectuales suramericanos, Enrique Dussel y Aníbal Quijano, que cuestionan el proyecto de la modernidad. Enrique Dussel desmitifica el mito que la modernidad euro-céntrica construyó sobre su origen y que consiste en pensar que ésta inicia una nueva época para el ser humano. Desde este pensamiento en cierto

momento de la historia Europa nacería un nuevo hombre que se libera del pasado que lo encadena. El proyecto de la modernidad es entendido términos de emancipación, como “una salida de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVIII” (Dussel, 2000).

De un relato que fluye por los discursos más emblemáticos y por los acontecimientos más sobresalientes que rupturan la “historia de la humanidad”: la reforma, la ilustración, la revolución francesa. Es a este mito regional, lo que Dussel llama visión eurocéntrica de la modernidad y es precisamente e esta visión provincial que cuestiona proponiendo una segunda lectura de la “modernidad en un sentido mundial”.

La tesis de Dussel se distancia de la “primera visión”, en tanto la modernidad como nuevo paradigma surge al final del siglo XV, cuando el Atlántico suplanta al Mediterráneo y no posteriormente. Desde 1492, se abre el mercantilismo mundial y se configura una nueva geopolítica, en donde la Europa moderna, y más particularmente la latina, se convierte en centro de la historia mundial. Para Dussel, la centralidad de la Europa latina es la determinación fundamental de la modernidad. En esta perspectiva, destaca que el mundo hispanoamericano no sólo aportó riqueza y mano de obra, sino también los fundamentos económicos y sociales de la modernidad. Aspectos como la propiedad privada, la libertad de contrato y acontecimientos como la ilustración, se van configurando en torno al horizonte, comenzado en el siglo XV, así: “Holanda, Francia, Inglaterra son ya el desarrollo posterior en el horizonte abierto por Portugal y España. América latina entra en la modernidad (mucho antes que Norteamérica) como la otra cara dominada, explotada, encubierta”.

Pero el filósofo latinoamericano también sostiene que el discurso y proyecto de la modernidad, además de tener un locus mítico de enunciación, tiene un carácter doble y ambiguo. Por su lado racional-civilizatorio, anuncia la emancipación de la humanidad; pero por otro lado, su lado oculto, evidencia su barbaridad, una praxis irracional de violencia.

Así, bajo la bandera de la razón, se oculta la barbarie, toda vez, que la razón colonial al no reconocer en la diferencia, siquiera su antípoda, la destruye. Debe imponer su ley sobre todo aquello que está por fuera de sí; el *logos* debe ser el amo de su contraparte sin importar sus límites. Es de esta manera como la violencia se justifica por el pensamiento; la superioridad del hombre reside en la razón, su soberanía supone la aniquilación.

De otra parte, el sociólogo peruano Aníbal Quijano, propone una lectura bastante útil para comprender la globalización como un proceso histórico no disociada del proyecto de la modernidad y su contra luz, una historia de poder y de colonialidad. El autor evidencia la cara oculta del proyecto de modernidad, la colonialidad, mostrando distintas formas de poder y violencia, que abarcan desde las esferas cognitivas, pasando por la explotación hasta la muerte física del otro. En este sentido, el mencionado autor abre varios espacios de trabajo que son susceptibles de ser historizados y explorados desde varias perspectivas.

A mi modo de ver, los planteamientos que Aníbal Quijano hace sobre modernidad-colonialidad, la raza como una categoría fundamental, clasificación social y explotación; la idea de epistemicidio, la dualidad cuerpo-naturaleza y la naturalización de la historia, aportan elementos fundamentales para los debates contemporáneos que procuran explorar o proponer otras alternativas de comprender la narrativa eurocéntrica de la historia. Para Quijano, por ejemplo, la categoría de raza genera no únicamente una determinada clasificación y tipología social discriminatoria, sino que además configura una red de relaciones de dominación y una sistemática división racial del trabajo:

Las nuevas identidades históricas producidas sobre la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global del control del trabajo. Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependientes el uno del otro para existir o cambiar (Quijano, 2000).

Como lo argumenta el autor, la idea de raza constituiría el más poderoso y eficaz dispositivo de dominación social inventado en los últimos quinientos años, que producida entre el siglo XV y XVI en plena formación de América, fue impuesto a nivel planetario como parte de la dominación colonial de Europa. A partir del concepto de raza se clasificarían y distribuirían las nuevas y principales identidades sociales y geoculturales. Las categorías raciales “indio”, “negro”, el “asiático”, o geoculturales como “América”, “Europa”, “Asia”, son el resultado de una política geográfica del color. Bajo tres líneas diferentes, pero articuladas en una estructura global —el trabajo, la raza y el género— y bajo dos ejes centrales —“el control de la producción de los recursos de sobrevivencia social”, el cual implica el control de la fuerza del trabajo, sus recursos, productos, incluidos los naturales y su institucionalización del trabajo y “el control del sexo y de sus productos

en función de la propiedad”—, poblaciones enteras fueron clasificadas y naturalizadas, disciplinadas, dominadas y explotadas.

Acontece en América la mercantilización del trabajo. Según Quijano, desde una perspectiva racial, los europeos asociaron el trabajo no pagado con las razas dominadas consideradas inferiores, política que se prolonga históricamente hasta muy avanzada la independencia. El otro irracional es vuelto dependiendo del color, sirvo o esclavo. Si a través del mito de la razón es considerado salvaje, las alteridades “indígenas” y “negras”, a través de la categoría de raza son considerados inferiores no dignos de pago. De ahí que exista en la mitología blanca, una estrecha relación entre razón y raza. Si la razón es para el que piensa, la raza es para el que trabaja.

Otro aspecto destacado por Quijano es la violencia epistémica: colonialidad del saber. Europa en su condición de centro del capitalismo mundial no sólo ejerció el control del mercado mundial, el trabajo y sus productos, sino que al incorporar, diversas experiencias, concentró bajo su hegemonía, las subjetividades, la cultura y el conocimiento. En palabras del autor, los europeos:

En primer lugar, expropiaron a las poblaciones colonizadas —entre sus descubrimientos culturales— aquellos que resultaban más aptos para el desarrollo del capitalismo y en beneficio del centro europeo. En segundo lugar, reprimieron tanto como pudieron, es decir en variables medidas según los casos, las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad. La represión en este campo fue conocidamente más violenta, profunda y duradera entre los indios de América ibérica, a los que condenaron a ser una subcultura campesina, iletrada, despojándolos de su herencia intelectual objetivada. Algo equivalente ocurrió en África. Sin duda mucho menor fue la represión en el caso de Asia, en donde por lo tanto una parte importante de la historia y de la herencia intelectual, escrita, pudo ser preservada. Y fue eso, precisamente, lo que dio origen a la categoría de Oriente. En tercer lugar, forzaron —también en medidas variables en cada caso— a los colonizados a aprender parcialmente la cultura de los dominadores en todo lo que fuera útil para la reproducción de la dominación, sea en el campo de la actividad material, tecnológica, como de la subjetiva, especialmente religiosa. Es este el caso de la religiosidad judeo-cristiana” (2000).

Pero, como se puede observar, Quijano advierte claramente que esto ocurrió con América y África, no sucedió del todo con Asia, pues se preserva su historia cultural, originándose la idea de Oriente. Es en esta suerte de colonialidad del saber y de otrificación que se configuran dos subjetividades:

la moderna y racional, activa, creadora de conocimientos, cuya característica es el pensamiento abstracto, la disciplina y la ciencia y subjetividad de las demás culturas (africanos, amerindios u asiáticos), representada como pasiva y receptora, pre-racional, empírica, espontánea, dominadas por el mito y la superstición. Nuevamente en la historia se antepone el logos sobre el mito. Europa es al logos, lo demás es al mito. Pero si modernidad ha de comprenderse como la búsqueda del logos y la dirección hacia una nueva subjetividad histórica, también debe advertirse que ésta supone invisibilización y subordinación de saberes otros; la subalternización y silenciamiento de otras narrativas e imaginarios y epistemes, como las de América y África. Visto en este sentido, el patrón de poder mundial moderno no sólo configura económica y políticamente un centro geopolítico, sino epistémico. Así descritas las cosas, se podría decir que paralela a la expansión del capitalismo circula una nueva geopolítica del conocimiento que se va materializando a través de la historia. En esta nueva internacional, el hombre moderno y racional se impondrá como referente y Europa el centro y la cuna de donde se irradia el pensamiento.

Si hemos entendido con Dussel y Quijano, la modernidad-colonialidad no como un fenómeno intraeuropeo, sino desde una dimensión global que, como diría Chakrabarty (2002), la provincializa, creo que es necesario insistir finalmente que la modernidad reedifica, por un lado, un tipo de hombre y, por otro, una forma de pensamiento que violentó profundamente tanto la vida humana como la vida en general. Para desarrollar esta última idea retomo las importantes contribuciones de Yampara, Medina y Rengifo, sobre el Sumaq Qhamaña/Allyn Kawsay, la descolonización y la interculturalidad, que se desprende de su larga experiencia con las comunidades andinas de Perú y Bolivia.

2. Éticas comunales, descolonización e interculturalidad.

Contribuciones desde el pluriverso andino

Para explicar la colonización, los fuertes conflictos históricos y los que viven actualmente los pueblos indígenas en los países andinos, Yampara (2018) afirma que “el proceso histórico de los andes se ha configurado a partir de dos horizontes: el ancestral milenario (ham) y el horizonte occidental centenario (hoc) los cuales no están confrontados en tanto visiones, filosofías y epistemologías sino como paradigmas de vida: el Suqqa y Desarrollo

Progreso”. En esta dirección diferencia el “sistema mercantil kapitalista” (Simeka) del “Suma Qama Qamaña: saber vivir bien el mundo de la gente y saber convivir bien con el pluriverso de mundos” (Suqqa).

A lo largo de su más reciente libro hace una lectura crítica y sugerente de estos dos sistemas, diferenciándolos claramente. Veamos. Para Yampara el sistema mercantil Kapitalista, Simeka, es, ante todo, producto de un método de conocimiento occidental y la aplicación concreta de la ciencia positiva reductiva de Newton, Bacon y Descartes, entre otros, que son considerados padres de la “revolución científica”. La “revolución científica”, es parte del sistema moderno colonial y es un continuum de la lógica de la colonización y la colonialidad en este caso, formando (deformando) un conglomerado de expertos y especialistas mono disciplinarios, que se especializan en la mono producción para el mercado y en el diseño de políticas desarrollistas desde los Estados. Cognitiva y socialmente este tipo de expertos conforman un conglomerado de una casta kapitalista y colonial que controlan, dirigen, la academia como la producción a escala industrial y que han fomentado de manera intensiva el uso de agroquímicos, insecticidas y pesticidas producidos por las empresas transnacionales.

Para Yampara, este conglomerado de expertos que están al servicio de castas sociales del Kapital, son agentes domesticadores y colonizadores pues, por una parte, orientan e influyen directamente en políticas estatales, educativas y de comunicaciones y, por otra, son reproductores del discurso del “desarrollo” y del “progreso”. Las consecuencias de las narrativas expertas y este tipo de técnicas en regiones pluriversas como los Andes, como en otras partes del mundo, son nefastas en la medida que “desestructuró, descuartizó líderes de los pueblos, territorios, los saberes y cosmocimientos de los PM y la relacionalidad inter ecológica de la bondad de los ecosistemas territoriales de producción”.

Según Yampara, este tipo de conocimiento que es producto a la “revolución científica” y que está asociado directamente con el sistema capitalista, afecta drástica y violentamente no solamente la salud colectiva de los pueblos sino la salud ecológica y ambiental de sus territorios, generando fenómenos globales como el cambio climático. En este sentido, el monoculturalismo, el monoteísmo, el monismo jurídico y el kapitalismo monopólico se sobrepone, igual que el dinero, y no aportan al cultivo de los valores de vida. Así como no le importa los Apus, las Wak’as cosmoconviviales, tampoco les importa la salud ambiental y ecológica, sino el dinero a cualquier costo. Ya que todo ello contraviene los principios de la

vida, “Suma Qama Qamaña, la propuesta de Yampara es descolonizar lo aprendido:

es entrar en esa diferenciación de la configuración de valores, saberes y conocimientos “civilizatorios”, liberarnos de las taras coloniales y zambullir en la Chinkana: espacio infinito de la oscuridad, de la incertidumbre, para encontrar la luz y la brújula adecuada, la construcción de la nueva epistemología, el sistema de vida cosmo convivial, mirando más allá de la visión y acción del mundo de la gente, del antropocentrismo y economicismo mirar la convivencia cosmo biótica con las energías del pluriverso de mundos en la Tierra y así alcanzar, entender y explicar el paradigma de Suqqa, donde la gente en interacción con el pluriverso de mundos, sienta gozo, realización, alegría y felicidad, producto del cuidado, de la empatía recíproca, la relacionalidad en Ayni con los otros mundos del ecosistema cosmo-biótico natural (2018).

En términos de la descolonización y la interculturalidad, de lo que se trata es de retomar, dignificar las categorías cualitativas de los saberes y cosmocimientos de los pueblos para hacer T’inkhu, un encuentro en condición de equidad, para así lograr un conocimiento más profundo y renovado:

Desde nuestro criterio hay la necesidad de correlacionar, combinar, complementar las dimensiones del rol del *yatiri* el Amakt’á andino y el científico cuántico, recogiendo la imaginación, la inspiración de la artista, los avances y de creatividad el cientista Cosmo biótico al fin de entender la reacción natural de la Tierra, del ser orgánicamente vivo para ver cómo aporta o no el paradigma de vida histórico del Suqqa, la ciencia cuántica holística en T’inkhu: encuentro con la ciencia de los PM es tarea generacional de hoy y de alcance pluri e interdisciplinario.

De ahí que Yampara anuncie la reemergencia del SUQQA que está anclado en la ancestralidad de los pueblos milenarios y sus luchas anticoloniales. Frente a este horizonte, el sentipensante aymara propone pensar “otra” filosofía de vida, una filosofía cosmo biótica cuya finalidad sea convivir y vivir en armonía en el pluriverso de mundos que se encuentran emulados por las leyes del ayni, por la “reciprocidad biótica interactiva”. Una filosofía con base en las lengua maternas y en la convivencia, en el “cosmocimiento” de los pueblos milenarios ancestrales y en el paradigma de vida del Suqqa que parte del respeto por todos los seres vivos. Los pueblos milenarios andinos, dice, no únicamente se preocupan de la gente sino de la diversidad de mundos. Por eso habla del *ayni biótico* que es lo que moviliza la dinámica de dichas comunidades:

El *ayni*, en este sentido es la interacción en reciprocidad de las energías espirituales-materiales. Es dar espíritu a las cosas materiales, por medio de las ceremonias rituales que movilizan ambos espacios de la materialidad de la gente, la interpelación de la espiritualidad a las deidades naturales, las wak'as, las *illas*, los *apus* y los antepasados en un espacio de convivencia y cofraternización con las energías interactivas de los y con los diversos mundos (Yampara, 2016).

El *ayni* es una interacción de un relacionamiento, una ética con la diversidad de seres, personas ancestros, deidades que crían al ser humano y el humano la cría con respeto y con cariño. El *ayni* es fundamental de la ética comunal o de lo traducido como “vida dulce”. Expresa Rengifo:

En la “vida dulce” la agricultura no es medio de vida, no resulta un negocio, aunque ella pueda proporcionar ingresos monetarios. Lo que cuenta es el gozo que proporciona la recreación cotidiana de la naturaleza. Esta alegría no sólo se expresa en las fiestas, sino en el crecimiento del maizal, que como dice don Gildo Pineda de la comunidad de San Miguel en el río Mayo, San Martín, “hace alegrar al monte”. El gozo, ese estado de sentimiento y alegría, no sólo lo comparten los miembros de la comunidad humana sino la naturaleza. La vida dulce no es antropocéntrica (2002).

A diferencia del proyecto humanístico u ontología moderno que es antropocéntrico, la vida dulce no lo es. Pero tampoco es

el mundo de la armonía, la perfección o el equilibrio, sino de la crianza entre todas las formas de vida. Es holística, se desea que todo ser viva, incluso aquellos que se presentan como enfermedades o plagas pues todos son personas y todos tienen derecho a la vida.

Pero cabe aclarar con Medina (2010), que este tipo de ética de relacionamiento con las personas humanas y no humanas no es un estado arcaico en la evolución de la conciencia humana o una forma primitiva del monoteísmo, sino una “cosmología poderosa. Ha resistido el dominio secante de la civilización patriarcal: monoteísmo, colonización, industrialización y tercermundismo”. Una fuerza que hoy está viva y en movimiento.

Si se hace un panorama de lo que está pasando en América latina, encontramos que en los últimos años ha crecido notablemente la explotación de los tejidos de vida, la devastación biológica, ecológica y cultural; lo mismo que la persecución y la violación de los Derechos Humanos individuales y colectivos de todas las poblaciones locales. Pero si bien detrás está el “empresariado global que domina Estados, mercados y subsistemas de

mediación y represión” (González, 2017) que cuentan con un ejército de científicos, profesionales, abogados que elaboran sofisticadas fórmulas jurídicas de regulación, también están a lo largo y ancho de los Andes luchas y resistencias bioculturales de los pueblos que obedecen al mandato de la Madre tierra, al derecho mayor, Ley de origen. Por ello, de acuerdo a lo expuesto cuando hablamos de una ética comunal, intercultural, convivial, estamos refiriendo ante una ética comunal de pueblos originarios anclada en todo un sistema de territorios, de autogobierno, de cosmovisiones propias pero que no niega el diálogo, la interculturalidad porque se entraría en contradicción con los principios andinos. No desligado de este fundamento ético, filosófico, estético, Medina últimamente propone nueva comprensión de la interculturalidad que denomina diálogo de civilizaciones o *t'inku* de matrices civilizatorias y que se basa en el principio bio-cultural del Continuo naturaleza-sociedad de la que el ser humano se sabe parte no separada de la Pacha, del pluriverso de la vida. Pero ahondar en esta propuesta requiere más tiempo que el de esta ponencia.

A manera de salida

Se puede decir que la modernidad es la universalización de un tipo de humanismo pero también la universalización de una visión de mundo o la mundialización de una visión fundamentada en el antropocentrismo y la razón.

Vista así, la modernidad es la extensión de un relato histórico, un mito de un hombre, que acabaría recubriendo el mundo: el mito de un nuevo hombre, que se encadena en la búsqueda de la esencia y la identidad, echando sus raíces en un todo más amplio que lo conduce y lo funda, la idea, una ontología. De ahí que para plantear y proponer una educación y una ética *de otro modo* en nuestras intervenciones se deba no únicamente provincializar a cierta localidad, sino desconstruir la episteme en la cual se funda la idea del hombre moderno y occidental, la que para Levinas (1987) se traduce como un saber y filosofía que se ha clausurado en lo Mismo y ha ontologizado al otro. Ha establecido una relación teórica, “que devuelve al otro al seno de lo mismo” que impone a cada uno su nombre propio y una individualidad privada, rompiendo toda solidaridad a título de una sociedad urbana abstracta y universal. Violencia que supone una relación sin traducción, una relación no dialógica. Por eso para Levinas, el sentido de la ética es perturbar la economía del ser.

Lo expuesto anteriormente, no pretende negar los valiosos aportes y desarrollos que ha hecho la historia, la filosofía o la ciencia, sino lo que cuestiona en su concepción antropocéntrica, monoculturista, patriarcal y reductora de la modernidad. De acuerdo con Yampara, Medina y Rengifo, nos corresponde buscar nuevas formas de acercamiento y diálogo que partan de las vivencias históricas de los diferentes grupos humanos, de su voz y pensamiento, de su diferencia e interioridad y pluralidad. La ética, dice Levinas (1987),

no debe estar determinada solamente en su subjetividad histórica, sino también a partir del secreto que interrumpe la continuidad del tiempo histórico, a partir de su interioridad. El pluralismo de la sociedad sólo es posible a partir de este secreto. Es negarse y resistirse a la totalidad y ubicarse en la pluralidad, gracias a la interioridad, “el ser se niega al concepto y a la totalidad”.

Nos parece que desde aquí se puede asomar una praxis ética en la cual la hegemonía de la universidad y de la educación deja de ser como un campo exclusivo del saber, para devenir en espacio-tiempo de diálogo, que promueve a la vez éticas comunitarias más abiertas e interculturales, como prácticas ecosóficas seriamente comprometidas con la alteridad de las personas humanas y personas no humanos. La ética, la interculturalidad y la convivencia, suponen la descolonización, una ruptura radical con una racionalidad en la que los sociales tienen como centro un modo humanista-antropocéntrico-patriarcal de concebir las relaciones sociales para “aventurarse” por un sentipensamiento ecosófico (Guattari) biosófico (Medina). En este horizonte, la ética no sólo es aquella que tiene como centro al hombre sino la que se funda en el respeto y el amor por la vida de todos los existentes.

Referencias bibliográficas

- Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-yala.
- González, P. (2017). *Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina*. Madrid: Akal.
- Guattari, F. (2000). *Las tres ecologías*. Madrid: Pre-textos.
- Levinas, E. (1987). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme Editores.

- Levinas, E. (2000). *Ética e infinito*. Salamanca: La Balsa de la Medusa.
- Lipovetsky, G. (2003). *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*. Barcelona: Anagrama.
- Medina, J. (2010). *Mirar con los dos ojos, gobernar con los dos cetros*. La Paz: Garza Azul Editores.
- Medina J. (2001). *Suma qamaña: la comprensión indígena de la buena vida*. La Paz: Garza Azul Editores.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Journal of word-systems researh*, 11(2), Universidad de California.
- Rengifo, G. (2002). *El bienestar en la concepción andino amazónica*. Lima: Manuscrito.
- Sousa, Boaventura de (1995). *De la mano de Alicia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Sousa, Boaventura de (2014). *Epistemologías del sur*. Madrid: Akal.
- Tobar, J. (2008). Monismo jurídico y diferencia cultural. Lo justo, el trabajo en común y la ética del don. En *Representaciones legales de la alteridad indígena*. Popayán: Colciencias–Universidad del Cauca.
- Yampara, S. (2018). *Remergencia del Suqqa*. La Paz: Qamán Pacha-Amuyawi
- Yampara, S. (2016). *Suma Qama Qamaña*. La Paz: Ediciones Qamán Pacha.

Diálogo de saberes entre los feminismos decoloniales, la interculturalidad crítica y Trabajo Social: hacia una ética intercultural y decolonial

Marisol Patiño Sánchez¹

Resumen

El propósito fundamental de este artículo es provocar una suerte de diálogo de saberes entre los feminismos decoloniales, la interculturalidad crítica y el Trabajo Social, como punto de partida para identificar algunos principios, valores y acciones políticas, para contribuir en la construcción colectiva de conocimientos sobre la ética intercultural y decolonial en Trabajo Social.

Palabras clave: feminismos, ética, decolonialidad, Trabajo Social, interculturalidad crítica, principios, valores y acciones políticas.

1. Repensar la ética desde la perspectiva de los feminismos decoloniales y la interculturalidad crítica

Es pertinente empezar mencionando brevemente algunos conceptos y características generales de los feminismos decoloniales, la interculturalidad crítica y la ética.

Me refiero a los feminismos decoloniales en plural, para agrupar en esta “colectiva de saberes” a los feminismos comunitarios, feminismos del borde o de la frontera, feminismos afrodescendientes. Todos éstos ubicados geopolíticamente en Latinoamérica.

Suárez (2011) sobre los feminismos decoloniales plantea que éstos representan una propuesta epistemológica para descolonizar el conocimiento

¹ Profesora de la Universidad de Costa Rica, Sede de Occidente. Trabajadora Social, con un Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura. Nació en Ecuador y vive en Costa Rica. Su Matria Grande es Abya Yala. Madre, feminista, integrante de círculos de mujeres, hija y cuidadora de la Madre Tierra. Correo electrónico: marysolpsanchez@gmail.com

y develar la manera en que las representaciones textuales de las y los sujetos sociales construidos como los “otros”, en distintos contextos geográficos e históricos, se convierten en una forma de colonialismo discursivo, que no sólo da cuenta de una realidad sino que la construye.

Es necesario indicar que no es lo mismo feminismos decoloniales y postcoloniales, aunque varias autoras (Hernández, 2011; Bidaseca, 2011, Suárez, 2011, entre otras) los utilicen indistintamente. A propósito del significado que tiene lo “post” como un prefijo que denota una ubicación temporal, para las intelectuales indígenas como Rivera (2010) “no hay “post” ni “pre”. En la visión del mundo indígena la historia no es lineal sino que se mueve en ciclos y espirales que marcan un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. Además, esta autora plantea que no hay pensamiento descolonizador sin una acción descolonizadora.

En tal sentido, una primera acción política feminista y decolonial sería visibilizar los aportes en los procesos de construcción de pensamiento crítico feminista, surgidos en Latinoamérica. Al respecto Espinosa (2011) plantea que:

Nuestras hipótesis refieren a que mucha de la producción de sentido y apuestas políticas del feminismo latinoamericano se han dado dentro de contextos marcados geopolítica e históricamente por los procesos de colonización, descolonización y recolonización continental, desde donde se definen la mayor o menor legitimidad de discursos y prácticas emancipatorias.

Como sabemos exponer cuáles son los fundamentos onto-epistémicos y éticos que subyacen en los procesos de investigación que desarrollamos en Trabajo Social, implica explicitar la visión del mundo y del ser que subyace en la manera como conocemos o aprehendemos la realidad y cómo concebimos la relación objeto cognoscible y sujeto cognoscente.

Varias feministas decoloniales y postcoloniales (por ejemplo, Hernández, Mohanty, Harraway, entre otras)², cuestionan la separación entre sujeto cognoscente y objeto cognoscible, interpelan el objetivismo patriarcal y parten de los conocimientos situados e implicados. Hernández, siguiendo la propuesta de Haraway, plantea que es necesario sustituir el objetivismo patriarcal por conocimientos situados que reconozca el lugar desde donde hablamos, pero que a la vez no renuncie a la posibilidad de conocer, ni tampoco relativice el valor ético y explicativo de los conocimientos (2011).

² Chandra Mohanty (1998, 2008) se refiere al conocimiento situado, del que habla Donna Harraway (1991), y lo define como la política de ubicación.

Sobre esta ubicación epistémica, Castañeda (2008) señala que la cultura de género orienta esa ubicación, dado que incluye representaciones sociales, valoraciones, orientaciones y sesgos de género en las concepciones, las acciones, las prácticas sociales y los discursos tanto de las mujeres mismas, como de los sujetos e instituciones que interpelan a las mujeres y lo femenino.

Siguiendo esta línea argumentativa, cuando definamos los fundamentos onto-epistémicos de las investigaciones feministas que desarrollemos en Trabajo Social, sugiero que consideremos los valores epistémicos, los principios y claves epistémicas (visibilización, historicidad, reflexividad, etc.) que proponen las feministas latinoamericanas como Díaz y Castañeda, entre otras.

Desde la perspectiva de los feminismos decoloniales se develan los sesgos de género, presentes en los temas a investigar, las decisiones metodológicas y la interpretación y socialización de los resultados de las investigaciones que, muchas veces, se realizan en las Ciencias Sociales.

Es fundamental que antes de decidir sobre los temas de estudio, o las unidades de análisis, primero definamos desde qué lugar vamos a investigar, además de respetar y escuchar las voces de las personas con quienes realizaremos nuestras exploraciones. En el caso de las investigaciones feministas es necesario que escuchemos a las mujeres, ellas son las más indicadas para identificar los puntos críticos de la realidad sobre los que vamos a analizar.

En tal sentido, es necesario partir de la experiencia genéricamente situada en las mujeres, para poder explicar y entender cómo se manifiestan en los procesos socio-económicos y culturales y en la vida cotidiana de las mujeres las diversas formas de desigualdad social (clase, género, etnia, edad, nacionalidad, etc).

Por lo tanto, en las investigaciones que realicemos en Trabajo Social, sugiero que relacionemos las categorías que refieren a los aspectos de la realidad macroestructural (por ejemplo la pobreza, las causas estructurales y económicas de los procesos sociales que estudiemos) con las categorías de género, relaciones de poder y dominación, división social, sexual y étnica del trabajo, la globalización del cuidado, etc. Así como también es impostergable vincular los aspectos macro, medio, micro de la realidad social estudiada (el contexto socioeconómico, las instituciones, y la vida cotidiana o vivencias y experiencias de las mujeres).

Sobre los procesos de construcción de conocimientos desde la mirada de las mujeres, Díaz (2010) plantea lo siguiente:

El enfoque epistemológico afecta las categorías, las intencionalidades y el instrumental de la investigación social. Las mujeres expresan distintas formas de conocer y de elaborar conocimiento, en consecuencia, su experiencia es el principal recurso metodológico para visibilizarlas como sujetos de conocimiento porque permite explicar dónde están las mujeres, qué hacen, qué no hacen y por qué, quiénes hablan de las mujeres, qué dicen y por qué lo dicen. Este valor epistemológico posibilita develar condiciones estructurales que han construido la relación entre los géneros y los núcleos constitutivos de la desigualdad que sufren las mujeres en los diferentes ámbitos de la vida socioeconómica y cultural.

A continuación menciono algunas características de los feminismos decoloniales que pueden inspirar algunas acciones políticas y valores epistémicos.

- Analizan críticamente y en perspectiva socio-histórica las manifestaciones de la violencia estructural del sistema capitalista (por ejemplo la pobreza), la violencia del sistema patriarcal y heteronormativo (diferentes formas de violencia contra las mujeres: sexual, patrimonial, etc), la violencia epistémica (ciencia moderna eurocéntrica y androcéntrica), la violencia simbólica (etnocéntrica y/o nacionalista).
- Su punto de partida es la experiencia genéricamente situada en las mujeres como trabajadoras (que cuestionan los discursos y prácticas clasistas o burguesas), como indígenas, negras, mestizas, campesinas (que interpelan los discursos y prácticas etnocéntricas), mujeres con identidades disidentes (que interpelan los discursos homofóbicos y/o héteronormativos), mujeres migrantes (denuncia la violencia xenofóbica), mujeres jóvenes (que cuestionan los discursos y prácticas adultocéntricas).
- Vinculan categorías de análisis que refieren al feminismo con el proceso histórico de la colonización y su legado la colonialidad del género, del poder, del ser, del saber y del actuar.
- Promueven una lectura crítica sobre cómo hemos sido socializadas las mujeres a partir de modelos clasistas, blancocéntricos, etnocéntricos o nacionalistas, androcéntricos, heteronormativos y antropocéntricos. Por lo tanto, cuestionan las relaciones y estructuras

de poder entre géneros, entre clases, entre etnias, entre personas de distinta nacionalidad, edad, etc.

- Articulan las preocupaciones teóricas con las luchas feministas descolonizadoras para contribuir en los procesos de emancipación de las mujeres indígenas, negras, mestizas, trabajadoras, artistas, migrantes, etc., en Latinoamérica.
- Analizan críticamente el sistema capitalista, patriarcal y antropocéntrico, que prioriza el crecimiento económico y el progreso, en detrimento del cuidado de la naturaleza. Además, interpelan el paradigma dominante en el que se basa la ciencia moderna androcéntrica que legitima las relaciones de poder asimétricas entre hombres y mujeres en la producción de conocimientos.

Por otro lado, es pertinente mencionar qué entendemos por moral, ética e interculturalidad. Para iniciar, es necesario conocer lo que es la moral. Arpini (2006) se refiere a dos modos básicos de interpretar la moral:

En la tradición del pensamiento occidental es posible diferenciar al menos dos modos básicos de entender la moral, cada uno de los cuales ha sido modulado de acuerdo con criterios diferentes a través del tiempo, dando nacimiento a teorías y doctrinas éticas heterogéneas. Con el propósito de realizar una revisión sintética diremos que esos modos básicos son: la moral como búsqueda de la vida buena y la moral como cumplimiento del deber.

Esta autora plantea que en el primer caso, la búsqueda de la vida buena es entendida como sinónimo de felicidad. Entre las reflexiones que refieren a esta forma de comprender la moral menciona los escritos éticos de Aristóteles. En el segundo caso menciona la moral como cumplimiento del deber y/o cuya preocupación central es la búsqueda de la norma moral universal; entre éstas se considera la ética formal propuesta por Kant, con la formulación del imperativo categórico (2006).

Desde la perspectiva de los feminismos decoloniales e interculturales, interpelamos la imposición de esta moral universal y androcéntrica que surge en Occidente y es la base de la ética moderna, que además soslaya la diversidad humana. Tampoco utilizamos la noción de buena vida propuesta por Aristóteles, sino que proponemos reconocer y retomar la noción del Buen Vivir visto desde el pensamiento político y/o paradigma de las y los indígenas: el “Sumak Kawsai”, o “Suma qamaña” (en aymara: Vivir Bien o vivir en plenitud), que nos habla de otra ética y moral, que cuestiona el

paradigma occidental del desarrollo pero además proponen otra manera de entender la ética y la moral.

Podríamos conceptualizar la ética como el arte de vivir bien y de saber gestar procesos de cambio. Entre los principios y valores éticos del Buen Vivir están: la reciprocidad, ayuda mutua, la solidaridad y la complementariedad, entre otros. Además están los tres pilares de la moral indígena: ama suwa (no seas ladrón), ama llulla (no seas mentiroso) y ama quilla (no seas flojo).

Finalmente, la interculturalidad, desde la perspectiva crítica decolonial, es conceptualizada como un deber ser, todavía no existe, es una utopía, se centra en la transformación de las estructuras institucionales, de las políticas públicas y de las relaciones culturales sociales y económicas (Yáñez, 2012).

Del dilema ético a la acción política intercultural y decolonial en Trabajo Social

En la labor profesional que desarrollamos como trabajadoras y trabajadores sociales, escuchamos y/o nos escuchamos decir: “tenemos un dilema ético” entre lo que representa nuestra posición crítica o nuestro proyecto ético político, que inspira el cambio y la transformación social, y lo que nos impone una institucionalidad que es funcional a la reproducción del sistema capitalista, moderno/colonial y patriarcal.

Como punto de partida para buscar una salida a esta encrucijada o dilema ético, como feminista decolonial y Trabajadora Social, propongo inspirarnos en el paradigma del Buen Vivir o Bien Vivir, para promover un compromiso ético, político, decolonial e intercultural como una estrategia cognoscitiva y de acción política, para interpelar las relaciones de poder, de saber, de pensar y de actuar.

Como sabemos, estas relaciones de poder están presentes en un primer nivel en la vida cotidiana (microescenarios), en un segundo nivel en las instituciones donde trabajamos y, en un tercer nivel, en el sistema capitalista y patriarcal (macroestructura). Por lo tanto, como Trabajadoras Sociales deberíamos incidir políticamente o gestar cambios en estos tres niveles.

Es una tarea impostergable en Trabajo Social, pasar de la protesta a la propuesta y a la acción. Para ello contamos con una herramienta

metodológica: gestar procesos participativos de incidencia política en las instituciones donde trabajemos.

Sobre las estrategias de intervención social y profesional y el reconocimiento de los grupos subalternos, Peralta, Pinotti, Bosio y Videla en su texto: “Reflexiones sobre la dimensión ético-política de las prácticas profesionales desde los aportes de Dussel, plantean lo siguiente:

Toda estrategia de intervención social y profesional que aporte a los procesos de lucha por la redistribución y por el reconocimiento de los sectores subalternos en sociedades profundamente desiguales como las nuestras, requiere poner en un primer plano el problema de la participación como instrumento imprescindible para la factibilidad política (2016).

Del mismo modo, entre los principios que podrían inspirar las acciones políticas que desarrollamos en las instituciones donde trabajamos, sugerimos incluir aquéllas que nos permiten contribuir a develar, deconstruir, descolonizar o quebrar modos de significación, imaginarios y discursos hegemónicos burgueses, racistas, sexistas, homofóbicos y xenofóbicos (Patiño, 2016).

2. Algunos principios, valores y acciones políticas: hacia una ética decolonial e intercultural

a. Respetar y promover la articulación desde la diversidad

Como feminista decolonial me uno a otras mujeres para contribuir en la búsqueda de otras formas de ser, de pensar, de saber, de relacionarse y de actuar, basadas en una ética de respeto a las diversidades (culturales, de género, nacionalidad, entre otras), sin que eso signifique soslayar las diferencias de clase.

Entre los procesos de intervención social que desarrollamos en Trabajo Social, es necesario tratar también procesos interculturales que considere esta diversidad cultural, pero no sólo debemos reconocer esta diversidad sino problematizar las relaciones de poder en el contexto del sistema capitalista patriarcal y etnocéntrico, en el que la clase social hegemónica impone sus intereses a los del pueblo, pero además debemos analizar críticamente las relaciones de poder entre géneros, grupos étnicos, personas de distinta nacionalidad (migrantes y no migrantes), personas de distinta edad, etc.

En Trabajo Social si somos consecuentes con una nueva ética de respeto a la diversidad, es posible a través de la teoría y de la práctica contribuir en la construcción de una nueva cultura de paz, de acogida y de ciudadanía, no universal sino “pluriversal” (que considera esta diversidad de sujetos y sujetas).

Sobre la diversidad, Kisnerman plantea lo siguiente “La diversidad es la variedad, la desemejanza, la diferencia. En ella el sujeto requiere del otro y de lo otro, tolerancia, respeto, aceptación, articulación, comunicación, lo que implica subjetividad y singularidad, conceptos estos que hoy rechazan el cientificismo” (2017). Como sabemos, este sistema capitalista y patriarcal se basa en la explotación de las y los trabajadores pero también en la opresión de género, de etnia, etc.

Es pertinente enfatizar en que cuando consideramos la diversidad humana y/o planteamos la necesidad de contribuir en la construcción de sociedades interculturales, no estamos fragmentando la realidad. Al contrario, requerimos hacer visible cómo se produce esta intersección de diversas formas de desigualdad social, como un entramado social más amplio que refiere a la sociedad en su conjunto. Esto a su vez nos permite tomar conciencia de la complejidad de los escenarios socio-económicos, políticos y culturales donde debemos actuar como trabajadoras y trabajadores sociales.

b. Compartir y no competir: la sororidad y solidaridad entre mujeres

Es motivador encontrar a varias compañeras colegas Trabajadoras Sociales de varios países de Latinoamérica y de otros países que están también reflexionando sobre estos temas y que están proponiendo cambios en los procesos de acción social hacia una ética del “Buen Vivir”.

Como lo hemos dicho en otras ocasiones, la visibilización de los conocimientos producidos por mujeres es una ruta para interpelar el androcentrismo de muchos textos que se producen en el campo de las Ciencias Sociales y en el Trabajo Social.

En Trabajo Social, como parte de nuestro proyecto ético político, deberíamos contribuir a hacer visibles los aportes de mujeres colegas y feministas que como sujetas epistémicas están construyendo nuevos conocimientos, pero además están desarrollando diferentes acciones para despatriarcalizar y descolonizar la vida y además están gestando procesos de cambios frente a este sistema capitalista.

c. La ética del cuidado colectivo, autocuidado y del Buen Vivir como uno de los principios que pueden inspirar al Trabajo Social decolonial e intercultural

Consideramos como un principio y acción política decolonial, desmontar e interpelar los discursos antropocéntricos para proponer principios éticos, inspirados en una relación de convivencia armónica con la naturaleza.

Desde la perspectiva de los feminismos decoloniales, decimos que muchas mujeres indígenas, mestizas, afrodescendientes, trabajadoras del campo, como hijas de la tierra han cuidado y están cuidando de la naturaleza y de todo lo que en ella habita.

Como Trabajadoras Sociales, feministas e hijas de la tierra, deberíamos incorporar en nuestra vida cotidiana y en las instituciones donde desarrollamos nuestra labor profesional, entre otras acciones las que impliquen contribuir a cuidar de todo lo que la Gran Madre nos provee: la vida, el agua, las semillas, etc.

Para muchas mujeres latinoamericanas el cuidado de la vida, de la madre tierra, no es sólo un valor o un principio sino que es una acción política por la que han dado la vida. Algunos ejemplos de estas mujeres que encontramos a lo largo de la historia de los procesos políticos en Latinoamérica, son: Sisa Bartolina, Tránsito Amaguaña, Dolores Cacuango, Bertha Cáseres, entre otras.

3. Conclusiones o síntesis sobre algunos retos y proyecciones éticas para el Trabajo Social decolonial e intercultural.

Si ponemos a dialogar los feminismos decoloniales, el Trabajo Social y la interculturalidad crítica, podemos decir que a través de las investigaciones y acciones políticas que desarrollemos podemos contribuir a visibilizar, develar deconstruir, descolonizar o quebrar modos de significación imaginarios y discursos hegemónicos racistas, sexistas, xenofóbicos, homofóbicos y adultocéntricos, y también podemos gestar procesos de cambio hacia la construcción de una sociedad del Buen Vivir.

Hacer visible la contribución de las mujeres en la construcción de conocimientos y saberes que refieren al Trabajo Social decolonial e

intercultural, es ya de por sí una acción derivada de uno de los principios éticos que proponemos: compartir y no competir entre mujeres es la base de la sororidad o solidaridad entre nosotras.

Como se dijo en otras ocasiones, el pensamiento descolonizador está influenciando no solamente en la construcción del conocimiento, también puede inspirar los procesos de incidencia política que podemos gestar como Trabajadoras Sociales para diseñar y ejecutar políticas sociales, planes, programas y proyectos en beneficio de las personas con las que trabajamos. Esto es posible o factible hacerlo, pues, como sabemos, varias de las políticas de estado de algunos países, como por ejemplo Ecuador y Bolivia, ya se basan en el paradigma del Buen Vivir o Vivir Bien.

Desde la perspectiva de los feminismos decoloniales planteamos que es un principio básico, y a la vez una acción política, hacer visible la diversidad de personas con las que desarrollamos nuestra labor profesional. En este caso, la diversidad de voces y cuerpos de mujeres: trabajadoras, indígenas, campesinas, mestizas, con identidades disidentes a las heteronormativas, migrantes, afrodescendientes etc.

En el caso específico de nuestra profesión, proponemos referirnos a la descolonización de la acción social como otra acción política. En Trabajo Social asumimos con mucha claridad política nuestro compromiso, para contribuir a cambiar este sistema capitalista, neocolonial y patriarcal, basado en la explotación de la clase trabajadora, en la desigualdad entre mujeres y hombres o entre grupos étnicos, un sistema cimentado en la acumulación de la riqueza en pocas manos, el consumo desenfrenado, el individualismo y la competencia. Así como también consideramos que es una acción política y a la vez un valor en nuestra profesión, promover procesos interculturales que permitan la convivencia y la articulación desde la diversidad de habitantes que somos parte del mismo pueblo, procesos inspirados en el arte de convivir y en una ética del vivir bien y en condiciones dignas.

Referencias bibliográficas

- Castañeda, P. (2008). *Metodología de la investigación feminista*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) de la UNAM.
- Castro, M. y Vásquez, S. (2014). *Epistemología y Trabajo Social* (tomo II). México: SHAAD.
- Castro, S. (2000). Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. En Lander, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Díaz, C. (2010). *Claves epistemológicas de la metodología feminista para la investigación social en la educación no formal* (tesis de licenciatura en Ciencias de la Educación). Universidad de Costa Rica, San José.
- Gómez, E. y otras y otros autores (2014). *Diversidades y decolonialidad en el saber de las Ciencias Sociales y el Trabajo Social*. Medellín: Pulso & Letra Editores.
- Huanacuni, F. (2010). *Vivir Bien/Buen Vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz: III CAB.
- Hernández, R. (2011). Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del río Bravo. En Suárez y Hernández (Eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (2 ed.). Madrid: Cátedra.
- Kisnerman, N. (1998). *Pensar el Trabajo Social. Una introducción desde el construccionismo* (2 ed.). Buenos Aires: Lumen Hvmanitas.
- Miranda, M., Sánchez, M. (2014). Fundamentos teóricos en Trabajo Social. En Castro, M., Chávez, J. y Vásquez, S. *Epistemología y Trabajo Social* (tomo II). México: SHAA.
- Mohanty, Ch. (2011). Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En Suárez y Hernández (Eds.). *Descolonizando el feminismo, teorías y prácticas desde los márgenes* (2 ed.). Madrid: Cátedra.

- Patiño, M. (2014). *La feminización de la migración: historias de vida, representaciones sociales e imaginarios de mujeres migrantes, una lectura desde el feminismo decolonial* (tesis doctoral). Universidad de Costa Rica, San José.
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakaxUtxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- Suárez, L. y Hernández, R. (2011). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (2 ed.). Madrid: Cátedra.
- Yáñez, F. (2012). El Estado plurinacional y la sociedad intercultural: los retos del socialismo del siglo XXI en el Ecuador. En Secretaria Nacional de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación ciudadana. *Plurinacionalidad, interculturalidad y territorio. Hacia la construcción del Estado plurinacional e intercultural*. Quito, Ecuador.

Acquisition of intercultural competences in the social work study in Germany. Selected ethical aspects

Monika Pfaller-Rott¹

Summary

Due to high numbers of refugees and migrants in Germany, according to Weber there is a responsibility ethic vs. ethics of conviction (Weber, 1988) for universities to impart intercultural competencies to the students of Social Work. In order to continuously improve this area, file analysis (state of affairs at universities), quantitative (retrospective consideration of alumni using questionnaires) and qualitative surveys (Social Workers in practice) helped to achieve the results and their ethical (global and local responsibilities), background this article is focused on.

Keywords: ethical responsibility, migration, flight, intercultural competences, Social Work education, Social Work research.

1. Introduction

Social Work as a profession falls back on knowledge base and methods derived from theory and research, on reference science, but also on social work scientific theories. In addition, because as a profession Social Work has a value and ethics base which is critical to the management and practice of Social Work. Likewise, values are important in any Social Work research for those involved. Taking as its foundation the ethical value base as stated by professional associations in the respective country in which the Social Work research is undertaken. Referring to the International Federation of Social Workers/International Association Schools of Social Work Code of published in 2007, the Social Work research and practice requires a continuous reflection of ethical principles of education.

¹ Faculty of Social Work at the Catholic University of Eichstätt-Ingolstadt, Germany, Professional focus and research interests: International / intercultural Social Work, transnational comparative social work/education science. E-mail: Monika.Pfaller-Rott@ku.de

The joint research project “Culturally Competent Practice with Refugees and Migrants in India and Germany: Implications for Social Work Education” with the Indian Rajagiri College serves as an example. The contextual aspects form the starting point (2). The writing of a common theory for the acquisition of intercultural competences (IC) in the Social Work study serves as a basis for research (3). Due to the ethical responsibility of universities for intercultural competence acquisition in multicultural societies, the analysis of the written form of IC acquisition in module manuals occurred, after that a quantitative survey of Master’s and Bachelor’s Social Work alumni followed, as well as a survey of experts in selected fields with a high percentage of migration (4). In the main part, ethical aspects that are relevant to the practice, teaching and research in the field of acquiring IC are presented in this study (5), before a closing synthesis takes place (6).

2. Contextual aspects

During an excursion in our university city focusing on flight and migration, the following institutions focused on issues: Social psychiatry service of the Caritas incl. geropsychiatric service, overview and discussion of the range of offers of the self-help groups, hospice work, marriage and family counseling, education counseling, specialized places to the protection against (sexual) violence, offers for vulnerable groups, such as single parents, specifically sick, victims of Violence and crises and explanation of telephone pastoral care up to the crisis telephone. In the city hall of the city Eichstätt authority procedures, inclusion and integration as well as the political system of the Federal Republic of Germany were discussed. The following topics were discussed at Caritas Refugee and Integration Counseling: decentralized counseling services in the field of flight and migration, presentation of practice and challenges in the trilogy between clients, government and social work. Information there is also youth migration service, deportation prison, Caritas county office (with social station and debt counseling), Kolping integration course, employment office, immigration office and social services².

For all these fields of social work the students of social work acquire intercultural competences in the major field of study (intercultural international social work) or as a cross-sectional task. Because of migration

² This migration-specific excursion was carried out by the PhD student of KU and longtime social worker in the field of flight and migration, Simon Kolbe together with our research colleagues from the Rajagiri College 2019.

and multiculturalism of societies, social workers deal with diverse cultures and ethnic groups. Therefore, there is a need for developing an all-encompassing curriculum (CSWE, 2008). This is necessary because of the increasing number of migrants and refugees. There are needs for culturally sensitive social work practice models. This is necessary to facilitate the social integration of the migrants and refugees and enhance their social capital. It is the pivotal role of schools of social work to provide education suitable for training competent professionals (Anish; Pfaller-Rott, M., 2017a, p. 2, p.5; Pfaller-Rott, M., 2016).

3. Acquisition of intercultural competences in the social work study

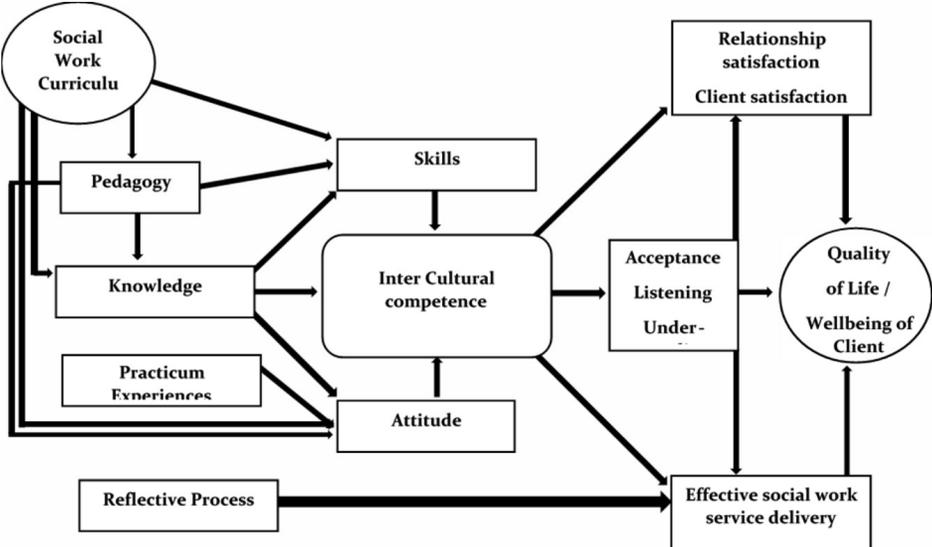


Fig. 1: Theoretical Framework for Intercultural Competences (Anish, Pfaller-Rott, Anil, 2018)

Anish/Pfaller-Rott (2018) developed a theoretical framework for intercultural competences: an intercultural competence model for social work. In order to acquire these competences, different attitudes are necessary, e.g. respect, curiosity and discovery, values of own group and other groups, devalue discrimination, devout ethnocentrism, cross cultural acceptance,

openness to novelty, nonjudgmental, use of supervision, evaluation of practice), skills (engage in self-reflection, identify and articulate cultural similarities and differences, ability to take multiple perspectives, challenge discriminatory acts, communicate cross culturally, mindful listening, observing) and knowledge (ethics and values of SW profession, cultural self-awareness, similarities and differences across cultures, oppression contexts of oppression, effects of cultural differences on communication, socio-linguistic awareness).

The internal outcomes of this learning process are self-reflection, adaptability, acceptance, flexibility (communication, cognitive), ethno relative and empathy and the behavioural outcomes: Appropriate behaviour and effective communication.

4. Ethical responsibility for intermediation of intercultural competence among students of social work – research

The results of the article follow and contribute to the international research project „Culturally Competent Practice with Refugees and Migrants in India and Germany: Implications for Social Work Education“. It was established to conduct research on intercultural competencies of social work professionals. It´s a joint research between the Rajagiri College of Social Sciences in Kochi, India and the Catholic University of Eichstätt-Ingolstadt and follows the goal to gain a better understanding (through comparative research) of what intercultural competencies is, how it can be acquired and measured in special regards to social work professionals. It further aims to develop standards for intercultural competence practice.

Those responsible for training social work at universities are required to place these aspects as a cross-sectional task and / or as a separate focus in the curriculum in order to further develop the skills of the graduates. For this reason, the module manuals were examined (selection: random procedure). Following the development of a measuring tool to assess the teaching of intercultural competences in social work curricula, the actual acquisition of intercultural competences in social work curricula in Germany was examined. It can be stated that a basic offer (average of 2.46 out of 5 points) is available at the universities examined, with the respected master's programs performing better in 7 out of 10 examined items.

In a further point, the students' perspective on the acquisition of intercultural competences using Skills, Attitudes and Knowledge was considered retrospectively at the end of the study in order to optimize this intercultural competence acquisition in the future in higher education and continuing education programs. For this purpose, quantitative research is carried out by means of a questionnaire for Bachelor and Master graduates of Social Work. The questionnaire is with a layered preselection (Universities from the Matrix) and it is a complete survey of all students of social work in the terms B.A. 6+ and M.A. 3+. The online survey was built with „Limesurvey“. Practical/ theoretical study semesters abroad are perceived only slightly (about 6.5% of all respondents). Lectures by people with or about other cultures seem to be offered little (about 78% of respondents crossed here “never”, or “rarely”). Around 32% of lecturers / seminars specializing in cultural diversity receive “sometimes”, over 43% “never” or “rarely” take place. This becomes relevant when more than 60% of those surveyed record lectures as the most meaningful (above average often with “moderate”, “often” and “very often” ticked) learning method.

To gain expert knowledge on intercultural competences of experienced social workers in institutions (experts working in youth centers with high numbers of migration backgrounds) to improve the teaching of this guideline-based expert interviews at universities (snowball-method) (Misoch, 2015, 65). Relevant questions were asked. About the acquisition of intercultural competences, the experts interviewed in the qualitative survey see direct experiences, like experiences in the field of work as the most important learning method. Theoretical knowledge (most often called: linguistic knowledge) can only be partially translated into practice and must be deepened or learned through practical experience. However, an accepting, understanding and tolerant attitude is the basis of both fields of social work, theory and practice.³

3 Interview-Guideline (short conclusion): The created definition of intercultural were sent to the experts before the actual interview, so they could study it. (1) The first question was: „Can you give a statement about this definition?“ (2) After that, the follow-up question targeted the intercultural competencies, which were needed in their respected field of work (3) Important points finding out were the expected ICC needed by employees, the way the expert received their IC at the university and if and how the IC at their university were promoted. Question number (4) was about their opinion, how they would mediate IC at universities, if they had a lecture/ class to teach (5) The last question simply was: „Would you like to add anything? “

5. Selected ethical aspects

5.1 Localization of ethics in social work

In terms of *professional ethics*, this research question answers the question of the extent to which intercultural competencies of social work graduates can be found in professional practice. As explained below, this is fundamentally important to a social work profession. This research makes an *important contribution to the ethics discourse*: The theory and methods of intercultural skills acquisition of social workers are evaluated and further developed for further conceptual considerations in the training of social workers. The research project makes a valuable contribution for the Social Work Science.

Skizze 4: Verortung der Ethik in der Sozialen Arbeit

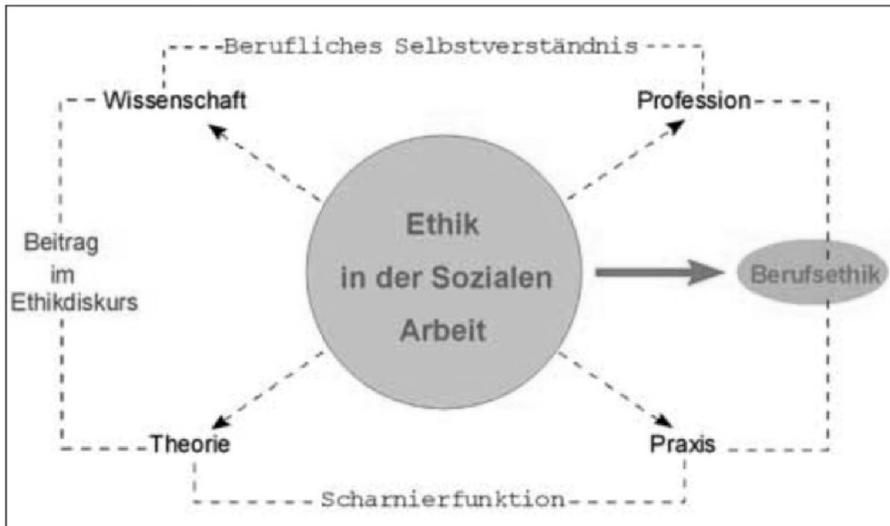


Fig. 2: Localization of ethics in social work, DBSH, 2014, 13

5.2 Global ethical principles of SA (IASSW, IFSW)

Ethics in social work is based on the principles:

1. Human rights and human dignity (respect for the value and dignity of all people, respect for rights resulting from them, preservation and defense of physical, mental, emotional and spiritual integrity ...).

2. Social justice (promoting social justice in relation to society in general / to people with whom you work, important basis: International human rights declarations).⁴

Ethical principles of social work were adopted in Adelaide, Australia in October 2004 by the International Federation of Social Workers (IFSW) and the International Association of Schools of Social Work (IASSW). Some ethical challenges and problems of social workers are country specific, others generally valid. When considering the “Social Justice” section, social workers are obliged to promote them both on the social as well as on the individual, so at the client level. This implies, for example, in the area of flight and migration:

1. Oppose negative discrimination
 - a. Social workers have a duty to oppose negative discrimination based on characteristics such as (...), culture, (...) status, political beliefs, skin color, race (...), sexual orientation or spiritual beliefs.
2. Recognize difference
 - a. Social workers should recognize and respect the ethnic and cultural differences in the societies in which they work, and pay attention to the differences between individuals, groups and communities. (...)
3. Work in solidarity
 - a. Social workers have the duty to oppose social conditions that lead to social exclusion, stigmatization or oppression. They should work toward an inclusive society. “(IFSW / IASSW, 2004)

5.3 Professional Ethical Principles of the German Professional Association for Social Work

Based on these and other ethical principles, social work standards are developed that form the basis of action in the fields of work, in our case with a focus on refugees and migrants. For German social work, the professional ethical principles of the DBSH - German Professional Association for Social

⁴ e.g. “Universal Declaration of Human Rights”, International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination, (ILO Convention 169), additionally to Europe: Council of Europe documents (in particular Social Charter - may be requested by the European Court of Human Rights).

Work (2009, 11ff) play an important role in occupational, specialist, social and labor policy. Comprehensible standards are set at all levels of professional activity. These are literally quoted aspects of this paper that are related to the research question:

The Preamble points out that social work is the institution of professional solidarity with people, especially people in need. (...) The DBSH hereby takes up the IFSW (1994) policy paper and implements it.

1. Starting position

In every society social problems arise. Discovering them, publishing them with their causes and conditions, and bringing them to a solution is the socially assigned task of social work. (...) In solidarity and structural justice, they commit themselves to values that secure the involvement of the person in society and their protection in society.

2. General principles of professional action (...)

2.5 The members of the DBSH support the realization of the rights of the socially disadvantaged in public. They are required to initiate political processes, to help shape them, and to mobilize the necessary forces.

2.6 The DBSH members are exploring social hardship. Based on the findings of social research, they make publicly aware of individual and collective problem situations, clarify their causes and work towards solutions. They work together with the people involved in the problem at local, national and international level.

3. Behavior towards clientele

3.1 The members of the DBSH respect the privacy and living situation of the clientele. The members of the DBSH recognize, respect and promote the individual goals, the responsibilities and differences of the clientele and use the resources of the service. (...)

3.2 The members of the DBSH maintain the rights, property and values of the clientele in their professional relationships or obligations.

This is followed by (4) behavior towards coworkers, (5) behavior towards other professionals, (6) behavior towards employers and organizations, and (7) public behavior. (DBSH, 2009).

5.4 Encyclical *Laudato Si'* by Pope Francis

Pope Francis (2015), with his encyclical, provokes a worldwide debate about the networking of poverty and the ecological question in view of the suicidal course of humanity he diagnosed in a crisis-ridden time. He also deals with justice and sees it as a counterstrategy to utility thinking (Bals, 2016, 27). He sees “the increase in migrants fleeing misery, which is getting worse as a result of environmental degradation, and which are not recognized as refugees in international agreements; they bear the burden of their lives in abandonment and without any legal protection “(25). (Pope Francis, 2015, 19).

At the end of his encyclical, he suggests, “It’s safe to examine what’s the best way to support the growing numbers of people whose flight climate change is a risk multiplier. (...). In any case, this problem must not be swept under the table any longer. At the center of any such regulation should be human security, which is oriented on social human rights. “(ibid., 62). In addition, he proposes to find local answers as well as global thinking; it has to be “considered whether non-continental or national synods based on *Laudato Si'* address the urgent issues from the perspective of the respective local church: flight and migration, the contrast of the poor and the rich, the consequences of climate change and its limitation, handling of natural resources? Interreligious alliances could bring together ethical aspects (...). “(Ibid, p. 5).

5.5 Fridays for future



Bertolt Brecht, one of the influential German dramatists, librettist and poet of the 20th century, is known for his statement: Where injustice becomes law, resistance becomes a duty. #FridaysForFuture is a movement that began in August 2018, after 15-year old Greta Thunberg sat in front of the Swedish parliament to protest against the lack of action on the climate crisis. She posted what she was doing on Instagram and Twitter and it soon went viral. The hashtags #FridaysForFuture and #Climatestrike spread and many students and adults began to protest outside of their

parliaments and local city halls all over the world.

Date	30 Nov 18	15 Feb 19	15 Mar	12 Apr	3 May	21 Jun	23 Aug	30 Aug	6 Sep	4 Oct	11 Oct	Week For Future
#Countries	24	32	135	74	79	98	101	101	101	105	105	110
#Cities	293	241	2380	504	623	704	742	744	742	760	760	946
1 #Events	299	281	2625	611	765	901	994	993	993	1033	1034	2334
#People	17503	1173	2280136	5469	38976	60183						82

Fig.: Strike List Countries Fridays for Fulture worldwide (FFF.org Update 21.08.2019)

6. Final synthesis

Due to the high number of climate refugees caused by numerous countries of the North, it is necessary for a social worker to recognize and counteract the injustices caused by the North. The causes of flight caused by, for example, climate change and arms exports must also be tackled politically. For social work, the high number of refugees and migrants in numerous fields of work shows the effects of globalization and neoliberalism. Migrants in Germany are affected by numerous injustices and various forms of exclusion. Social workers are called upon to counteract this. Our values, principles, standards are to be applied on a daily basis. Action at the local level is as relevant as it is at the global level, for example, by fighting the causes of flight. The youth initiative “Fridays for Fulture”, which has been active worldwide for one year, draws attention to the ecological responsibility of everyone with its weekly strikes, as does Pope Francis with the encyclical *Laudato Si’* (2015).

All this requires an ethical confrontation with the injustices of this world. In addition, a political discourse is necessary to create the appropriate conditions. University teachers in the field of social workers are required to provide the relevant skills in education. This is the only way the coexistence of people with nature and different cultures will be possible. Vulnerable people in our society must be understood and their needs accordingly heard. In order to further develop the curriculum in this regard, the competences of students, social workers in practice and university teachers are necessary, which must be connected in a dialogue.

It is part of the IC to ensure that the migrants themselves will be heard for their concerns. It requires an intercultural ethic that questions its own Western-oriented perspective and the associated global and local problems. Universities are encouraged to discuss a contextualized intercultural ethic with students.

Those responsible for training social work at universities are required to place these aspects as a cross-cutting task and / or as a separate focus in the curriculum in order to further develop the skills of the graduates. In order to optimize these learning processes, research was carried out to acquire intercultural competences.

Bibliographic references

- Anish, Pfaller-Rott, Anil (2018). An Intercultural Competence Model for Social Work
- Anish; Pfaller-Rott, M. (2017a): UGC DAAD Application. Unpublished manuscript
- Anish; Pfaller-Rott, M. (2017b): Work Plan of the UGC-DAAD PPP Program. Unpublished manuscript
- Arasaratnam, L. A. (2016). Intercultural Competence. Oxford Research Encyclopedia of Communication. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228613.013.68>
- Bals, C. (2016): Eine gelungene Provokation für eine pluralistische Weltgesellschaft. Die Enzyklika Laudato Si´ - eine Magna Charta der integralen Ökologie als Reaktion auf den suizidalen Kurs der Menschheit. Online unter: <https://germanwatch.org/sites/germanwatch.org/files/publication/14160.pdf>
- Chan, R. W. S., Leung, C. N. W., Ng, D. C. Y., & Yau, S. S. W. (2018). Validating a Culturally-sensitive Social Competence Training Programme for Adolescents with ASD in a Chinese Context: An Initial Investigation. *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 48(2), 450–460. <https://doi.org/10.1007/s10803-017-3335-6>
- DBSH (Deutscher Berufsverband für Soziale Arbeit) (2014): Berufsethik des DBSH Ethik und Werte. In: FORUM sozial 4/14 Online unter: <https://www.dbsch.de/fileadmin/downloads/DBSH-Berufsethik-2015-02-08.pdf> (Zugriff vom 14.8.2019)

- DBSH, 2009: Grundlagen für die Arbeit des DBSH e.V. online unter: https://www.dbsh.de/fileadmin/downloads/grundlagenheft_-PDF-klein_01.pdf (Zugriff vom 14.8.2019)
- FFF.org (FridaysForFuture.org) (2019): Strike List Countries. Online unter: <https://www.fridaysforfuture.org/events/list>
- Global Migration Group (2014). Migration and Youth: Challenges and opportunities. Retrieved from <http://www.globalmigrationgroup.org/migrationandyouth>.
- Goebel, S. (2018): Menschenrechte und Internationale Soziale Arbeit in transnationalen Gesellschaften. In: Blank et al. (Hg.): Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft. Grundlagen – Konzepte – Handlungsfelder. Wiesbaden: Springer VS, S. 87-96
- IFSW/IASSW (2004): Ethics in Social Work, Statement of Principles online unter: <https://www.ifsw.org/global-social-work-statement-of-ethical-principles/>
- ILO (1989): Übereinkommen 169. Übereinkommen über eingeborene und in Stämmen lebende Völker in unabhängigen Ländern. https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_100900.pdf
- IPB (Institut für Protest- und Bewegungsforschung), Moritz Sommer u.a. (2019): Fridays for Future. Profil, Entstehung und Perspektiven der Protestbewegung in Deutschland. Online unter: https://protestinstitut.eu/wp-content/uploads/2019/08/ipb-working-paper_FFF_final_online.pdf
- Misoch, S. (2015): Qualitative Interviews. Berlin: de Gruyter
- Papst Franziskus (2015): Enzyklika Laudato Si`- Über die Sorge für das gemeinsame Haus. Online unter: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2015/2015-06-18-Enzyklika-Laudato-si-DE.pdf
- Pfaller-Rott, Monika; Kálley, Andrej; Böhler, Doris (Ed.) (2019): Social Work with Migrants and Refugees. Ostrava: Publisher University of Ostrava

The SAGE Handbook of Intercultural Competence | Darla K. Deardorff
| download. (n.d.). Retrieved April 19, 2018, from [http://b-ok.org/
book/1171186/7dd007](http://b-ok.org/book/1171186/7dd007)

United Nations (2017): International Migration Report 2017. Online at [http://
www.un.org](http://www.un.org) (access from 19.09.2018)

United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population
Division (2016). International Migration Report 2015: Highlights (ST/
ESA/SER.A/375).

Weber, M.: Politik als Beruf, in: Gesammelte Politische Schriften, hrsg. von J.
Winckelmann, 5. Auflage Mohr Siebeck, Tübingen 1988, 551-552

Heteronormatividad y colonialidad: apuntes para una reflexión desde América Latina y el Caribe

Juan Pablo Bedoya Molina¹

Resumen

La heteronormatividad es un conjunto de representaciones sociales, de aparatos estatales y de mecanismos sociales de coerción orientados a la instauración de las relaciones monogámicas y la heterosexualidad como única forma posible y obligatoria de relacionamiento amoroso, afectivo y sexual entre las personas. La heteronormatividad ha significado, por tanto, la institucionalización de la homofobia, lo cual se ha expresado en el desarrollo de aparatos de Estado orientados a la persecución, aniquilamiento y castigo de aquellas sexualidades y formas de relacionamiento sexoafectivas que interpelan el orden hegemónico que instaura. Sin embargo, no ha sido natural el desprecio hacia las relaciones sexoafectivas que no encajan en el modelo de la heterosexualidad obligatoria. Esa aversión y su institucionalización ha sido producto de un proceso histórico que para el caso de América Latina está directamente relacionado con el proceso de expansión de los sistemas mundo (Wallerstein, 2006) y el subsecuente *sistema moderno colonial de género* (Lugones, 2008). De tal manera, este escrito propone una reflexión desde una perspectiva histórica y decolonial en torno al proceso histórico de instauración de la heteronormatividad en los territorios ocupados por la monarquía hispánica y sus implicaciones.

Palabras clave: heteronormatividad, colonialidad, América Latina.

No es natural la violencia contra nuestros cuerpos

Es extendida la mirada que piensa que las violencias contra las personas que se apartan de las normas hegemónicas del género y de la sexualidad, o lo que prefiero llamar siguiendo a la antropóloga feminista Gayle Rubin como

1 Historiador y Magíster en Historia de la Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín. Profesor del Departamento de Trabajo Social de la Universidad de Antioquia. Integrante del Grupo de Investigación en Intervención Social (GIIS) de la misma universidad y coordinador del Semillero de Teoría y Acción Contemporánea adscrito a dicho grupo.

*sistema sexo/género*², son violencias naturales. Me quisiera extender algunas líneas al respecto. Cuando hablo de violencias naturales me refiero a una serie de prácticas, discursos y mecanismos sociopolíticos orientados a la represión y al castigo, en este caso, de aquellas prácticas, sujetos, subjetividades e identidades que de alguna manera interpelan a la heteronormatividad.

En el fondo de sí, esta naturalización parte de pensar que la heterosexualidad es simplemente natural en tanto es la expresión de la sexualidad que permitiría la reproducción humana. Pareciera que la biología simplemente le da razón. Sin embargo, tanto las Ciencias Sociales y Humanas como las llamadas ciencias naturales han permitido elaborar serias críticas sobre esta perspectiva³. Distintos campos de las ciencias naturales nos han permitido ver que diversas prácticas sexuales como aquellas que ocurren entre personas del mismo sexo o género, al igual que diferentes formas de tránsito por el género y el sexo no sólo son posibles, sino que están presentes en distintas especies y sociedades.

De manera particular, las Ciencias Sociales y Humanas han permitido evidenciar que a lo largo y ancho del globo y a través de toda su historia, es posible identificar diversas formas de significar la diferencia sexual, de organizar las relaciones de género, y, también, de valorar tanto las relaciones homoeróticas como los tránsitos por el sexo y el género⁴.

De manera que, contrario a la idea que piensa que la violencia contra las personas con orientaciones sexuales e identidades de género no hegemónicas responden a un mecanismo natural que corrige aquellas prácticas desviadas

2 Rubin, Gayle (1998). "Tráfico de mujeres: notas para una economía política del sexo". En *¿Qué son los estudios de mujeres?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 17.

3 Fausto-Sterling, Anne (2006). *Cuerpos sexuados: la política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina. Ver también Schiebinger, Londa (2004). *¿Tiene sexo la mente? Las mujeres en los orígenes de la ciencia moderna*. Madrid: Cátedra.

4 Ver por ejemplo: Halperin, David *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, eds. David M. Halperin, Froma I. Zeitlin and John J. Winkler (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990). Will Roscoe, *The Zuni Man-Woman* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991). Y del mismo autor: Will Roscoe, "How to Become a Berdache: Toward a Unified Analysis of Gender Diversity", in *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, ed. Gilbert Herd (New York: Zone Books, 1994), 329-71; Richard Trexler, *Sex and Conquest. Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas* (New York: Cornell University Press, 1995). Para una lectura amplia de este debate ver: Michael J. Horswell, *La descolonización del "sodomita" en los Andes coloniales*. Quito: Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana, 2010.

del orden, las representaciones sociales y las prácticas heteronormativas que producen las formas de violencia, discriminación y exclusión que hoy día experimentan distintas personas que interpelan de, una u otra forma, los órdenes sexo-genéricos dominantes, han sido producidas en la historicidad de las relaciones sociales y de ninguna manera han sido la expresión de una naturaleza.

No es este un asunto menor. Las discusiones entre las perspectivas esencialistas y construccionistas han girado, justamente, en relación con ese aspecto. Del lado esencialista las cosas son porque responden a una naturaleza previamente dada. La perspectiva construccionista opta por reconocer el carácter contingente de la realidad, con lo que no se afirma que la realidad no exista, sino que es un producto, el resultado variable de la configuración particular de sistemas de relaciones políticas, económicas y culturales. De manera que la realidad no sería algo dado, la copia de “orden original”, sino más bien un proceso en permanente construcción y cambio, por demás, sin un original al cual replicar⁵.

Del lado esencialista se plantearía que el lugar social de hombres y mujeres se fundamenta incuestionablemente en la diferencia sexual. Por ende, las disparidades, las desigualdades, en suma, las relaciones de poder existentes, serían de un orden natural y no de un determinado estado de casos particular. Desde esta misma perspectiva, las relaciones homosexuales serían una violación de la naturaleza misma, una desviación del orden correcto del mundo. Sin embargo, para que esta perspectiva pueda sostenerse tendría que demostrarse empíricamente que todas las culturas a través del tiempo han significado del mismo modo la diferencia sexual y las sexualidades en tanto compartirían una naturaleza común. No obstante, los hallazgos de distintos estudios históricos y antropológicos permiten afirmar con vehemencia que este no es el caso.

Las miradas más construccionistas han podido establecer que si bien todas las sociedades han significado de algún modo u otro la diferencia sexual, las relaciones de género, el contenido que damos a categorías como hombres y mujeres (por no hablar de su concepción misma), al igual que las concepciones que tenemos sobre las sexualidades dependerán inexorablemente del conjunto de relaciones políticas, económicas, culturales y sociales que configuran en cada contexto. Es decir, que la diversidad de expresiones culturales en torno al sexo y el género que puede verse en el

5 Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.

extenso mundo y en distintos tiempos, hace parte de la naturaleza misma de las sociedades.

Esta discusión no es sólo de enfoque, es fundamentalmente política. Desde una perspectiva esencialista, las relaciones no estarían sujetas a transformación. Se defiende un orden de cosas dado, y se asume que así debe ser. Por el contrario, las perspectivas construccionistas permiten comprender que si la realidad es contingente y es producto de la interacción conflictiva de distintos actores, por lo cual, está sujeta a la transformación y, por ende, a lo que desde disciplinas como el Trabajo Social y la sociología se denomina como intervención social.

Es decir, esto nos permite reconocer que los puntos de vista que ponen a quienes se apartan de las normas dominantes en torno al género y la sexualidad no son naturales, como tampoco los distintos dispositivos de coerción del cuerpo y el deseo que en Occidente se han desplegado a través del ejercicio de la violencia contra gays, lesbianas, bisexuales, transgénero o no binaries. De manera que nuestra tarea en las Ciencias Sociales y Humanas ha consistido en develar los procesos históricos que han dado lugar a estas formas de subalternización, y deconstruir los elementos que han permitido la producción y la reproducción de esas relaciones de poder.

Es por esto que, a partir de un diálogo entre el análisis histórico, las teorías pos y decoloniales, las perspectivas feministas y queer y las reflexiones en torno a la ética y la acción para la transformación social, me gustaría proponer algunos elementos para reflexionar sobre la heteronormatividad en y desde América Latina, propendiendo hacia mejores maneras para abordar y comprender lo que se ha venido nombrando como diversidad sexual y de género o como disidencias sexo-genéricas en los últimos años.

Heteronormatividad, colonialidad y Occidente

Las concepciones que en Occidente y, particularmente en América Latina y el Caribe se formaron en torno al género y las sexualidades, han sido producto de la amalgama de visiones que se produjo a partir del encuentro conflictivo entre pueblos europeos, africanos y americanos que se vieron confrontados desde del inicio del proceso colonial. Además de reconocer estas múltiples trayectorias que se hibridan, también habrá que admitir que el encuentro entre estas distintas culturas no se dio paritariamente. Como es ya sabido, el pensamiento de una porción de pueblos europeos se impuso

por la fuerza en los territorios americanos, por lo cual es posible afirmar que las visiones dominantes que hoy tenemos sobre la sexualidad o sobre las identidades de género tienen como huella el proceso colonial de Europa en América. Como lo estudios coloniales muestran, este proceso no ha sido ni acabado ni total⁶. Perviven de distintos modos representaciones y prácticas que, justamente, provienen de otras maneras de imaginar el género y la sexualidad. No obstante, tal y como los feminismos del Sur lo han hecho ver, nuestras formas de pensamiento siguen inevitablemente inscritas en la matriz colonial.

¿Cómo interpelar estas narrativas para tender puentes dialógicos que permita la confluencia de distintos saberes? ¿Cómo lograr una ecología de saberes que permitan la emancipación de las sexualidades y de las identidades en los territorios de América Latina y del Caribe? Y ¿Por qué será relevante incorporar esta reflexión en un seminario que está discutiendo sobre la ética, la interculturalidad y el trabajo social? Aún más ¿qué es lo que la perspectiva de alguien formado en un campo disciplinar como la historia, podrá ofrecer a un debate como el que se propone? Quisiera, para responder estas preguntas, compartir un hecho anecdótico.

Durante mis años de trabajo como investigador del Centro Nacional de Memoria Histórica acompañé distintos procesos con víctimas, sobrevivientes y líderes de los sectores sociales LGBT. Durante estos años tuvimos algunas conversaciones con otros equipos de trabajo (yo hacía parte del enfoque de género) sobre cómo acercar temas asociados a la diversidad sexual y de género con algunas comunidades indígenas del país en donde había una resistencia manifiesta al tema y donde se identificaban condiciones de vulnerabilidad para personas con sexualidades o identidades de género no hegemónicas. Estas mismas discusiones se habían dado en distintos momentos en muchos otros escenarios.

Algunas personas, líderes y lideresas de organizaciones indígenas, en varios espacios señalaban la profunda distancia que existía en relación con la homosexualidad y los tránsitos por el género en diversas comunidades indígenas del país. Al igual que ha ocurrido en distintos momentos con grupos comunistas y marxistas, la homosexualidad, las identidades trans y las luchas por la liberación sexual, eran más o menos vistas como un “vicio” occidental,

6 García Canclini, Néstor (1990). *Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ciudad de México: Grijalbo; Gruzinsky, Serge (1993). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

cuando no burgués, que corrompía las tradiciones culturales propias, dentro de ellas, las formas de la comunidad, las formas de organización familiar, los lugares establecidos para hombres y mujeres o la sexualidad misma.

Desde esta perspectiva, la homosexualidad y los tránsitos por el género no existirían en América Latina antes de la colonización, momento en el cual, esos “vicios” habrían llegado de tierras lejanas corrompiendo los deseos y las subjetividades propias. Esta matriz se ha actualizado. Ahora es común ver cómo en muchos contextos del país se piensa que estas sexualidades y estas identidades de género son una “moda urbana” que se extiende colonialmente hacia otros territorios del mundo y el país. En todos los casos, nada más alejado de la realidad.

Esta mirada que imagina a la homosexualidad y a las identidades trans como algo venido de tierras lejanas, no es del todo nueva. La concepción judeo-cristiana sobre lo que hoy es denominado como diversidad sexual y de género, se vio materializada en la categoría sodomía⁷. En ésta se asoció la homosexualidad (y de paso a las identidades trans) con la ciudad de Sodoma, destruida como castigo divino por sus excesos. ¿Qué tiene que ver Sodoma? Sodoma hace referencia a un lugar geográfico, es una ciudad, y comúnmente desde el Medioevo la sodomía (como se le llamaba) parecía un mal extraño, venidero de otras tierras (de aquella ciudad) que terminaba por corromper la tierra propia, la cultura propia. No en vano, la homosexualidad y las identidades que no concuerdan con el mandato de género, terminaron constituidas como figuras a desterrar, como lo ha mostrado el Trabajador Social e historiador Guillermo Correa⁸. Desterrar del hogar para limpiar la vergüenza, desterrar de la calle, del barrio y del espacio público para que no maleduque a los niños y niñas, desterrar de las comunidades indígenas para que no se multiplique, desterrarse de sí mismo(a) para “existir”.

Ahora, contrario a lo que muchos discursos han planteado, incluso desde el lugar de los movimientos sociales críticos de distintos sectores, la homosexualidad y las identidades que interpelan el binarismo no son una invención ni occidental ni burguesa. Por el contrario, la heteronormatividad

7 Ver: Jordan, Mark (2002). *La invención de la sodomía en la teología cristiana*. Barcelona: Laertes Editorial; Molina, Fernanda (2012). Más allá de la sodomía: notas para el estudio de las (homo) sexualidades (pre) modernas en América Latina. *Sudamérica*(1); Bedoya Molina, Pablo (2020). *Desenfrenada lujuria: una historia de la sodomía a finales del período colonial*. Medellín: Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia.

8 Correa Montoya, Guillermo Antonio (2017). *Raros. Historia cultural de la homosexualidad en Medellín, 1890-1980*. Medellín: Universidad de Antioquia.

y los dispositivos de coerción, sujeción y represión del deseo a los que ha dado lugar sí lo son. Hoy, necesitamos interpelar y comprender mejor el carácter de esas narrativas.

En primera instancia, será necesario aclarar a qué me refiero cuando hablo de heteronormatividad. Esta es una categoría que se popularizó a partir de la década de los noventa. Fue acuñada por Michel Werner para dar cuenta de cómo “la matriz de los discursos, las formas y las prácticas institucionales posicionan a la heterosexualidad como la expresión sexual normal, natural e inevitable y legítima”⁹. Esta institucionalización de la heterosexualidad ha sido posible a través de la “promoción, la afirmación y reinscripción performativa de tropos discursivos”¹⁰, usando estrategias de vigilancia y control de la sexualidad, tal como lo evidenciaron pensadores y pensadoras como Michel Foucault o Kate Millet¹¹. De manera, podríamos definir la heteronormatividad como un conjunto de representaciones sociales, de aparatos estatales y de mecanismos sociales de coerción, orientados a la instauración de las relaciones monogámicas y la heterosexualidad como única forma posible y obligatoria de relacionarse amorosa, afectiva y sexualmente entre las personas y al cisgenderismo prescriptivo como la única vía para construir una subjetividad dentro del género.

Es decir, la heteronormatividad es un sistema a través del cual la heterosexualidad se institucionalizó en Occidente. Las opiniones o posturas homofóbicas y transfóbicas, es decir, aquéllas que ven como negativas las relaciones entre personas del mismo sexo-género al igual que las formas de tránsito por el género, han existido a través de la historia y en toda la extensión del globo. No obstante, no es posible afirmar que la heterosexualidad como institución obligatoria tenga la misma suerte; al contrario, ha sido histórico el proceso mediante el cual determinadas posturas y opiniones que significan negativamente la sexualidad, las relaciones homoeróticas y los tránsitos de género, han logrado constituirse en ley, dando paso al desarrollo de instituciones y aparatos de Estado orientados a la represión y el castigo. Es a este proceso al que me refiero con la idea de institucionalización de la

9 Weeks, Jeffrey (2000). *Lenguajes de la sexualidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 123..

10 Ibid.

11 Foucault, Michel (2011). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores; Millett, Kate (1995). *Política sexual*. Madrid: Cátedra; Firestone, Shulamith (1973). *La dialéctica del sexo*. Barcelona: Kairós.

heterosexualidad obligatoria o de institucionalización de la heteronormatividad en Occidente¹².

De esta afirmación se derivan varios elementos: 1) El carácter estructural y estructurante de la heteronormatividad en el conjunto de relaciones sociales, económicas, políticas y culturales de la modernidad occidental. 2) El carácter histórico de la heteronormatividad: si aceptamos que la heteronormatividad tiene una trayectoria en el tiempo, es posible también reconocerla como limitada, situada y sujeta a transformación; lo que implica, también, una desnaturalización de la violencia contra las personas que no se ajustan a los cánones hegemónicos del cuerpo y la sexualidad considerando entonces posibles otros modos de ordenamiento social. 3) Si vemos la heteronormatividad como una estructura histórica, también podemos reconocer otros contextos, otros saberes y otras subjetividades que a lo largo del tiempo y de distintas geografías han dado lugar a variadas maneras de relacionarse con el afecto, la sexualidad, el cuerpo y el deseo, por demás, menos violentas, más solidarias y emancipatorias distintas a aquéllas propias de la tradición colonial de Occidente.

En el caso de América Latina y el Caribe, el proceso de colonización generó un choque de imaginarios y formas de ver el mundo que enfrentó a culturas muy diferentes. Los marcos de representación cristianos se impusieron, lo que destruyó y subordinó otras concepciones, erosionando otras formas de organizar las relaciones sociales y familiares, la reproducción, las relaciones de género, así como las formas de percibir el cuerpo, las emociones y la sexualidad.

En muchos casos, estas formas fueron distintas a las tradiciones europeas y de la visión cristiana dominante. Esto significó que, con la colonización de aquellos pueblos, sus propios sistemas de sexo-género y sus culturas sexuales languidecieran, implantándose paulatinamente el sistema occidental que María Lugones ha denominado *sistema moderno-colonial de género*,¹³ que vio en el placer un pecado, en el sexo no reproductivo una aberración y en el “sodomita” un ser peligro.

12 Sobre la categoría de la *Heterosexualidad obligatoria*. Ver también: Rich, Adrienne (1996). *Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana*. *DUODA Revista d'Estudis Feministes* (10), 13-37; Wittig, Monique (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales; Curiel Pichardo, Ochy (2013). *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá: Brecha Lésbica.

13 Lugones, María (2008). *Colonialidad y género*. *Tabula Rasa* (9), 73-102. Ver también: Horswell. *La descolonización*.

Existieron marcos normativos distintos para la definición de las prácticas sexuales homoeróticas en varios pueblos de América, por lo cual podemos afirmar que el rechazo a las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo no es ni universal ni presocial. Algunos de estos trabajos también hallaron evidencias de formas no dicotómicas o binarias de definir el género, evidenciando figuras de significación y lugares sociales distintos a los otorgados por las tradiciones occidentales.

Habrá que señalar que la existencia de estas distintas maneras de imaginar el género y la sexualidad en los entramados culturales precolombinos no significa, necesariamente, que no existieran formas o mecanismos de control sobre el género o la sexualidad. Pero permite afirmar que la heteronormatividad, tal y como se expresa hoy, no estuvo presente como homofobia institucionalizada en toda América Latina y el Caribe.

De tal manera, la heteronormatividad se instauró con la colonización y se imbricó con los órdenes de género y las culturas sexuales americanas. La sodomía, al igual que la idea del canibalismo y la herejía, fue extendida como forma de legitimación de la ocupación colonial. La *heterosexualidad obligatoria* se implantó por la fuerza, al igual que las instituciones y los modos de vida hispánicos. Así que el surgimiento de las sociedades latinoamericanas, entendidas como el territorio híbrido donde se cruzaron conflictivamente distintas culturas americanas, africanas y europeas, estuvo determinado por la instauración de la heteronormatividad¹⁴.

Por consiguiente, podemos entonces afirmar que la heteronormatividad, es una “matriz de opresión”, en términos de Patricia Hill Collins¹⁵. Este conjunto de relaciones histórico se ha expandido a través del proyecto colonizador europeo, haciendo parte de la constitución y expansión del sistema moderno colonial de género¹⁶. De lo que se desprende que, en la

14 Roscoe, Will (1991). *The Zuni Man-Woman*. Albuquerque: University of New Mexico Press. Y del mismo autor: Will Roscoe (1994). *How to Become a Berdache: Toward a Unified Analysis of Gender Diversity*. In Herd, Gilbert (Ed.). *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History* (pp. 329-71). New York: Zone Books; Trexler, Richard (1995). *Sex and Conquest. Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas*. New York: Cornell University Press. Para una lectura amplia de este debate ver: Horswell, Michael J. (2010). *La descolonización del “sodomita” en los Andes coloniales*. Quito: Abya-Yala.

15 Hill Collins, Patricia (2000). *Black Feminist Thought. Knowledge, consciousness and the politics of empowerment*. New York: Routledge.

16 Lugones, María (2008). Colonialidad y género, *Tabula Rasa* (9), p. 73-102. Para esta perspectiva es indispensable el concepto de *sistema mundo* de Wallerstein, Immanuel (2006).

experiencia latinoamericana, la heteronormatividad o la *heterosexualidad obligatoria* ha estado directamente imbricada con las trayectorias de la expansión del capitalismo, el racismo y la colonialidad.

Heteronormatividad y la emancipación

Las trayectorias de la academia y de la mayoría de las expresiones de la acción colectiva de los sectores sociales LGBTIQ no ha privilegiado esta vía de análisis. Esto ocurre porque nos hemos dejado de cuestionar la construcción misma de esa estructura histórica que institucionaliza la heterosexualidad y al cisgenderismo prescriptivo como obligatorios. La heteronormatividad se ha encuadrado como un conjunto de prejuicios, estereotipos, representaciones sociales e imaginarios colectivos que negativizan las sexualidades y géneros no hegemónicos; desarraigándola de su profunda imbricación con la expansión del capitalismo, con el racismo y con la colonialidad del poder propiamente.

De tal manera, las posibilidades para un camino emancipatorio para las disidencias sexuales y de género, pasarían por la comprensión de la intersección constitutiva de la heteronormatividad con otras matrices de opresión, pues no será posible desenmarañarlas sin reconocer su carácter co-existente, en tanto unas matrices se co-producen con otras. Así, una crítica a la heteronormatividad implicará también un análisis crítico del capitalismo, el racismo o el patriarcado.

Por esta razón, no es a través de las políticas identitarias, desgastadas políticas neoliberales del reconocimiento, ni a través del mercado rosa que será posible una emancipación para quienes disienten de los cánones hegemónicos del género y la sexualidad. Requerirá un proyecto emancipatorio que desteje y reteje los hilos que han terminado por institucionalizar la heterosexualidad obligatoria en nuestra Abya-Yala.

Approaches of Intercultural Social Work for Rural India

M. Hilaria Soundari¹

Abstract

India, which is known as a sub-continent holds 68.84% of its population (as per census 2011) in rural India. Reaching out this rural population, which is highly diversified in its culture, is a great challenge to the professional social work. Over the years, social work practice has emerged with standard theories, methods and approaches of social work practice. However, the relevant theories and application of professional social work pertaining to Indian rural societies is scarce. Multi linguistic and multicultural rural communities divided in the name of language, caste, class and creed seldom finds a common platform to propose the understanding of culturally diversified India. As the professional social work training and practice are highly urbanized, the social work trainees are not optimum exposed to these divergent rural realities. Those who wish to reach out the rural areas are posed with various challenges of geographical isolation, limited transport facilities, threats of wild animals above all the divergent cultures. In some of the cultural taboos accepting someone from outside into their rural milieu is not permissible. Thus it requires tenacity and aptitude of social workers to reach out the rural area. The present study intends to portray the cultural diversification in rural India, to indicate the status quo of social work practice in rural area and to propose recommendations to enhance the social work practice in the culturally diversified rural India. This study can enable in enhancing the rural social work practice with the better understanding and effectiveness to improve the life of rural mass of India.

Keywords: rural area, social work practice, cultural diversification.

The culture of India is known for its uniqueness and variety. Crossing the land of Indian subcontinent displays the amazing cultural diversity. The distinct cultures are carved in its own different language, custom, religion, etc. The country side of the rural India has vast variety of geographical features and climatic conditions. To comprehend them and to reach out them

¹ MSW, PhD Associate Professor, Centre for Applied Research, The Gandhigram Rural Institute, Gandhigram 624 302 India. E-mail: hilariasoundari@gmail.com

is one of the greatest challenge posed to the field of social work. The need and requirements of them are to designed as per their cultural acceptance. Intercultural Social Work practice has become the need of the hour for its successful implementation. It demands greater learning, openness, respect acceptance and attitudinal changes of the professional social work practice in dealing with individuals, groups and communities.

Meaning of Intercultural Social Work in Rural India

Multi linguistic and multicultural rural communities divided in the name of language, caste, class and creed seldom finds a common platform to propose the understanding of culturally diversified India. Intercultural Social Work in rural India aims to promote inclusion, equality of opportunity, equality, acceptance of otherness, exchange and participation. Because the divides between rural and urban based on gender, economy, caste, technology and physical connectivity is so wide. The deprivations of rural India imposes the need for the specialisation in Intercultural Social Work, which can teach practice-oriented and theoretical knowledge for a key task of working with people in a diverse society.

Need for Intercultural Social Work

Intercultural Social Work (ICSW) is the ability to integrate cultural knowledge and sensitivity with skills, attitudes and values necessary for a more effective and culturally appropriate helping process that promotes social change and development, empowerment and liberation of less privileged, native and aboriginal people. This practice of Intercultural Social Work has to become part of social work education in India (Hilaria, 2019). For the importance of intercultural rural perspective is inevitable where large population with multiple culture and customs. While learning different culture, it calls for sensitivity and respect for other culture, because some of the cultural practices may be strange to the social work practitioners. In reality, the rural India has wide unreached and under reached zones by social workers. They also face scarcity of supportive system in rural areas.

Objectives of the Study

The present study intends to portray the cultural diversification in rural India, to indicate the status quo of social work practice in rural area and to propose the approaches appropriate social work practice in the culturally diversified rural India. The approaches proposed are based on the two decades of practice by the researcher in the rural India. The marginalised and the less privileged becomes the focus when the real consideration of the Intercultural Social Work is implemented. It incorporates the social exclusion and inclusion processes in practice.

Approaches of Intercultural Social Work for Rural India

Based on the search in the Intercultural Social Work practice in rural India has given a shape to three approaches. Based the concerns of the rural India, the different approaches of Intercultural Social Work practice have to uphold agriculture, caste and gender. Though it appears to be too specific, it becomes inevitable from the rural context. They are presented below,

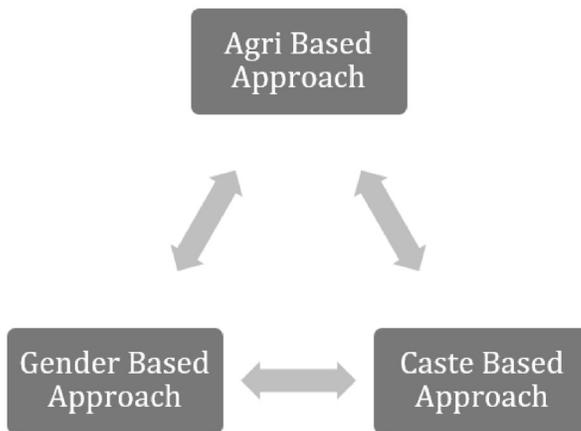


Figure 1. Approaches of Intercultural Social Work

All these different approaches also comprised the basic concept of human rights and social justice in the field of practice. Besides, it also applies the method of counselling, assistance and support for individuals and groups in the context of their rural living environments. The need and method of different approaches are being explained in the following text.

- Agri-based Approach

Rural India basically depends on the agriculture. In other words, agriculture is the backbone of rural India. The Economic Survey 2017-18, underlined key implications for agriculture sector, portraying it employs more than 50 per cent of the total workforce in India and contributes around 17-18 percent to the country's GDP (Sushruth Sunder, 2018). According to census 2011, 52% population depends on agriculture and 770 million people (about 70 percent) of the poor are found in rural areas (OXFAM, 2017). People living below poverty line counts for 21.9 % (ADB, 2018) are rural residents. Poverty is one of the major reason for the rural migration to urban areas.

Most the people who are in need of social work intervention are agricultural labourers. Hence it is vital for the social worker to understand the pattern and season of agriculture in the service area. Most of the work in agricultural fields are seasonal. Becoming familiar with these agricultural seasons may enable the social worker to plan for capacity building programmes and alternate livelihood activities too. In order to comprehend the agricultural practices, the social work has to make systematic way of learning the cultivation pattern, labourers skill and financial requirements. It may be good to have a mapping of seasonal calendar and trading of crops. The pattern of agricultural cultivation differs from place to place. For instance, the type of cultivation done in hilly areas differ from plain grounds. Even in plain grounds, there are varied cultivation based on wet lands in the river belts and in dry lands.

Thus the knowledge and understanding of the agriculture and its people is vital for the successful practice of the social work. Understanding the varied agriculture pattern and productions certainly enable to design the strategies of mobilizing people's power constructively.

Caste based Approach

Rural India is known for its diversification of caste system. Invariably each caste group has its own customs and culture. The main castes were further divided into about 3,000 castes and 25,000 sub-castes, each based on their specific occupation. These castes interdependent economically but system relies on coercion. Sub-caste can try to gain higher position over time or convert to try to escape system.

Outside of this Hindu caste system were the Dalits or the untouchables. At the bottom of the heap were the Shudras, who came from Brahma's feet and did all the menial jobs.

These Dalits are mostly socially suppressed, culturally neglected and economically exploited. They belonged to different sub castes such as Chakiliyar, Parayar, Pallar and Madari. There are 168 million accounting for 16.2 % of Dalits of India's population (Census, 2011). Their occupation are scavengers, leather-workers, tanners, cobblers, agricultural labourers, street cleaners, drum beaters and folk musicians. In rural areas, they live in an segregated area from the main villages. As caste oriented we-feeling is predominant. Each caste has its own specific customs and language too. For the high caste people, the resistance to accept the low caste people is high. Hence caste specific intervention becomes inevitable.

When the social worker reaches out Dalits or low caste groups, they face multidimensional problems. Since they are going to the Dalits, they are not accepted by the caste groups. Sometimes they are also looked as a threat by them. On the other hand, the low caste groups, which has gone through centuries of oppression do not trust the social workers easily or support them in their intervention. But once they are able to understand the noble cause of the social workers they may support them. The processes of winning the confidence of them is a herculean task. It is vital to uplift the deserving needy in the rural area. Hence it is a great challenge for the social workers to understand their culture, customs and norms before entering into the intervention process.

Gender based Approach

Rural women are the major contributors in agriculture and its allied fields. Her work ranges from crop production, livestock production to cottage

industry. From household and family maintenance activities, to transporting water, fuel and fodder. Despite such a huge involvement, her role and dignity has yet not been recognized (Pushpa et al, 2016). This is why it is termed as 'feminisation of agriculture sector'. As agriculture do not give expected remuneration, there is a growing rural to urban migration by men, It leaves women with multiple roles as cultivators, entrepreneurs, and agricultural labourers. It is also believed in rural India that educating a woman means educating a family.

The culture practices in rural areas do not allow them to come for social group work activities freely. It may not be easier to have access to rural women too. In some of the rural areas, women do not show their faces and cover it with clothes. Those who come out to the common place and participate in public activities are looked down by fellow villagers. The taboos of rural areas often ties up women to the closed door and do not allow them for social mobility.

Understanding the unique practices related to gender is important. Only if there is clarity, it will enable in designing the ways of approaching them and in making the participate in the empowerment process of social work practice. In some of the areas, there is a reluctance to accept the male social workers, while others look at female social workers as a strange beings. In all these situations, winning the confidence of rural people and finding a point of entry demands the skill of the social workers.

When the social workers is able to win over the cultural practices of the particular area, it is equalling to half success. The social worker can be confident of proceeding further without much hesitation. The researcher has found in her practice that these approaches are more effective in reaching out to the deserving population of the rural India.

Social Worker as a facilitator in Rural Grama Shaba

Besides, mastering the different approaches of Intercultural Social Work practice, the social workers in rural India has strange roles, which may not be applicable in urban India. For instance, according to Dhavaleshwar (2016), social workers play roles in different contexts at different times in their career. It is not just as a social case worker, group worker and community organizer, but also as need analyzer, project manager and researcher. Above all, they

are also the facilitator in the Gram Sabha which is being powerful people's institution in the rural area of India.

The Grama Shaba (village council) meetings are organized four times a year in the villages. It is constitutional body which address the needs and problems of the people. Preparing the people with the proper need analysis and the written documents with appeal is important. Though it is a powerful political system in rural India, not everyone is able get the optimum out of it, especially the vulnerable population being focused in the above agriculture, caste and gender based approaches. Making the agricultural labourers, low caste group members, and neglected women is a great successful step in empowering the marginalised sectors. A social worker, who has own the confidence of the people with their Intercultural Social Work practice will be able to facilitate their participation more vibrantly.

Challenges in rural India

While reaching out the rural population, the social workers are posed with various challenges too. These include geographical isolation, limited transport facilities, threats of wild animals above all the divergent cultures. In some of the cultural taboos accepting someone from outside into their rural milieu is not permissible. Thus it requires tenacity and aptitude of social workers to reach out the rural area.

Before entering into the formal Grama Sabha meeting, it is important to understand the power structure in each village. Because the elected representatives may not be powerful as the traditional leaders in certain villages. Hence most of the decision making truly do not come within the purview of the elected Gram Shaba leaders, but the caste hierarchical leaders. These traditional power structure may not be too visible for the new person initially. It takes time to know the under currents and to move in the right direction for guiding the vulnerable sections.

With influence of the globalization and the new wave of technological innovations, coupled with global interdependence between and among individuals, groups, and nations, the social workers prefer to work in the urban areas than in the rural areas. As there is a vast opportunities are available for social workers abroad, the professional social workers move out of the country than staying in the rural areas (Jincy, 2016).

Winning the confidence of the people in rural areas is a long-time consuming process. Often their local enmity will be reflected in the public involvement too. There may not be distinct line between their caste and economic power. The social workers have to be more patient in this process of establishing rapport with the people. If so it will be feasible for them to bring out the synergy of the rural community.

Constraints of implementing ICSW

To address the above challenges, there are constraints faced by the social workers. Some of the reasons observed are lack of professional training to work in rural areas. As most of the schools of social work are located in urban areas, hardly they are exposed to the rural realities. Only the community development specialisation students visit rural areas and their span of involvement during their training is very limited.

Long distance travel and reachability of rural areas are another constraint to enter into the Intercultural Social Work practice in rural villages. Even if they reach the village, during the day time as agricultural labourers, they work in the fields and they return to their houses only in the evening. Hence it becomes difficult for the social workers to meet them in the late evening and meet them and to travel back to their homes. The villages may not have hotel or accommodation for the outsiders too.

However, the social workers make effort to incorporate Intercultural Social Work and to reach out to the people. They receive only less recognition and approval in comparison with their counterparts working in the urban areas. Thus, the social workers become reluctant to reach out to the rural areas. In India, there is also a concern of theories and practice of social work based on indigenous knowledge. There is a long way to go to develop the indigenous social work practice incorporating the inter cultural values.

Skills requirement

In becoming an expert of Intercultural Social Work practice, one need to master few significant skills. Some of the skills are being presented below.

- Openness to learn new culture

It is one of the basic skill requirement for the successful practice of Intercultural Social Work practice. As mentioned above the rural India is spread across in small hamlets, but each hamlet has its own cultural practice. Unless the social worker has the openness to learn new culture, it will become a strenuous process to work with them.

- Readiness to accept other culture

It is also important to look at each culture with its uniqueness and not to compare it with others. In few places, the culture practices may be not acceptable or pleasing to the social worker, but the readiness to accept other culture becomes important entry to the rural community. For example, there are rural villages which do not allow the outsiders to step into their village, with sandals. So if one is ready to accept their culture the social worker has to walk into their streets with bare foot.

- Ability to withstand the challenges

There are villages do not have even a tea stall. There are villages which do not serve tea to outsiders. Till the social workers wins the confidence of the villagers, they need to be prepared to face the challenges of going without food, water and other basic requirements. It may happen always, but when one step into the different culture in rural India it is good to be prepared for every adverse effects.

Conclusion

Developing the Intercultural Social Work practice based on agriculture, caste and gender is inevitable from Indian rural context. In view of addressing the vulnerable, oppressed and marginalised people of the rural area, these approaches have to developed further. Instead of following the western based approaches of social work, comprehending and establishing the indigenous social work based on Intercultural Social Work practice is the clarion call of the day. Responding to it may take the social work practice to greater heights in Indian Society.

Bibliographic references

- Abu-Bader, S. H. (2000). Work satisfaction, burnout, and turnover among social workers in Israel: a causal diagram. *International Journal of Social Welfare*, 9(2), 191–200.
- Association for the Advancement of Social Work with Groups. (2010). *Standards for social work practice with groups* (2 ed.). Alexandria, VA: Author.
- Dhavaleshwar C.U.(2016). The Role of Social Worker in Community Development, *International Research Journal of Social Sciences*, Vol. 5(10), 61-63, October, p.61-63, E-ISSN 2319–3565 <https://www.researchgate.net/publication/312297019>
- Hilaria Soundari, Ilango Ponnuswami, Joseph Antony Jacob (Eds) (2019). 'Intercultural Social Work: Paradigm and Practice', Shanlax Publications, Madurai, (ISBN: 978-93-89146-35-6) , p. 15-28.
- Jincy Jacob, Current Prospects of Social Work in India and Abroad, *International Journal of Current Research and Modern Education (IJCRME)* ISSN (Online): 2455-5428 (www.rdmodernresearch.com) Volume I, Issue I, 2016
- Joanne Riebschleger, Social Workers' Suggestions for Effective Rural Practice, *Families in Society: The Journal of Contemporary Social Services*, Volume 88, No. 2, p.203 – 213, 2007, www.familiesinsociety.org | DOI: 10.1606/1044-3894.3618
- Michael N. Humble, Melinda L. Lewis, Diane L. Scott & Joseph R. Herzog, *Challenges in Rural Social Work Practice: When Support Groups Contain Your Neighbors, Church Members, and the PTA*, <http://dx.doi.org/10.1080/01609513.2012.753807> p.249–258, 2013, Taylor & Francis Group, ISSN: 0160-9513 print/1540-9481 online
- Pushpa, Punit Kumar Agarwal, B.S. Chandel, *Gender Issues in Indian Agriculture: The Structural Changes in Agriculture Labour Force Participation, Agricultural Situation in India*, March 2016, VOL. LXXII, p. 27-33

Sanjay Bhattacharya (2003), *Social Work An integrated Approach*, Deep & Deep Publication, New Delhi

Sushruth Sunder, <https://www.financialexpress.com/budget/india-economic-survey-2018-for-farmers-agriculture-gdp-msp/1034266/> India economic survey 2018: Farmers gain as agriculture mechanisation speeds up, but more R&D needed, Updated: January 29, 2018 3:05:54 PM

The World Bank, *India: Issues and Priorities for Agriculture*, May 17, 2012

La construcción de un *yosotres sentipensante* en Trabajo Social: claves para tramar un proyecto profesional descolonial e intercultural en nuestra América

Paula Meschini¹

Resumen

El sujeto cartesiano plantea la necesidad de un “yo” pensante y, por lo tanto, de una conciencia individual, siendo Descartes el primero en afirmar que este “yo pensante” constituye el centro de la explicación del mundo. De modo provocativo se interpela la construcción moderna de nuestro yo profesional en Trabajo Social en América Latina desde los aportes realizados por Orlando Fals Borda. Se sostiene que la construcción de un *yosotres sentipensante*, posibilitara a los Trabajadores Sociales tramar un proyecto profesional descolonial e intercultural en nuestra América para actuar en estos tiempos de avance neo liberal y neo conservados, con el corazón, pero también con la cabeza.

Palabras clave: Trabajo Social descolonial e intercultural, cuestión social, *yosotres sentipensante*.

Tres claves para tramar un proyecto profesional descolonial e intercultural en nuestra América

La palabra clave viene del latín *clavis*, que significa llave. La clave, como llave, nos permite acceder a algo que está restringido, que no es abierto, pero también la clave posee otra acepción que deviene de su uso en la música y que es interesante tener en cuenta, ya que su función es ubicar a quien interpreta una determinada melodía dentro de una tonalidad. Tal es la

¹ Licenciada en Servicio Social. Doctora en Servicio Social de la Universidad del Rosario. Profesora Adjunta exclusiva de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina. Correo electrónico: paulameschini@gmail.com

importancia de la clave musical que para que una melodía tenga sentido y coherencia es necesario que contenga una clave al comienzo.

Las claves que se presentan a continuación, ya sea que funcionen como llave que nos permite acceder a otros planos de comprensión del pensamiento crítico latinoamericano, o como clave musical, que posibilite la realización de intervenciones en lo social, que aporten a la construcción del proyecto profesional con los matices y variaciones necesarios para fortalecer nuestras organizaciones colectivas; requieren poder ser “ejecutadas” en el marco de un proyecto de Ciencias Sociales, desde donde pensar-actuar sentipensantemente el proyecto profesional, en el marco de los debates que pone en juego la discusión acerca de los diferentes modelos de desarrollo y proyectos societarios, que actualmente se encuentran en pugna en nuestros países. Incluir esta dimensión sentipensante, en el sentido que lo plantea, Orlando Fals Borda, en su homenaje a los pescadores de la costa colombiana, posibilita combinar la razón y el amor, el cuerpo y el corazón a fin de que aporten a la consolidación de un proyecto profesional que se trama desde el lugar institucional en el cual cada uno(a) de nosotros(as) se encuentra ejerciendo el Trabajo Social. Desde ahí, es posible introducir las tonalidades necesarias para continuar interviniendo socialmente desde un pensar crítico y situado que contribuye en justicia social al bienestar y la felicidad de nuestros pueblos.

Las tres claves que a continuación presento para pensar *construcción de un yosotros sentipensante en Trabajo Social* son: sospechar de la luz Iluminista, dudar del yo pensante y redefinir la cuestión social en nuestra América.

a. Sospechar de la luz Iluminista

La decadencia de la escolástica provoca una crisis del conocimiento que desemboca en la búsqueda de un nuevo punto de partida de la filosofía. La modernidad representa una revolución en el pensamiento, donde se pasa del teocentrismo medieval a la afirmación del sujeto, al dominio casi exclusivo de la razón, al cuestionamiento y rechazo a las diferentes formas de autoridad.

Durante los siglos XVII y XVIII, el Iluminismo² como corriente filosófica va a proponer que a la luz de la razón se debe combatir a los dogmas religiosos

2 “El término Iluminismo designa al movimiento cultural y filosófico europeo que se desarrolla durante el S XVIII, llamado por ello el Siglo de las Luces. También se lo identifica con la Ilustración, ya que aquellos filósofos sostuvieron la misión principal de la educación. La premisa “no hay oscuridad sino ignorancia, se convirtió en el apotegma para los

que nos han sumido en la ignorancia y la oscuridad propia de la Fe. Esta posición se caracteriza por reivindicar la razón como principio regulador de toda la actividad humana. Es un momento marcado por la idea de progreso, por la optimista creencia en que la historia humana ha emprendido ya una línea de desarrollo continuo, que confluirá en más conocimiento, libertad y felicidad. El estrepitoso desarrollo de las ciencias naturales se apoya en el desarrollo del método científico que, guiado por los avances tecnológicos, logra eficazmente controlar y transformar la naturaleza. Este modo de pensar-hacer es el que va a teñir la formulación del pensamiento científico moderno y va a dar igual tratamiento a los problemas sociales; haciendo extensivo a la sociedad una epistemología y una metodología acuñada en las ciencias naturales a partir de la preeminencia del método hipotético deductivo. Cabe resaltar que en el aspecto político, el movimiento Iluminista va a cuestionar fuertemente a las Monarquías Absolutistas, a favor de la libre elección de los representantes por parte del pueblo. La Revolución Francesa, con su ideario de fraternidad, igualdad y libertad se constituyó en la base político-ideológica de este movimiento que promovió la laicización del conocimiento y de la sociedad.

A diferencia de los hombres antiguos cuya forma de conocer era abrirse al *logos*, en la Edad Moderna el conocimiento se da a través de la relación que se establece entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, donde la verdad pasa por la adecuación entre lo que el sujeto piensa del objeto y lo que el objeto es para el sujeto. La naturaleza al ser entendida como una extensión, susceptible de ser medida, que puede ser expresada a través de la aritmética, del álgebra y la geometría; permitirá un dominio instrumental de ésta. Por más que la ciencia avanza y cada vez el conocimiento es mayor, no deja de llamar la atención la aparición de nuevos hechos que manifiestan la insuficiencia de los logros alcanzados en el campo científico tecnológico. La Ilustración, como movimiento filosófico político, se caracterizó por reivindicar la razón como principio regulador de toda la actividad humana. Es un

Iluministas. Las características fundamentales del movimiento, que agrupó a pensadores pertenecientes tanto a la burguesía como a la nobleza, provienen del ideario de un nuevo clima cultural, más que de una escuela determinada. Con interpretaciones que varían según los autores, estas ideas se convirtieron en motor de una mentalidad, corporizando la idea de progreso de la humanidad cuyo idealismo no se basa en la religión sino en la naturaleza de los hombres. Esta noción optimista coincidía con el individualismo, que contribuyó a la disolución de las concepciones estamentales, el universalismo, asociado a la convicción de que cualesquiera sean las diferencias propias de cada sociedad del epicentro es la naturaleza humana, y sobrepujó como instrumento la razón, es decir una idea de racionalidad no exenta de la pasión de edificar una ciudad a escala humana que elimine el error, la pobreza y ciertas tradiciones..." (Di Tella., 2008, p. 230).

momento marcado por la idea de progreso, por la optimista creencia en que la historia humana ha emprendido ya una línea de desarrollo continuo, que confluirá en más conocimiento, libertad y felicidad. Sin embargo, pareciera que las promesas efectuadas por la Modernidad³ de progreso indefinido, ilimitado, entendido como mejoramiento creciente y general, de todos los planos de la existencia, de la humanidad entera, continúan inconclusas.

Como bien lo advierte Foucault a lo largo de su prolífera obra, es en el nombre de esta Razón Moderna, que adopta a lo largo de la historia de Occidente la forma de racionalidad, que en otros campos —como, la locura, la enfermedad, la delincuencia— adquirió diferentes formas de saber-poder.

Es necesario sospechar de la razón iluminista. La sospecha es entendida como conjetura, como algo que no es como aparece o que esconde otros sentidos más allá de los que manifiesta. Díaz, señala “dos sospechas —la del lenguaje y la de otras cosas que hablan sin ser lenguaje— coinciden en la idea de que los signos no son seres simples y benévolos, sino complejos y encubridores de realidades muchas veces vergonzantes” (Díaz E., 2005).

Palabra, develar, desocultar, ruptura, diferencia, deconstrucción, pluralidad, margen... forman parte de las expresiones que van a dar lugar al mandato de desinstalar a la razón como la única forma de pensamiento social.

b. Dudar del yo pensante

Descartes se constituye en el primer pensador moderno que a partir de sus obras, *Discurso del método*, 1637, *Meditaciones metafísicas*, 1641, *Principios de la filosofía*, 1644, aporta a la construcción del andamiaje epistemológico y gnoseológico de la filosofía moderna. Descartes se debate aún con las categorías teológicas de la Edad Media de las cuales, Dios constituye el inicio y fin de todas las cosas, la causa suprema.

La duda metódica en Descartes no significa dudar de cualquier cosa sin sentido alguno, o como un simple ejercicio. No se conforma con conocimientos más o menos probables ni aun con los que “parezcan” ciertos. En efecto, para evitar los errores, o, en términos aún más generales, las incertidumbres en

3 El significado principal del término que consideramos es el de la Modernidad como época. Si bien la disputa entre los antiguos y los modernos se remonta al siglo V en que se utilizaba el término latino *modernus* para distinguir el presente cristiano oficial del pasado romano pagano. Es recién a partir de la Ilustración, principalmente en Francia, que el término quedó establecido de forma más semejante a como lo empleamos hoy.

que hasta ahora se ha incurrido, el radicalismo de Descartes quiere alcanzar un saber absolutamente cierto, cuya verdad sea tan firme que esté *más allá de toda duda posible*. Descartes nos va a recordar que podemos dudar de todo, de las sensaciones, de los sueños pero hay algo de lo que no podemos dudar es que dudamos, y si dudamos pensamos y si pensamos existimos. Es aquí donde la separación radical entre objeto y sujeto alcanza su punto máximo, donde la distancia es tan acentuada que la propia existencia del mundo objetivo exterior deviene en un problema.

El mundo como objeto, como imagen se formula por primera vez en la obra de Descartes a partir de la división que realiza entre *res cognitans* y *res extensa* que permite a la ciencia moderna operar sobre el mundo. La naturaleza es *res extensa*, por lo tanto forma parte de lo mensurable, de lo medible. Esta posición nos instala dentro de un dualismo gnoseológico de tipo cartesiano a través del cual el sujeto se opone al objeto, sosteniendo que la única manera de poder acceder al mismo es a través del examen, por parte del sujeto, de las ideas que posee dentro de él. Pero es interesante retomar esta división efectuada por Descartes, donde hay una *res cognitans* que puede pensar a la naturaleza y pensarse a sí misma, que es diferente de esa *res extensa* que debe ser pensada, que puede ser medida, modificada y poseída como mercancía. El yo, en cambio, es cosa inextensa que piensa, conciencia pura.

Según Cecchetto, con Descartes

...nos encontramos ante una filosofía, o mejor una metafísica de la representación, de la imagen, según la cual lo existente adquirirá tal estatuto siempre y cuando pueda ser percibido (intelectual o sensorialmente) por mí, por un sujeto. En este sentido el planteo de Descartes se acerca al de Platón, repitiéndose las dificultades de la polémica realismo-idealismo, sólo que esta vez antropologizado. El sujeto constituido por la modernidad se representa una imagen de las cosas, declinando el problema cosmológico en clave gnoseológica, o psicológica y subjetiva (Cecchetto, 2005).

En esta línea, podemos afirmar que se inicia la metafísica de la subjetividad, donde “...*el gesto de autonomía cartesiano, que afirma que el único subjectum es el yo (yo substancial)*” (Cecchetto, 2005), que funda un nuevo paradigma punto de partida de la filosofía moderna, desarrollándose posteriormente en dos líneas centrales: el empirismo inglés y la filosofía continental, o también llamada racionalismo. La conciencia es el punto de partida cartesiano.

c. Re-definir la cuestión social en nuestra América

Continuar pensando la cuestión social⁴ únicamente desde las vertientes tributarias a la modernidad eurocéntrica, capitalista y patriarcal, en nuestra opinión, no nos permite dar cuenta de la complejidad de los problemas sociales contemporáneos en nuestra América.

La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, pero nació en 1492 cuando Europa “descubrió América”, pudo confrontarse con el Otro, controlarlo, vencerlo, violentarlo, cuando pudo definirse no sólo como un *ego cogito* cartesiano sino también como un *ego descubridor*, conquistador, colonizador de la alteridad. Desde esta definición europea de la Modernidad, el Otro no fue descubierta sino encubierto, en un proceso de ocultamiento de lo no europeo que propició que todas las otras culturas se constituyeran como su periferia. En esta línea en el marco de la expansión del capitalismo mercantilista, América, se constituyó en la primera periferia de Europa, a decir de Dussel (2004).

La Conquista y la colonización instauró el racismo, la explotación económica, la dominación política, la imposición de una cultura externa a la de los pueblos indígenas que habitaban en nuestra América. Se construyó una subjetividad sub alternizada, según Quijano, entramada en diferentes formas de colonialidad (del ser, del saber y del poder). A pesar de haber declarado formalmente la independencia de América del imperio español, esta colonialidad permite que subsista, de diferentes maneras, muchas veces sutiles, lo europeo, lo blanco, como única forma de pensar-hacer la vida en nuestras sociedades.

Tanto Dussel como Quijano y una zaga de diferentes pensadores que desde Argentina (como son: Alejandro de Otto, Inés Fernández Moujan, Laura Catelli, Mariana Alvarado, María Eugenia Borsani, Oscar Madoery, Juan

4 La cuestión social en América Latina no puede quedar reducida únicamente a los planteos efectuados a finales del siglo XIX por diferentes corrientes de pensamiento representados por tres posiciones:

- a. la denominada posición “socialista” (conformada por la social democracia, el socialismo utópico, el anarquismo a partir de los aportes de Ericco Malatesta, quien en 1885 con su grupo de estudios sociales escribe en la revista la *Questione Sociale*), el comunismo, la masonería, entre otros.
- b. el pensamiento liberal y conservador, también de conformación heterogénea.
- c. la posición de la Iglesia Católica, a partir de la Encíclica *Rerum Novarum*, que dio lugar posteriormente al desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia y cuyas repercusiones abrevaron a la *Popularum Progressio* así como en América Latina los documentos de Medellín (1967) y Puebla (1978).

Francisco Martínez Peria, entre otros), vienen abonando desde hace varios años a la construcción del pensamiento descolonial en nuestra América, inscribiendo al mismo como un pensamiento político, que tiene como referencia obligada la constitución del Proyecto Modernidad-Colonialidad-Descolonialidad, heredero de una serie de tradiciones centenarias de resistencia a la colonización y al imperialismo en sus diversas facetas y que reconocen el agotamiento y/o colapso de la potestad crítica de las teorías críticas euro-anglo-centradas.

En esta línea, para el Trabajo Social argentino se rescata el artículo de Carballada “La cuestión social como cuestión nacional, una mirada genealógica”, como un texto significativo que posibilita introducir otras miradas al problema de la cuestión social, que es comprendida sólo desde la perspectiva del materialismo histórico dialéctico tributario del pensamiento de la escuela brasilera, en especial de las lecturas de los textos de José Paulo Netto; como confrontación capital-trabajo en la manifestación del problema migratorio y obrero.

Carballada en ese texto se apoya en las afirmaciones que realiza Juan Suriano acerca de la cuestión social en la Argentina, reconociendo diversos problemas sociales particulares suscitados desde fines del siglo XIX, como fue la cuestión femenina y la cuestión indígena. Esta última tuvo su manifestación más dramática al finalizar la campaña al mal denominado desierto, que en 1880 exterminó diferentes pueblos originarios y conminó a los pueblos que sobrevivieron a un proceso de desestructuración y reclusión social. Coincidentemente con este planteo, Carlos Ciappina, en su texto titulado “*Las tres banderas*” del peronismo: *¿una agenda para el siglo XXI?* sostiene que en estos tiempos de la globalización surge reactualizada la dicotomía progreso/civilización o barbarie como centro de la cuestión social, pudiéndose referenciar ésta en tres momentos históricos: a) *conquista y colonización*, siglo XVI donde Europa encarnaba la “civilización” e imponía desde esta visión eurocéntrica un único modo de ser civilizado que implicaba negar, abandonar o perseguir a las sociedades originarias, sus formas de organizar la vida cotidiana y sus cosmovisiones; b) *procesos independentistas* que se dan entre los siglos XVIII y XIX a partir de la fuerte influencia del ideario de la Revolución Francesa y de la Revolución Industrial, sobre la base de los principios universales que Europa sostenía como superiores, las élites dirigentes vernáculas se lanzaron a la reconversión forzada de nuestras sociedades, despreciando la tradición hispánica, instalando como civilizado al laicismo como principio educativo y de la vida civil, junto a la persecución y exterminio de los pueblos originarios que permitiera extender

la frontera agrícola-ganadera y desarrollar la propiedad privada, base del incipiente capitalismo mercantilista y c) *el socialismo del siglo XX*, que es presentado como nueva cosmovisión universal, enunciada como absoluta y, curiosamente, al igual que la liberal-iluminista, como inevitable.

Redefinir la cuestión social en Argentina, en América Latina requiere entonces ampliar la mirada, introducir otros enfoques, otras perspectivas, recuperar otras prácticas y/o formas de organización social, de producción de conocimiento que amplíen nuestra comprensión e introduzca diferentes órdenes que interpelen “las lógicas y racionalidades burguesas, eurocéntricas, androcéntricas, adultocéntricas, etc.” (Patiño, 2017) y que posibilite adentrarnos en la comprensión de una compleja construcción identitaria de los sectores populares en nuestra américa⁵.

Los sectores populares poseen conciencia de los peligros que los acechan, tienen la experiencia de la opresión, de la servidumbre. Esta conciencia no se expresa de una manera ordenada, científica... sino que aparece desordenada, inteligible, muchas veces como silencio, otras como sospecha, como desconfianza... que se expresa como toma de posición frente a algo, que se expresa de manera organizada como lucha reivindicativa.

Parte de esta complejidad es pensada —sentida en— desde distintos momentos históricos, desde distintos países, desde distintos autores. Así, sólo a modo de ejemplo y a riesgo de cometer injustamente alguna omisión, cabe mencionar a José Carlos Mariátegui en su texto *Los siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana*, publicado en Lima, Perú, en 1928; Arturo Jauretche con su texto *Manual de zonceras argentinas*, publicado en Buenos Aires, Argentina, en 1968; entre otros autores del pensamiento nacional y popular, como son Hernández Arregui, John William Cooke y Fermín Chávez. Por su parte, en esta zaga de autores, cabe mencionar al sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, quien aportó desde sus producciones experiencias significativas tanto para el avance de las luchas populares como para el fortalecimiento del pensamiento crítico latinoamericano, en su texto *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, publicado en 1970, sostiene la necesidad de cuestionar el imperialismo cultural al que principalmente, las Ciencias Sociales se someten, afirmando la necesidad de liberar la investigación de las

5 La conformación de los sectores populares en nuestra América, evidencian que el sujeto revolucionario de la historia no es el proletariado a imagen y semejanza del trabajador hombre, blanco, heterosexual europeo. La lucha de clases, entendida desde el materialismo histórico ortodoxo como el enfrentamiento de los propietarios contra los no propietarios por los medios de la producción, resultó y resulta diferente a lo esperado.

ataduras de las metrópolis. Cuestiona la cientificidad apolítica, reclamando el compromiso por parte de los científicos sociales latinoamericanos de un compromiso militante con el pueblo. Tal como sostienen Herrera y López (2013) “...en tiempos de la batalla de ideas, nuestros autores raizales⁶ cobran una vigencia enorme” en la construcción de una posición político epistémico que aporte a la construcción de mayorías desde las mejores tradiciones del campo nacional, popular y latinoamericano y que posibilite la construcción de una nueva institucionalidad.

La construcción *yosotres sentipensante* en Trabajo Social

En el texto *Retorno a la tierra* (historia dobe de la costa, tomo 4), Fals Borda se apoya en las metáforas, en diferentes mitos y leyendas populares como es el caso de *El hombre hicotea* para dar cuenta de la historia y del sentido de los conflictos y luchas agrarias de los campesinos de esta región, desde sus orígenes en la época de la Conquista, hasta nuestros días. *El hombre hicotea*

es ese que sabe ser aguantador para enfrentar los reveses de la vida y poder superarlos, que en la adversidad se encierra para volver luego a la existencia con la misma energía de antes, y que es también el “hombre sentipensante” que combina la razón y el amor, el cuerpo y el corazón, para deshacerse de todas las (mal) formaciones que descuartizan esa armonía y poder decir la verdad (Moncayo, 2008).

Esta construcción de lo sentipensante que propone Fals Borda surge de compartir las experiencias con los pescadores y cazadores momposinos, en una de las ciénagas en donde un día de investigación de campo, un hombre expresa actúan con el corazón, pero también actúan con la cabeza, y así son sentipensantes. El otro concepto es el del Hombre Hicotea, que surge de los pescadores del río San Jorge, y que no sólo recoge ser sentipensante, sino que implica algo más, y es el ser aguantador frente a los reveses de la vida,

⁶ Fals Borda, Orlando define al socialismo latinoamericano del S XXI como “raizal” y “ecológico”, “...por tomar en cuenta las raíces histórico culturales y de ambiente natural de nuestros pueblos de base. En esta forma respetamos la regla científica del papel condicionante del contexto que, a su vez, satura el ethos de los pueblos. El nuestro es diferente del europeo, y produce un socialismo raizal y tropical que es identificable por las gentes del común, que puede ser, por eso mismo, transformador de ideas en movimientos políticos” (Fals Borda, 2008, p. 22).

saber superar las dificultades, ya que respeta los tiempos, espera, entiende el silencio.

Este yo sentipensante se construye y reconoce como sujeto histórico en los procesos políticos, económicos, culturales, en las luchas y conquistas populares entiende que es necesario centrarse en una lectura crítica, situada de las diferentes formas y materialidades que adquiere el conflicto entre los representantes del capital, los representantes de los trabajadores (asalariados o no asalariados) organizados y el Estado.

La construcción de este yo sentipensante de Fals Borda a diferencia del *yo pienso* de Descartes como referencia para construcción de nuestro *yosotros* profesional en Trabajo Social, no significa, de ningún modo, renunciar a proponer un concepto ampliado de razón sino que es necesario descubrir y develar las diferentes caras que presentan lo sentipensante a fin de que “la razón” en nuestra América no quede reducida a una mera razón instrumental, el sentido que plantea la Escuela de Frankfurt.

Para seguir tramando

Las tres claves que presentamos para pensar *construcción de un vosotros sentipensante en Trabajo Social* son: Sospechar de la luz Iluminista, Dudar del yo pensante y Redefinir la cuestión social en nuestra América. Colaboran en el proceso reflexivo que iniciamos en Argentina, los Trabajadores Sociales que formamos parte de un espacio de construcción ético político, que sostiene la necesidad de instaurar diferentes formas de institucionalidad, que intermedie entre las demandas del mercado y las necesidades y derechos de nuestras sociedades, que no decline en la lucha por sus reivindicaciones, que acompañe y promueva la creación de cooperativas, las mutuales, los gremios, las organizaciones sociales para construir protección y seguridad social desde la sociedad en relación con el Estado. Son estas organizaciones y nosotros, trabajadores sociales que con ellas en la calle estamos construyendo, en nuestro país, ese cuerpo social que enfrenta territorialmente la voracidad del capitalismo transnacional, a acompañar y aportar en la construcción de una institucionalidad a favor de les más humildes, de les sub alternizadas, de les invisibilidades, de les nadies ... Que a partir del reconocimiento de derechos humanos y sociales habilite otras formas de organización del trabajo digno pero también de producción y de consumo en y desde les sectores populares.

En esta línea, cabe señalar que en Argentina, a partir del trabajo realizado durante la gestión de la doctora Silvana Martínez, actual presidenta de la FITS, quien durante su mandato como presidenta de la FAAPSS durante el período 2010-2016, en un trabajo articulado con el resto de las asociaciones colectivas, Federación de Unidades Académicas de Trabajo Social (FAUATS) y Federación de Estudiantes de Trabajo Social (FAETS), logra la sanción de la Ley Federal de Trabajo Social N 27072 por parte de las Cámaras de Diputados y Senadores de la Nación. Esta ley instala a los derechos humanos y al enfoque de derechos como parte de nuestro marco ético político referencial de intervención profesional. Instituye en nuestra profesión un plexo jurídico normativo por el cual asumimos como propias las luchas de miles de mujeres y hombres por una mejor vida, por el derecho a la tierra, al trabajo, al techo, por sociedades más democráticas más igualitarias. Este, locus de enunciación y de praxis, el de los derechos humanos, en Argentina, no es un lugar neutral, estar parades ahí como profesionales implica, el debate ético político, en términos de compromiso social, del proyecto de societario en el que nos encontramos y el que quisiéramos construir, lo que configura el deber ser y el sentido de nuestro ejercicio profesional, que se concreta en los procesos de formación académica, de investigación, de extensión y de intervención en la cuestión social en la Argentina contemporánea. Asumir como propia esta posición reclama, desde una mirada biográfica, que nuestro proyecto personal se anude en el proyecto profesional y, a su vez, nos convoca a pensar que no es posible considerar un proyecto profesional que no esté imbricado en un proyecto societal más amplio, en un proyecto de país, en un proyecto societario de una América unida.

Este enfoque de derechos sociales y humanos, se apoya en las convenciones y tratados de los diferentes organismos internacionales, pero especialmente en el caso de nuestro país, el enfoque de derechos sociales y humanos que propone la ley de ejercicio profesional para el Trabajo Social se inscribe en el legado que los diferentes organismos de Derechos Humanos (madres, abuelas, familiares e hijos/as de compañeros/as detenidos/as y desaparecidos/as) de nuestro país construyeron enfrentando y resistiendo: a la última Dictadura Cívico Militar (1976-1983), a la instalación del modelo societario neo liberal impulsado por el Consenso de Washington (1989-2003) y actualmente a la instauración del proyecto neo liberal y neo conservador (2015-2019).

Hay mucho de lo que ganamos en la calle, que aún no vive en nuestras instituciones y que reclaman la institucionalización de una institucionalidad

que coherente con el enfoque de derechos, dé respuesta a las demandas populares.

En este repliegue las/os Trabajadoras Sociales, ocupamos un puesto de lucha clave en el Estado, para registrar el incumplimiento del mismo en garantizar la vida, para acompañar y fortalecer los procesos organizativos sociales, para que en nuestras instituciones se recuperen la palabra y se organicen las gestiones y acciones necesarias que garanticen el cumplimiento de los derechos humanos.

Nuestras sociedades reclaman la investigación nuevos constructos teóricos y diferentes problematizaciones que tengan la potencialidad de comprender la realidad y construir propuestas de transformación social. Todos estos problemas reclaman otros enfoques, otras perspectivas, que a decir de la compañera Eugenia Hermida, reclaman de una epistemología plebeya, a la que desde el trabajo social debemos contribuir en la construcción de la misma.

Abrir el debate en torno a la comprensión de la cuestión social en nuestra América, recuperando y poniendo en valor las diferentes vertientes del pensamiento crítico latinoamericano permitirá al Trabajo Social construir un punto de vista propio para poder comprender el problema de la igualdad, de la violencia, el problema ambiental y de la religiosidad de nuestros pueblos, del racismo de nuestra sociedad, del reconocimiento de otras subjetividades, de la conformación de lo que somos, de lo popular, de otras formas de economía...

Construir un *yosotresentipensante*, que dé cuenta de la relación dialéctica existente entre el proyecto profesional personal y el proyecto profesional, que habilite otros modos de ser y estar, que vinculen el pensamiento y el sentimiento y participar de los procesos de transformación social que desde “abajo”, de forma micro social, se proponen como manera apropiada de construcción de otras sociedades.

Referencias bibliográficas

Carballeda, A. (2008). La Cuestión Social como cuestión nacional, una mirada genealógica. *Margen* (51).

- Carpio, A. (2004). *Principios de filosofía: una introducción a su problemática*. Buenos Aires, Argetina: Glauco.
- Castro, R. (2006). Ética y Libertad: La pars construens de la filosofía foucaultiana. *Rev. filos.* [online]. vol.62 [citado 2010-05-18], pp. 117-138. Disponible en: <<http://www.scielo.cl/scielo>. ISSN 0718-4360
- Ciappina, C. (2017, 02, 01) “Las tres banderas” del peronismo: ¿una agenda para el siglo XXI? Recuperado de <http://www.claudiabernazza.com.ar>
- Cecchetto, S. y Crelier, A. (2005). *La verdad y la apariencia. Una historia conceptual de la filosofía en Occidente*. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Cubides, H. (2006). *Foucault y el sujeto político: ética del cuidado de sí*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, IESCO.
- Díaz, E. (2005). El individuo domesticado. En *La filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Descartes, R. (1989). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Descartes, R. (1993). *Meditaciones metafísicas*. Medellín: Edilux Ediciones.
- Descartes, R. (1998). *Discurso del método* (Trad. Díaz, J.A.). Bogotá, Colombia: Norma.
- De Oto, A. (2009). Historias de la Teoría Crítica poscolonial y después. En *Pasado Por-venir 3* (200), pp. 19-50. Con Arbitraje. Trelew: Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales.
- Di Tella, T. (2008). *Diccionario en Ciencias Sociales y Políticas*. Buenos Aires, Argentina: Emecé.
- Dussel, E. (2004). Sistema mundo y transmodernidad. En Dube, S., Banerjee, I. y Mignolo, W. (Eds.). *Modernidades coloniales*. México: El Colegio de México, pp. 201-226.
- Fals Borda, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Fals Borda, O. Antología y presentación, Víctor Manuel Moncayo (Comp.). México, D. F.: Siglo XXI Editores; Buenos Aires: CLACSO.

- Ferrater, J. (2004). *Diccionario de filosofía abreviado* (ed. 25). Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Foucault, M. (1999). Foucault (Foucault. Escrito bajo el seudónimo de Maurice Florence. En: Huisman, D. (Comp.). *Dictionnaire des Philosophes*. París: PUF, 1984 (t. 1), pp. 942-944). En: Michel Foucault, M. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales* (vol. 3). Barcelona, España: Paidós.
- Gantiva, J. (2008). En Fals Borda O. *El socialismo raizal y la Gran Colombia bolivariana: investigación acción participativa*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Giacaglia, M.A. (2008). “Sujeto y modos de subjetivación”. Artículo derivado del PID UNER N° 3088, Directora: Mirta A. Giacaglia; Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de Entre Ríos —UNER—, Paraná, Argentina; recibido en mayo de 2008, admitido en febrero de 2009. Publicado on line *Ciencia, docencia y tecnología* (38) Año XX, mayo de 2009, pp. 115-147.
- Hermida, M.E. (2017). Contribuciones desde una epistemología plebeya al Trabajo Social frente a la restauración neoliberal. *RevIISE: Revista de Ciencias Sociales y Humanas* 9(9), 127-145.
- Herrera, N.A. López L. (2013). Reseña “Ciencia, compromiso y cambio social. Orlando Fals Borda. Antología” de Nicolás Armando Herrera Farfán. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 18(62), undefined-undefined. [fecha de Consulta 27 de septiembre de 2019]. ISSN: 1315-5216. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279/27928910015>
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad-Racionalidad. En Bonilla, H. (Comp.). *Los Conquistados: 1942 y la población indígena de las Américas*. Tercer Mundo Editores, FLACSO, Ediciones Libri Mundi.
- Marx, K. (1975). *Obras escogidas*. Madrid, España: Akal.
- Patiño, M. (2018). Tejiendo conocimientos en círculos sentipensantes. En Hermida y Meschini (Comp.). *Trabajo Social y decolonialidad*. EUDEM Univerisdad Nacional de Mar del Plata.
- Revel, J. (2008). “El vocabulario de Foucault”. Buenos Aires, Argentina: Atuel. Colección Nueva Serie.
- Vianney, A. (2017). El yo cartesiano. *Fedumar Pedagogía y Educación* 4(1), 17-22.

Lecciones desde la indigenización de las prácticas de Trabajo Social en el sur de Asia

Ashok Gladston Xavier¹

Resumen

El camino hacia esta reflexión empezó hace algunos años. Yo soy de Loyola College, que está localizado en Chennai, India. Muchas gracias y saludos de Chennai. Este pensamiento está considerado en Trabajo Social decolonial; quería decirles que estoy muy contento de que hayan organizado esta conferencia sobre un tema del que se habla mundialmente. Mi presentación está ordenada en tres niveles: el primero es contexto sobre la indigenización del Trabajo Social en el sur de Asia. La segunda parte, es la teoría, práctica, educación e investigación, la práctica y la teoría del Trabajo Social en el sur de Asia. Y finalmente hablaré de conclusiones y lecciones aprendidas.

Palabras clave: indigenización, Trabajo Social.

Indigenización del Trabajo Social

En los siguientes minutos, los llevaré en un trayecto sobre lo que está pasando en el sur de Asia en cuanto al Trabajo Social. Como ustedes saben, la colonización es parte de un legado del cual no estamos muy orgullosos. La primera parte de la colonización es la conquista de la mente. Nuestras mentes están sometidas para pensar como occidentales. Entonces, ¿qué es indigenización? Muchas personas han escrito sobre indigenización del Trabajo Social. En el libro “descolonizando el Trabajo Social” claramente se trazan algunos aspectos. La mayor parte del Trabajo Social es atribuida a los Estados Unidos e Inglaterra. Ellos han venido a India con sus misionarios, comercio, labor y varios aspectos. Es importante reconocer que yo vengo de India. Un lugar de tradición, cultura y ciencia. El Trabajo Social en India era llamado servicio, bienestar o karma. Pero profesionalmente como área de

¹ Trabajador Social, doctor en Trabajo Social, maestría en transformación de conflictos y consolidación de la paz. Jefe del Departamento de Trabajo Social de Loyola College en Chennai, India. Experto en el campo de conflictos y construcción de paz. Correo electrónico: gladstonx@gmail.com

estudio, como disciplina, necesitábamos descolonizarlo. En India, gracias a los ingleses, nuestro sistema educativo todavía refleja aquél implementado por los ingleses. Mientras que los ingleses han seguido adelante, nosotros todavía tenemos el mismo método.

Estamos enfrentando problemas como la globalización, donde los ricos se vuelven más ricos y los pobres más pobres. Y ahora estamos desarrollando una amplia clase media que necesita responder, reaccionar y reconciliarse con la situación actual. Mientras estamos hablando de problemas, nosotros tenemos dificultades locales que necesitan soluciones locales. Y basado en éstas, hay teorías locales. El asunto es que cuando tenemos teorías occidentales, sólo la esencia puede ser importada y aplicada aquí, mientras que las nuevas teorías todavía están por ser propagadas y fundadas aquí mismo. La corrección es que hay una necesidad de reconocer la investigación, la tradición, las ideas y después teorizarlas basados en investigación para adaptarlas al contexto. En términos de teorías, tenemos nuestra propia receta de éstas, pero necesitamos que sean reconocidas. Y no logramos que sean reconocidas porque no las escribimos, no publicamos, y no tenemos la manera de publicar internacionalmente y de presentarlas. Se trata de mercadotecnia, una teoría puede ser vendida si se tienen los medios para hacerlo.

Trabajo Social en el sur de India

La práctica del Trabajo Social en India o el sur de Asia, atiende a asuntos muy específicos. Por ejemplo, política. Y esto tiene que ver con la evolución del Trabajo Social en la primera parte del siglo, por ejemplo, Jame Adams, quien trabajó en asuntos políticos. Y tenemos varios mecanismos. Nuestro trabajo no es limitado a métodos. Nuestra práctica es también en el área de apoyo y cabildeo, en el área de mover personas de un nivel a otro. Habiendo dicho esto, nuestra práctica es también crítica. No es institucional ni orientada hacia la asistencia social. En el mundo occidental, lo que vemos es que se ha removido la palabra “social” de Trabajo Social. En mi ponencia publicada en la *Revista Trabajo Social* en India, discuto cómo ponemos de vuelta lo social en el Trabajo Social, porque éste considera los asuntos políticos, sociales y psicológicos a nuestro alrededor.

Cuando hablamos de educación, no se trata solamente de enseñarla sino también traerla a la práctica. Y esto tiene que ser consolidado con suficiente

literatura académica porque la mayoría de lo que enseñamos todavía es orientado a lo occidental, pero desafortunadamente, incluso las perspectivas occidentales, se están volviendo redundantes e irrelevantes. Hay una necesidad de mover la educación para el Trabajo Social y a través de éste, desde una perspectiva de sur Asia. Y esta perspectiva es muy diferente ya que se enfoca en actitudes y valores culturales específicos.

En esta parte del mundo, la investigación no es considerada prioridad, y la investigación que sale de aquí no es generalmente reconocida por el mundo occidental porque la mayoría de las revistas son publicadas en inglés y este no es nuestro idioma natal. No es que sea una excusa porque el inglés no es el único problema. También en nuestra educación no hay concentración en el trabajo escrito. Y, por ende, el rigor para la investigación, observación y medida es reducido. Necesitamos concentrarnos más en investigación cualitativa, estudio de casos, y los ejemplos de trabajo de campo tienen que ser estudiados y teorizados.

Necesitamos intervenciones específicas

Así que, en el sur de Asia, si estamos hablando de indigenización del Trabajo Social, indigenización tiene que ver con 1) descolonizar la mente; 2) mirar todo con una perspectiva nueva y cultural; y 3) reconocer el hecho de que el Trabajo Social es una profesión que todavía busca reconocimiento, y no vamos a ser considerados a la par con doctores, ingenieros o abogados, pero estamos hablando de la misma posición de la mesa.

Estamos tratando de situaciones similares donde una cosa tiene que ser clara. Nosotros como Trabajadores Sociales hemos podido eliminar nuestra legacía colonial, y habiendo logrado esto podemos crear nuestras propias dimensiones.

Ética y decolonialidad. Cartografías de navegación en las intervenciones sociales con jóvenes¹

Natalia Hernández Mary²

Resumen

Nuestras sociedades se han construido en tensiones constantes que abordan los procesos impulsados desde el proyecto de modernidad y la globalización, lo que aporta a la visibilización de movimientos de traslación. Existió una promesa en torno a la libertad e igualdad de los sujetos sociales, la cual se enfrenta a la situación actual, por ejemplo, de los Derechos Humanos. Frente a estos escenarios, la idea de integración ha sido particularmente controversial. La idea de “un ordenamiento” que “integre” a las y los sujetos sociales, es una mirada que se aleja de los saberes propios de nuestras culturas latinoamericanas. Frente a estas discusiones, cobra interés el poder discutir desde los aportes que realiza Domínguez (2008), quien propone alejarse de las visiones funcionalistas y de aquéllas que asocian la categoría en oposición al conflicto (herencias de las propuestas eurocéntricas). La relevancia de esta apuesta se aprecia con mayor claridad cuando la ponemos en tensión con actores sociales que han experimentado procesos constantes de invisibilización, segregación y exclusión de procesos sociales. Hago referencia a las elaboraciones que se aprecian en torno a las y los jóvenes contemporáneos, particularmente, en los espacios de intervención social. Espero, a través de este sitio, invitarles a reflexionar acerca de propuestas de transformación que acojan en su centro pistas que disloquen la hegemonía, generando resistencias desde una ética operativa y una mirada situada y decolonial.

1 La presente ponencia ha sido elaborada a partir de los resultados parciales de la investigación: Integración social desde las subjetividades de los actores. Construcción de estrategias de intervención contemporánea, financiada por concurso de fomento a la investigación para académicos de la Universidad Alberto Hurtado, versión 2019.

2 Madre de Lucas. Trabajadora Social, Magíster en Trabajo Social y Doctora en Trabajo Social. Académica del Departamento de Trabajo Social, Universidad Alberto Hurtado. Militante del Núcleo Investigación y Acción en Juventudes, del Departamento de Sociología de la Universidad de Chile e Integrante de Núcleo de Intervención Social (NUDIS) de la Universidad Alberto Hurtado. Áreas de trabajo: juventudes, dispositivos de intervención, estrategias de intervención, nociones de poder y lo político en los espacios de transformación. Teléfono +56228897470, correo electrónico nhernand@uahurtado.cl

Palabras Clave: transformaciones sociales, estrategias de intervención, decolonialidad y jóvenes.

Introducción

Nuestras sociedades se han construido en tensiones constantes que abordan los procesos impulsados desde el proyecto de modernidad y la globalización, lo que aporta a la visibilización de movimientos de traslación. Existió una promesa en torno a la libertad e igualdad de los sujetos sociales, la cual se enfrenta a la situación actual, por ejemplo, de los Derechos Humanos. Habitamos sociedades injustas, que han asumido sistemas homogéneos como el capitalista, aportando al fortalecimiento del ethos neoliberal (Campana, 2014).

Frente a estos escenarios, la idea de integración ha sido particularmente controversial. Esto, producto de los diversos contextos en que se ha utilizado la noción, desarrollando discusiones en torno a la conceptualización de la categoría en sí. La idea de integración, ha hecho referencia a la concepción de la sociedad, como un espacio único que se configura desde las interrelaciones que se sostienen desde equilibrios, acuerdos, estructuras, frente a las posibilidades de ordenamiento de los diversos integrantes. Este conjunto de equilibrio se presenta como alternativa a los conflictos e intereses de los grupos sociales, en pos de preservar esta conformación y facilitar la participación de los sujetos en dichas estructuras (Bayón, 2015).

La idea de “un ordenamiento” que “integre” a las y los sujetos sociales, es una mirada que se aleja de los saberes propios de nuestras culturas latinoamericanas. Desde nuestros sitios podemos comprender cómo las posibilidades de convivir se relacionan con la forma en que nos concebimos los unos a los otros. Frente a estas discusiones, cobra interés el poder discutir desde los aportes que realiza Domínguez (2008), quien propone alejarse de las visiones funcionalistas y de aquéllas que asocian la categoría en oposición al conflicto (herencias de las propuestas eurocéntricas). La autora genera una propuesta de comprender la integración como un proceso dinámico, en constante evolución, en oposición a las ideas de marginalidad y/o exclusión, que garantiza la participación efectiva de la mayoría en el funcionamiento social. Concibe este concepto a partir de la compleja red de relaciones que se establecen entre tres elementos básicos de su existencia: justicia social, participación y cohesión social.

La relevancia de esta apuesta se aprecia con mayor claridad cuando la ponemos en tensión con actores sociales que han experimentado procesos constantes de invisibilización, segregación y exclusión de procesos sociales. Aquí hago referencia a las elaboraciones que se aprecian en torno a las y los jóvenes contemporáneos, particularmente, en los espacios de intervención social. Los escenarios de intervención social con jóvenes, se presentan como un desafío contemporáneo, pues nos invita a desafiar los órdenes que han generado procesos de injusticia social. Espero, a través de este sitio, invitarles a reflexionar acerca de propuestas de transformación que acojan en su centro pistas que disloquen la hegemonía, generando resistencias desde una ética operativa y una mirada situada y decolonial.

Por lo anterior, este artículo es una invitación a mirar los espacios de transformación desde las posibilidades que nos brindan los caleidoscopios. Como saben, estos instrumentos (caleidoscopios) se construyen con materiales similares (cartones, espejos, papeles de colores, entre otros) pero cada vez que se giran nos regalan figuras particulares. En este sentido, yo escojo tomar como elementos de articulación las categorías de jóvenes, estrategias de intervención y transformaciones sociales. Estas categorías me otorgan, así como lo hacen los papeles de colores, la posibilidad de conjugar imágenes que se sitúan en un espacio y tiempo particular. Se relacionan con los contextos, culturas y subjetividades, entre otros elementos, en pos de comprender y desplegar apuestas de tránsitos hacia horizontes de cambios.

El sitio que escojo surge desde la intersección entre la disciplina que abrazo, *Trabajo Social*, y una *apuesta decolonial*, puesto que me brinda la posibilidad de resistir a los órdenes que se conjugan desde los multidominios que tensionan nuestras sociedades. Me refiero a las determinaciones que se han construido (y validado) desde pensamientos homogéneos, patriarcales, adultocéntricos, racistas y clasistas, entre otros. Por lo tanto, el vínculo entre una disciplina que apuesta por las transformaciones sociales y un movimiento epistémico que tensiona estos dominios, van aportando a la construcción de estrategias interventivas que resisten y dislocan estas formas aprendidas de injusticia social.

Abrazo un Trabajo Social crítico, comprendido como una profesión y una disciplina; que se sitúa desde un ejercicio entre teoría y práctica constante, de manera que los saberes se vinculan, se potencian y se fortalecen en pos de alcanzar procesos de coherencia y transformación (Matus, 1999; Cifuentes, 2009; Garrett, 2013; Healy, 2014; Muñoz, 2016).

La denominación de un Trabajo Social crítico hace referencia a las posibilidades de deconstruir y reconstruir los elementos que confluyen en los procesos de transformación social, asumiendo las tensiones entre diversas lógicas. Desde aquí se despliegan opciones de transformación que interpelan las elaboraciones que existen entre sujetos, estructuras y viceversa (Muñoz, 2018). Una mirada que asume la crítica como espacio de definición, desarrolla como estrategia operativa el entrelazar artefactos, posturas y lineamientos, entre otras, que se requieren para construir los contextos contemporáneos. Se sitúa desde una posición que releva las relaciones entre los distintos escenarios, trenzando las objetividades y subjetividades que se construyen en pos de comprender y desplegar apuestas que comprometen un cambio a favor de la justicia social (Hernández, 2018).

Esta noción la vinculo con la forma en que comprendo lo decolonial, como esas intersecciones que se constituyen desde las reflexiones de los sujetos individuales y colectivos, en torno a las dominaciones neoliberales que se sustentan desde lógicas coloniales. Es una apuesta crítica situada, capaz de conjugar saberes provenientes de distintos puntos que se articulan en proyectos que tienen en su centro una apuesta emancipadora (Meschini y Hermida, 2017).

Esta relación es mi sitio, desde aquí busco compartirles lo que hemos trabajado en torno a apuestas interventivas que asuman la transformación social como horizonte, y que se elaboran desde las relaciones que surgen desde los vínculos de los actores sociales presentes en estos procesos.

Para ello he escogido el trabajo con las y los jóvenes, pues a través de sus elaboraciones, se aprecia la tensión de los multidominios que les mencioné. Las y los jóvenes en Chile son sujetos destinatarios de programas sociales que “buscan” sacarlos de situaciones problemáticas, pues no existe una elaboración integral desde la política pública. Actualmente son construidos como sujetos problemáticos que deben ser encauzados, ya que serán los adultos que sostendrán la sociedad futura.

Esta mirada ha posibilitado el despliegue de acciones programáticas que no han sabido abordar los Derechos Humanos como ética operativa, más bien, han sido acciones que mantienen, sustentan y alimentan un ethos neoliberal.

Creo que los movimientos que buscan cambiar las situaciones injustas y vulneradoras, deben instalarse en las relaciones que se construyen entre las subjetividades, las racionalidades, lo material y lo inmaterial, situándose en

las intersecciones de los sujetos individuales, los colectivos, las estructuras y las posibles configuraciones que se reconozcan en el proceso.

A continuación les compartiré las construcciones y los aprendizajes que se han generado en estas interacciones que surgen desde las subjetividades de las y los involucrados en estos procesos.

Juventudes situadas

Los estudios en torno a juventud y/o juventudes han disputado distintas elaboraciones en torno a estos actores sociales. Estas construcciones encuentran definiciones desde los puntos de entrada que se escojan para la realización de los ejercicios (Aguilera, 2007). En Chile y en América Latina, es posible reconocer con claridad al menos dos que se contraponen y conviven a la vez. Están las miradas que se enfocan en el déficit y otras que los poseionan como salvadores de la situación actual (Duarte, 2015). Ambos polos, son imágenes de “una” juventud construida desde las miradas fijas, elaboradas por otros actores que no incorporan las visiones de las y los involucrados: jóvenes.

Las y los jóvenes, como actores sociales, aún se encuentran en una tensión constante en cuanto a su construcción y reconocimiento en los tejidos sociales. Acarrear una herencia que los ha relacionado a escenarios que no han sido parte de sus sentidos y significaciones, sino más bien, entregados por otros (Duarte, 2015; Muñoz, 2014).

Lo anterior se comprende cuando incorporamos la mirada adultocéntrica. Dicho prisma ubica al mundo adulto como el horizonte que las y los jóvenes deben alcanzar, en pos de procesos de integración (Duarte, 2001 y 2015; Aguilera, 2007). Esta matriz posiciona a los adultos como estado ideal y superior a la cual hay que aspirar, situando a lo juvenil (y a la vejez) como contraparte en un no-lugar adulto, ya que no se ubican en el centro de producción. Esta óptica trae consigo la miopía y la invisibilidad, puesto que no reconoce capacidades y habilidades que se expresan en las actorías sociales (Cottet, 2015).

Como ejercicio de dislocación escojo trabajar desde las posibilidades que brinda la idea de juventudes. Ya que es una visión innovadora de comprensión que supone “mirar desde la diversidad a este mundo social (...) planteando la necesidad del reconocimiento de la heterogeneidad en

el mundo juvenil; hemos dicho y se ha dicho, no es lo mismo ser joven rico que joven empobrecido, no es lo mismo ser mujer joven que hombre joven, etc.” (Duarte, 2002). Es así que se configura un desafío en cuanto apela a una exigencia actual, el aprender a visibilizar a las y los jóvenes como actores sociales en sus propios contextos, con sus propias trayectorias, y sus propios saberes. No es un tema de “edad” cronológica, es una apuesta comprensiva compleja.

Las elaboraciones en torno a estos sujetos se ven tensionadas al momento de relacionarlos con los fenómenos sociales que se asientan en este contexto contemporáneo. Es viable reconocer diversos estudios temáticos que abordan la relación entre juventudes y situaciones como violencia, consumos problemáticos, salud, entre otros (INJUV, 2015; Aguilera, 2007; Duarte, 2015). La mayoría de estos ejercicios, se han construido desde las miradas de las sociedades adultocéntricas, generando un segundo momento de invisibilización, puesto que los discursos, interpretaciones y significancias de que los propios sujetos construyen, quedan en un plano distinto.

En cuanto a las ofertas programáticas que se construyen desde el Estado, es posible confirmar cómo la mirada en torno al déficit, es la que guía los procesos de trabajo con las y los jóvenes. No hay evidencias de un trabajo situado, que contemple las construcciones subjetivas, que den luces de pensar y revisitarse la idea de “sentirse parte de”, o bien “reconocerse como parte de”. En este sentido, las estrategias de intervención que se han desplegado, obedecen a lógicas que niegan la heterogeneidad de los sujetos y sus trayectorias (Dávila, 2000; Contreras, 2001; Hein, 2009; Hernández, 2018). Ahora, las políticas sociales están orientadas a abordar los problemas sociales incorporando en sus diseños construcciones de sujetos sociales (en términos categoriales). Dichas elaboraciones se tensan entre las capacidades/habilidades y carencias de las y los destinatarios de las mismas. Se aprecia una tensión constante entre lo normativo y las subjetividades de quienes son parte del quehacer de estas intervenciones públicas. El debate en torno a la urgencia de incluir en estos procesos las elaboraciones subjetivas y simbólicas de los destinatarios, se encuentra en una disputa tanto en los escenarios gubernamentales como en los que se configuran en el quehacer de los ejecutores de las mismas (Sandoval, 2002; Cubides, 2007; Yopo, 2012; Astete, 2017).

A partir de esta constatación es que planteo como posibilidad de reflexión, en esta ponencia, el compartir cómo interventores sociales han generado un proceso de resistencias sutiles que busca dislocar este sistema

homogéneo. Lo anterior se ha desplegado desde un conjunto de estrategias sociales que ponen a su base una apuesta descolonial, centrándose en un quehacer basado en las relaciones de las subjetividades.

Desde ahí que me posiciono para reflexionar acerca de lo descolonial y la ética en los procesos de transformación con jóvenes, como puntos de navegación que permitan construir sitios de interacciones subjetivas, en donde se despliegan una serie de baterías de estrategias en pos de nociones contemporáneas de integración.

Estrategias de intervención ¿integración de subjetividades?

La construcción de las apuestas interventivas deja de manifiesto la necesidad de elaborar categorías en torno a los sujetos con los que se diseñan las apuestas de transformación (Carballeda, 2002; Hernández, 2012). He aquí que la combinación de elementos toma un desafío particular, puesto que no es asimilable a una reunión aleatoria de ingredientes, sino a la elección de aquéllos que posibiliten comprender, reflexionar y movilizar de manera coherente con las apuestas que se encuentran en relación con los enfoques que se utilizan como andamios de dichos procesos (Hernández, 2018).

Estos procesos requieren contar con un conjunto de acciones que se constituyen en estrategias. Es posible entenderlo como un conjunto de piezas, partes, elementos, que se articulan entre sí, para dar paso al nacimiento de una estructura particular. Es la conjunción de elementos que toma formas particulares según los espacios y contextos en los que se desarrolla. Es una figura móvil, flexible, articuladora, que se utiliza para armar nuevos e innovadores artefactos (Nabiola, 1984; Monterroza, 2011; Deleuze, 2015).

A través de esta mirada es que se vuelve necesario conocer cómo se construyen las estrategias de intervención desde las subjetividades de las y los jóvenes, en pos de integraciones sociales y visibilizaciones; lo anterior en conjunción con las elecciones que los equipos interventivos despliegan en los procesos de transformación contemporánea (Muñoz, 2018). Las experiencias de los equipos profesionales que desarrollan procesos de intervención directa con jóvenes, se han visto tensionadas desde el requerimiento de incorporar las capacidades de las y los jóvenes en los procesos de transformación, haciéndoles partícipe de las decisiones que se toman en estos escenarios, ya sea desde la mirada de políticas integrales, estrategias socioeducativas y/o

de resistencias (Clarke, 2006; Prinsloo, 2014; Geinger; Roets; Vandebroek, 2018; Goh, 2018; Knag; Taylor, 2018; Woodman, 2018).

Por su parte, las y los jóvenes se ven desafiados a confiar en estos espacios de trabajo, y en estos profesionales que se presentan (en una primera instancia) como representantes del mundo adulto y estatal. Espacios que en general no son validados desde sus elaboraciones.

Entonces ¿qué claves han visibilizado, para trabajar en pos de transformaciones sociales? A partir del trabajo que he realizado con profesionales y jóvenes que se encuentran en ámbitos como educación, salud y justicia³, me han permitido reconocer elementos que se configuran claves.

Aparece como elemento central el trabajar desde lo intergeneracional. Son capaces de discutir en torno a la relevancia que tiene conocer, reconocer y revisitarse las construcciones discursivas que se movilizan en acciones (individuales y colectivas), desde los sitios que se transitan. Desde ahí, se vuelve fundamental incorporar las relaciones “entre” e “inter” las generaciones, de manera que permita comprender(se) y relacionarse desde las diferencias de las trayectorias. Se valora la posibilidad de encontrarse, educarse y acompañarse, siendo esto clave para las y los participantes.

El grupo de los profesionales que trabajan acá siempre comparten... compartimos o conversamos u opinamos de diferentes temas, otro ejemplo de ser mayor o ser menor, el tema de la experiencia, el conocimiento, compartimos conocimientos, yo no pienso que ellos piensen igual a lo que todos dicen (Joven 4).

Este hallazgo se ha convertido en el caleidoscopio desde donde despliego las construcciones que me permiten identificar las estrategias de transformación que se instalan en los sitios de intervención, y cómo éstas se van entrelazando (o no) con las nociones de integración complejizada.

En paralelo, aparece una valoración por las subjetividades que se construyen al conjugar (por ejemplo) las instituciones, los contextos, los sujetos, las políticas sociales/públicas, las miradas profesionales, la interdisciplinariedad, entre tantas otras tensiones que van construyendo nuevas. Desde estas tensiones se visualizan dispositivos que se movilizan en pos de elaborar apuestas de transformación que se sitúan justamente en la

³ Se trabajó con veinte sujetos en espacios de talleres y entrevistas, diez profesionales y diez jóvenes.

intersección de las fuerzas, resistiendo la linealidad que viene junto al ethos neoliberal.

Las resistencias operan en gamas diferentes, se despliegan desde lo sutil pasando por distintos radicalismos, y es desde estas ofertas que se nos permitió comprender cómo se generan movimientos que nos remecen en pos de las transformaciones que se persiguen.

Transversalmente se reconoce cómo desde lo generacional se descubre un movimiento profundo y reivindicador (que para mí se presenta como una de las resistencias radicales), hago referencia al reconocimiento y reconstrucción de los actores que se encuentran en los sitios de transformación. Verse, reconocerse y valorarse desde las diferencias, las oposiciones y un sinfín de ejercicios, se constituye como un cambio que “resiste” las miradas tradicionales en torno al binomio “interventor-joven intervenido” para dar paso al reconocimiento del encuentro de subjetividades, que desde los diferentes tiempos que se habitan, apuestan a procesos de inclusión o bien, como dice Dominguez (2008), a una inclusión reconstruida. Reconocernos desde las trayectorias más que desde la cantidad de años cronológicos (biológicos) que poseamos, nos brinda una posibilidad de traer al dispositivo vínculos que dan paso a sentimientos como la confianza y el apoyo, entre otros.

...Igual nos tratamos de igual a igual, igual podemos discutir esas cosas, yo me puedo sentar con la XXXX y “decirles sabes qué XXXX encuentro que el punto de vista que tienes está totalmente errado, según yo estás cagando fuera del tiesto” y ella me puede decir “sabes qué YYYY yo puedo decir esto, esto y esto y después yo puedo decir mira ZZZZ tuve esta discusión o sabes que OOOO qué te parece esto” y ningún problema, porque nos escuchamos, nos respetamos, nos queremos (Joven 6).

Entonces, el vínculo que nace desde los reconocimientos del otro se configuran en clave esencial para construir en conjuntos apuestas transformadoras desde los roles que se despliegan en los sitios particulares. El reconocimiento no implica que se anulen los roles y responsabilidades que se despliegan en el espacio construido por los diversos actores, más bien se destaca y releva la potencia de los vínculos.

Las y los participantes, valoran el pensamiento estratégico cuando visualizan en él una serie de cualidades. Mencionan que:

— Las estrategias se hacen significativa cuando me hacen sentido, cuando son para mí (Joven 5). Es fundamental que los elementos que

constituyen el dispositivo sean capaces de rescatar aquellos elementos que significan para las y los jóvenes, ya que eso les habla de un proceso de conocimiento, y se aleja, de la instalación de un programa “estándar”.

— Indican que se aprecia (y valora) la interdisciplinariedad. Marcan una diferencia cuando existe un equipo que se relaciona, interactúa, y se complementa, a que exista un conjunto de profesionales *nada más chanta que te hagan contar lo mismo a todos los que trabajan... y por épo qué?, porque no hablan entre ellos* (Joven 7).

— Es fundamental que exista un reconocimiento y valoración. Lo sintetizan en las palabras “me ven”.

— Que los equipos profesionales demuestren que hay confianza en el proceso y, por ende, se apueste al desarrollo de las y los jóvenes.

— Apreciar que la inclusión es un fin y no una excusa.

— Pensar el proceso desde lo generacional.

Como se estima, la conjugación de las apreciaciones que despliegan las y los participantes, nos invitan a revistar las prácticas profesionales y disciplinares, en los sitios que nos ubicamos. Cuestionar(nos) la posición que tenemos en estos escenarios es fundamental para desplegar itinerarios estratégicos que se comprometan a propuestas de cambio y transformación. La mantención, la actuación (tipo teatral), se reconoce y está agotada.

Puntos de navegación

Como les indicaba, esta es una investigación que se encuentra en curso. Estos primeros hallazgos nos permiten reflexionar y generar una serie de preguntas que nos aporten en la elaboración de otras síntesis. De esta manera se me hace interesante compartirlas que aparecen nociones, ideas y reflexiones que me interesa seguir depurando:

— Hay un reconocimiento transversal en torno a las fallas y/o limitaciones que tienen las intervenciones dirigidas a las y los jóvenes. Son construcciones desde mundos adultos que no logran visualizar cómo esas fallas van impactando en los cuerpos de los propios jóvenes, se van construyendo desde ahí.

— Aparece una preocupación por lo que se denomina una despolitización de los procesos interventivos. No se aprecian proyectos colectivos que se sostengan en torno a la construcción de los diversos escenarios.

— Desde las y los profesionales, se reconoce una falta de agencia para resistir los procesos vacíos y/o de mantención en el quehacer cotidiano.

— Se instala la idea (desde los diferentes actores) que los procesos de transformación no se asocian a los Derechos Humanos, lo que provoca un quiebre en los sentidos y significaciones, pues se resisten a entregarse a procesos que fortalezcan el ethos neoliberal.

— Se validan los procesos de transformación si existe un vínculo “genuino”. Lo que no indica una camaradería y/o amistad, es la posibilidad de construir nuevas formas de relacionarse con otros.

Así el giro descolonial nos permite comprender cómo los saberes que se desarrollan desde aquellos encuentros de subjetividades, rompe los multidominios que vienen dados de la hegemonía positivista, que nos ha alejado de las riquezas que tienen los encuentros de los sujetos, sus trayectorias y saberes.

Referencias bibliográficas

Aguilera, O. (2007). *Movidas, movilizaciones y movimientos. Cultura política y públicas de las culturas juveniles en el Chile de hoy* (Tesis Doctoral). Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, España.

Aguilera, O. y Muñoz, V. (2015). Preguntas por la juventud, preguntas por la política. Acción colectiva, movimientos sociales y militancia en los estudios de juventud. Chile 1967.

Alvarado, S., Botero, P. y Ospina, H. (2010). Subjetividades Políticas: sus emergencias, tramas y opacidades en el marco de la acción política. Mapeo de 61 experiencias con vinculación de jóvenes en Colombia. *Utopía y Praxis Latino-americana* 15(50), 39-55. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27915750004>

Astete, M. y Vaccari, P. (2017). Políticas públicas y subjetividades: Lógicas en disputa en la implementación de programas sociales en la comuna de

- Lota, Chile. *Psicoperspectivas*, 16(1), 31-41. <https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol16-issue1-fulltext-880>
- Aquino, A. (2013). La subjetividad a debate. *Sociológica* (80), 259-278. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0187-01732013000300009&script=sci_art-text
- Bayón, M. (2015). *La integración excluyente. Experiencias, discursos y representaciones de la pobreza urbana en México*. México: Bonilla Artigas Editores.
- Bonvillani, A. (2006). Autoimagen y Emocionalidad. Reflexiones en torno a la indagación de la subjetividad política de jóvenes a través de la técnica de grupo de discusión. En *Memorias de las XIII Jornadas de Investigación y Segundo Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur*. Facultad de Psicología Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 422-425. <http://www.aacademica.org/000-039/385.pdf>
- Campana, M. (2014). Del Estado Social al Estado Neoliberal: un pacto social en nuestra América. *Perspectivas Sociales*, 16(I), 9-30.
- Carballeda, A. (2002). *La intervención en lo social: exclusión e integración en los nuevos escenarios sociales*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Clarke, S. (2006). Youth Policy and Social Inclusion: Critical Debates with Young People, Monica Barry (Ed.), London, Routledge, *The British Journal of Social Work*, 36, Issue 1, January 2006, pp. 168-169, <https://doi.org/10.1093/bjsw/bch409>
- Contreras, D. (2001). Política social de juventud: ¿excluir o integrar a qué?. *Ultima década*, 9(14), 49-64. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22362001000100003>
- Cottet, P. (2015). *Juventudes: Metáforas del Chile Contemporáneo*. Santiago de Chile: RIL Editores.
- Cubides, H. (2007). Política y subjetividad, experiencia o cuidado de sí y la creación de otros mundos. *Ciencias Humanas* (37), 55-67. <http://revistas.utp.edu.co/index.php/chumanas/article/view/1133/619>
- Dávila, O. (2000). Política pública e institucionalidad en juventud. *Ultima Década*, 8(12), 17-22. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22362000000100004>

- Deleuze, G. (2015). *Foucault*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Domínguez, M.I. (2002). “Subjetividad e Integración Social de la Juventud Cubana”, Informe de Investigación. La Habana, CIPS.
- Domínguez, M.I. (2008). Integración social de la juventud cubana hoy. Una mirada a su subjetividad. *Sociología*, 6 (11), 74-95.
- Duarte, C. (1994). La resistencia de los jóvenes en un país pobre y dependiente. *Pasos* (53).
- Duarte, C. (2001). ¿Juventud o juventudes? Versiones, trampas, pistas y ejes para acercarnos progresivamente a los mundos juveniles. *Pasos* (93).
- Duarte, C. (2013). Construcción de objetos de investigación. En M. Canales, Investigación Social. *Lenguajes del diseño*. Santiago: LOM.
- Duarte, C. (2015). *El adultocentrismo como paradigma y sistema de dominio. Análisis de la reproducción de imaginarios en la investigación social chilena sobre juventud* (Tesis Doctoral) Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, España.
- Fernández y López, M. (2005). Vulnerabilización de los jóvenes en Argentina: política y subjetividad. En Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, *Nómadas* (23), 132-139.
- Geinger, F.; Roets, G. y Vandenbroeck, M. (2018). Families with young children in times of economic downturn: Implications for social work practice. *International Journal of Social Welfare*, 27(3), 270-281.
- Giddens, A. (1999). La Teoría Social. Perfiles y críticas en la Teoría Social. En *Cuadernos Sociológicos*. Buenos Aires, Argentina.
- Goh, E. (2018). Young persons as epistemological agents in Social Work assessment and intervention. *Children and Youth Services Review* 88, pp. 88-95. <https://doi.org/10.1016/j.childyouth.2018.02.027>.
- González, F. (2002). *Sujeto y subjetividad: Una aproximación histórico-cultural*. México: Thomson.
- Hein, K. y Cárdenas, A. (2009). Perspectivas de juventud en el imaginario de la política pública. *Ultima década*, 17(30), 95-120. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22362009000100005>

- Hernández, N. (2010). *Hacia el encuentro del poder: una posibilidad de resignificar las intervenciones con jóvenes* (Tesis para optar al grado de Magíster en Trabajo Social). Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Hernández, N. (2012). *Sujetos Sociales Contemporáneos: un desafío de construcción disciplinar*. Encuentro ConoSur. Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- Hernández, N. (2018). *“Poder, una categoría de análisis en los procesos de intervención de jóvenes: Estrategias de intervención en lo político”* (Tesis Doctoral), Universidad Nacional de La Plata, Argentina.
- Hernández, M.N. y Cazzaniga, S. (Coords.) (2019). *Trabajo Social y políticas públicas desde una perspectiva histórica* (tomo 1). La Plata : Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Trabajo Social. Recuperado de <http://www.trabajosocial.unlp.edu.ar/libros>
- Imhoff, D.; Gutiérrez, Y. y Brussino, S. (2011). *Jóvenes y ciudadanía: indagación acerca del modo de ejercicio de la ciudadanía de los/as jóvenes a partir de la relación de las orientaciones psicológicas de la politización juvenil con la participación política*. Tesis, 1(1), 21-38.
- INJUV (2015). *Encuesta Nacional de Juventudes*. Santiago de Chile: INJUV.
- Knag F. ; Marte, T.J.; Iversen, A.C. (2018). *Participación precaria: explorando las narrativas de jóvenes de minorías étnicas sobre la colocación fuera de casa en Noruega*. *Revisión de servicios para niños y jóvenes*, 88, pp. 341-347.
- Matus, T. (1999). *Propuestas Contemporáneas del Trabajo Social: Hacia una Intervención Polifónica*. Buenos Aires, Argentina: Espacio.
- Matus, T. (2003). *La intervención social como gramática: hacia una semántica propositiva del Trabajo Social frente a los desafíos de la globalización*. *Trabajo Social* (71), 55-71.
- Morin, E. (1995). *La noción de sujeto*. En Fried, D. (Comp.). *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.
- Muñoz, G. (2014). *Intervención social y la construcción epistemológica de la ciudadanía en Chile*. *Trabajo Social Global*, 36-57.

- Muñoz, G. (2018). "Social exclusion, neoliberalism and resistance: The role of social workers in implementing social policies in Chileen". *Journal Critical Social Policy*.
- Nubiola, J. (1984). *Hablando de artefactos*. Granada: XX Reuniones filosóficas de la Universidad de Granada.
- Paz, A.L. y Unás, V. (2007). Fisuras en los discursos de la intervención social contemporánea. *CS*, 216-237.
- Prinsloo, R.C.E. (2014). Social Work Values and Principles: Students' Experiences in intervention with Children and Youths in Detention *Journal of Social Work practice*, 28(4), 445-460.
- Rachel T.Y. Hong, Esther C.L. Goh. (2019). Using photo elicitation interviewing to access the subjective well-being of children from poor families within an affluent Asian society: Insights for service delivery. *Children and Youth Services Review* (96), 430-438.
- Sandoval, J. (2002). Ciudadanía, "Gobierno" de la Subjetividad y Políticas Sociales. *Ultima década*, 10(17), 161-177. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22362002000200008>
- Sandoval, M. (2002). *Jóvenes del siglo XXI. Sujetos y Catores en una sociedad de cambio*. Santiago: UCSH.
- Sojo, C. (2006). Desarrollo social, integración y políticas públicas. *LiminaR*, 4(1), 65-76. <https://dx.doi.org/10.29043/liminar.v4i1.197>
- Sottoli, S. (2002). La política social en América Latina: diez dimensiones para el análisis y el diseño de políticas. *Papeles de población*, 8(34), 43-63. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-74252002000400003&lng=es&tlng=es
- Useche, O. (2009). Jóvenes y productividad: las nuevas formas del trabajo y el problema del desarrollo humano. *Polis*, 8(23), 195-224. Recuperado en 31 de marzo de 2019, de https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-65682009000200010&lng=es&tlng=es
- Vasilichis, I. (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona, España: Gedisa.

- Woodman, E. y McArthur, M. (2018). Young People's Experiences of Family Connectedness: Supporting Social Work Practice with Families and Young People. *British Journal of Social Work*, 48(3), 693-713.
- Yopo, M.; Rivera, S. y Peters, G. (2012). Individuación y políticas sociales en Chile: Sobre la experiencia de nuevas propietarias en la comuna de Lo Espejo. *Polis*, 11(32), 241-266. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682012000200013>

La ética de la liberación como principio de alteridad en el Trabajo Social latinoamericano

Juana Narváez Jara¹

Resumen

Este artículo representa mi experiencia de trabajo social con gran influencia de la sociología, filosofía y teología de la liberación a partir del año 1987 en Medellín, Colombia; época de grandes cambios sociales, económicos y políticos a nivel latinoamericano; época de la narco-guerrilla con el poder hegemónico de los carteles de Cali (Hnos. Rodríguez Orejuela) y Medellín (Pablo Escobar), organizaciones criminales dedicadas al tráfico de cocaína, asesinato de gobernantes, de campesinos, mujeres, jóvenes, niños y niñas inocentes; frente a esta ola de violencia aprendí a leer a algunos autores latinoamericanos y europeos, de manera especial a Camilo Torres, Leonardo Boff, Ignacio Martín Baró, José Luis Caravias, Enrique Dussel como representantes de la Teología de la Liberación.

Palabras clave: alteridad, ética, liberación, decolonial.

Introducción

Frente a la ola de violencia en Medellín, desde 1987, aprendí a leer algunos autores latinoamericanos y europeos de manera especial a Camilo Torres, Leonardo Boff, Ignacio Martín Baró, José Luis Caravias, Enrique Dussel como representantes de la Teología de la Liberación. Menciono también a Orlando Fals Borda autor de la IAP (Investigación Acción Participativa), con su obra *Hacia una sociología sentipensante*, para seguir sintiendo, pensando y haciendo camino en nuestra América Latina desde los “anawin” los excluidos, los marginados que claman justicia y reivindicación de sus derechos. La filosofía de Dussel es un pensamiento que pretende demostrar que el ser humano como un yo individual necesita del “otro-a” alteridad para alimentar su propio ser, retoma del autor Emmanuel Lévinas una filosofía vivencial basada en el “otro-a” en donde la política debe estar al

¹ Trabajadora Social, Docente-investigadora en la Universidad de Cuenca, Ecuador, Ecofeminista. Correo electrónico: juana.narvaez@ucuenca.edu.ec

servicio del otro-a y no viceversa, desborda la imagen en mí, la idea en mí (Quesada, 2011). “Es un pensamiento que expone como necesarias las nociones de intersubjetividad y alteridad para el enriquecimiento de la persona o la sociedad” (González, 2007), complementando con Orlando Fals Borda necesitamos urgente un proyecto ético-político intercultural para Trabajo Social reconociendo la “alteridad” como principio fundamental de una ética liberadora y decolonial.

Ante lo anterior, el Trabajador Social que ha perdido la capacidad de indignación y de rebeldía ante los problemas y las injusticias que padecen los sectores vulnerados, está más cerca de la esterilidad y la enajenación que del buen desempeño profesional, como lo expresa el colega Norberto Alayón (2010).

Ética de liberación, principio de alteridad

La teología de la liberación surge en los años sesenta en América Latina, dicha corriente filosófica posee una ética propia cuyo máximo exponente es Enrique Dussel, doctor en filosofía, teólogo, escritor, investigador de origen argentino pero radicado en México desde 1973, como consecuencia de la persecución y represión de las dictaduras militares, especialista en ética y filosofía de la liberación a través de una lectura decolonial e intercultural.

La ética de la liberación parte de la conciencia de la situación de opresión en la que se encuentra el pueblo latinoamericano. Esta situación, que atenta contra la dignidad de la persona humana, impide tanto a los individuos como a los pueblos ser sujetos de su propia historia. La conquista y colonización de América Latina han sido prolongados en un neocolonialismo económico, cultural y político que mantiene las estructuras de dependencia y opresión por parte de las potencias como centros internacionales de poder (Dussel, 1993).

Así es, y no terminan de acechar a nuestros países oprimidos a partir de la actitud de justicia con el otro, entre naciones ricas y pobres, entre gobernantes y gobernados, entre el rostro sexuado de la mujer que se libera de la dominación del macho y las relaciones del hombre que domina la naturaleza.

Recuerdo en la década de los ochenta, precisamente en los años 87, 88 y 89 cuando estuve en Medellín, vivimos grandes persecuciones de grupos

religiosos de derecha llamados Opus Dei (Cardenal Alfonso López Trujillo) a quienes comulgábamos con la teología de la liberación, nuestro gran reto trabajar con los más pobres a quienes se les negaban sus derechos sociales (sociología de la liberación) con los oprimidos y los “anawin” (teología de la liberación) obligados a leer y repensar nuestra profesión sentipensante.

Mi profesión tiene una explicación sociológica, filosófica, ética y política; apunta a una verdadera teología de la liberación que es un proyecto que parte de la metodología de las Ciencias Sociales de toda la episteme decolonial, más crítica de izquierda secularizante (del mundo) es un mesianismo materialista en el sentido que piensa de las necesidades humanas como exigencia ética, si alguien tiene hambre hay que darle de comer, si alguien necesita calor hay que darle abrigo, si alguien necesita un hogar hay que dotarlo.

En América Latina en la teología de la liberación se habló de una iglesia de los pobres para los pobres, esta corriente en América Latina vuelve a ser un proceso propio, se retoma a Bartolomé de las Casas quien había criticado el colonialismo del imperio español, en el siglo XX gracias al compromiso de la juventud en los cambios sociales y movimientos revolucionarios en Cuba y otros países hubo muchos jóvenes cristianos que se comprometieron al cambio social, como la JEC (Juventud Estudiantil Católica), de la que fui parte en la década de los noventa; la JOC (Juventud Obrera Católica). La teología es un repensar desde los orígenes latinoamericanos, que representan a los grandes movimientos de la liberación. Las indígenas Domitila Barrios, Dolores Cacuangó, Tránsito Amaguaña, representan al feminismo latinoamericano y convergen muchas teologías no tradicionales, algunos creían que han desaparecido por las dictaduras militares, los movimientos sociales (obreros, sindicalistas), todos los tipos de opresión han dado a la teología de la liberación una gran vitalidad y hoy es imitada por movimientos musulmanes, taoístas y budistas, entre otros.

La teología de la liberación fue perseguida con mayor fuerza en las décadas de los setenta y los ochenta, desde Roma hacia la iglesia latinoamericana un cardenal colombiano se dedicó a perseguir en todos los ámbitos a líderes comunitarios, sacerdotes y religiosas progresistas, profesores de seminarios, morían torturados aquellos cristianos críticos del capitalismo y de las dictaduras militares, miles de muertos desde los setenta hasta los noventa por una iglesia conservadora, fue una crítica a las estructuras de dominación internacional, una economía de la dependencia, de la colonización, surge la teología de la liberación de la mujer obrera, la mujer pobre, la mujer afrodescendiente. La teología indígena, tiene un tinte

más popular, el imaginario simbólico del pueblo, luchar contra el poder, fue una teología cultural, de la madre tierra, de las organizaciones de base, del ecofeminismo, por ejemplo Rigoberta Menchú, Berta Cáceres, Tránsito Amaguaña, desde la fecundidad de la tierra hacia la liberación de los pobres.

Cómo no recordar al padre José Luis Caravias, sacerdote jesuita perseguido y torturado por la dictadura de Alfredo Stroessner en Paraguay quien se radicó en nuestro país Ecuador en la década de los ochenta, junto con el padre Pepe Ortega fueron los mentores de la escuela de formación popular en Chordeleg, de quien fui parte, y formadora de miles de campesinos en el Ecuador y Colombia, de ahí mi inclinación por el Trabajo Social decolonial, ético y liberador.

¿Cómo impulsar la ética de la liberación en nuestros pueblos desde una verdadera participación sociopolítica intercultural y decolonial? ¿Cómo denunciar desde el Trabajo Social la corrupción de los gobiernos de turno y las políticas neoliberales que impone el Fondo Monetario Internacional? Necesitamos un proyecto de vida a partir de tres preocupaciones básicas:

— *En lo cultural*: la recuperación de la medicina desde los conocimientos ancestrales.

— *En lo agroproductivo*: el desarrollo de la agroecología y alimentación sana.

— *En la educación*: hacia una educación decolonial e intercultural, resistencia al sistema capitalista y patriarcal “Ushay Ñan” “el camino del poder ser” de nuestra Abya Ayala.

La alteridad va directamente relacionada con estos tres componentes, si no construimos un proyecto ético político en Trabajo Social, nuestra praxis profesional no tendrá principio de alteridad, cuando pienso y expreso el principio del otro(a) es aquello que me excede a mí, hay diferentes maneras de encontrar la relación de otros posibles como lo trabajaron Emmanuel Lévinas y Enrique Dussel.

En mi vida profesional, la alteridad de los autores Lévinas y Dussel han marcado profundamente el “otro” es el modelo de realización personal e interpersonal, el otro es otro porque es irreductible, la paradoja de la otredad, cuanto más quiero comprender qué es el otro, más le quito la diferencia, cuando uno se preocupa del otro(a), más trabajo en comunidad y construyo democracia.

Lévinas vivió durante la Segunda Guerra Mundial, era de familia judía, experimentó los campos de concentración, es un pensador ligado a la filosofía griega pero por otro lado tiene importantes lecturas como la Biblia, influencia de la filosofía y la teología de donde viene la palabra infinito como la idea de algo que no es propio, nosotros somos seres finitos, el infinito es el “otro”, siempre hay otro que me exige, me interpela, me deconstruye, rompe con los prejuicios y rechaza la invisibilización, lo que pasa no le importa a nadie, la sociedad es la “otredad”, la metáfora es la del rostro, el rostro es algo que se expone en una cercanía, el otro(a) marca la diferencia y ese rostro no es simplemente una figura, hay alguien detrás de él, la presencia que solicita, como las figuras de la biblia, el huérfano, la viuda y el extranjero que excede una nacionalidad, el otro es siempre un extranjero, es débil porque yo decido que el otro sea otro, ejerzo un poder, el otro es débil, por tanto tengo dos opciones frente al débil, o lo libero o lo destruyo, uno decide.

El otro(a) genera la posibilidad de abrirse a la otredad, es complejo, el otro tiene que adaptarse, entonces se genera un dilema ético, que molesta, me exige encontrarme con mi propia mismidad, o lo soporto o aprendo del otro, como la hospitalidad que supone estar abierto a lo que el otro necesita. La prioridad era el otro. Otra metáfora de Lévinas es la idea de la caricia ante alguien, no hay sometimiento ni apropiación del otro, poder entender y salir de mí mismo para que el otro sea prioritario.

Dussel, quien influyó significativamente en la descolonización y la ética de la liberación en Latinoamérica, fue exiliado a México, sobreviviente de las dictaduras en Argentina en 1973. Desde los oprimidos el pensamiento latinoamericano la filosofía de la liberación surge en el 68, de los que están fuera del ser, trabajó el tema de la alteridad del otro, en el 70 trabajó la liberación de la mujer en Latinoamérica. Lévinas da a entender la dominación económica, el horizonte de la globalización en América Latina inició con un proceso dialéctico, no es la negación de la negación, las utopías son posibles, el origen del proceso es una afirmación que permite negar la negación, un método nuevo porque da importancia a la exterioridad y nos situamos desde el otro(a). El origen de la modernidad según Dussel es en 1492, desde la filosofía de la liberación cuando Hernán Cortez es el que domina a nivel cultural, del Sur viene la cultura, una fecha ontológica por los océanos rodean el mundo árabe, la época colonial tiene un capitalismo mercantil, la filosofía de la liberación es una visión no eurocéntrica sino latinoamericana, Europa desde el siglo XVII hace un desarrollo tecnológico que influye en América Latina, hay una toma de conciencia, estamos viviendo un capital financiero que ahoga a los países latinoamericanos, habría que construir un

proyecto a través de grandes revoluciones, reformando las constituciones, legalizando una verdadera democracia que no sean burguesas sino hacer política, corrigiendo errores, ejerciendo poder no como dominación, sino como la política positiva sin corromper, reconstruir la filosofía política desde las bases, desde la libertad, luchar contra el sistema opresor dentro del sistema para hacer un nuevo sistema, empezar de nuevo, así como el autor Antonio Gramsci pensó la política marxista desde la económica, la situación de pobreza en la mayoría de países latinoamericanos es producto de injusticias sociales, medidas del Fondo Monetario Internacional (FMI) como en Bolivia, Chile, Ecuador y Colombia, el bloqueo de Estados Unidos, el desempleo y subempleo, la destrucción de la naturaleza o Pachamama, es necesario reafirmar que el Trabajo Social es una profesión del cambio político, epistemológico en el espacio de lo público y, sobre todo, de un proyecto ético que nos lleva a producir cambios, decolonizar el saber y deconstruir el poder sobre, hacia un poder con los sectores más empobrecidos con el otro(a) “Nada para mí, todo para todos” porque en el todo estoy yo también (Dussel).

Reflexiones finales

Citando a Ávila (2012) autor del Neoconstitucionalismo andino, nos alienta a trabajar por un Ecuador y Latinoamérica decolonizados, libres del poder capitalista que violenta y asesina a nuestra Pachamama, es por primera vez que en la Constitución Política del Ecuador a la naturaleza se le reconoce como Sujeta de derechos. En el artículo 71 enfatiza que:

La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza, el Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema (Asamblea, 2008).

Hoy en día vivimos un gran ecocidio que está acabando con las fuentes hídricas, nuestros páramos, humedales, la invasión de las grandes empresas mineras en territorio ecuatoriano a la vista de todos y todas, con gobiernos nefastos que se venden al mejor postor, nos traicionan y colonizan con las imposiciones del FMI, ante el irrespeto de la autonomía de nuestros pueblos

ancestrales, es necesario la construcción de un proyecto ético político liberador y neoconstitucionalista, y esto significa ya una posición política de la profesión.

El neoconstitucionalismo transformador pretende alterar la realidad, que es de exclusión, marginalidad y discriminación, y la transformación de un sistema y una forma de vida “colonizada” a una de emancipación de las grandes mayorías de la población que no pueden ejercer sus derechos y que el Estado les ofrece políticas paternalistas o simplemente represión penal (Ávila, 2012). Es así que los(as) profesionales del Trabajo Social tenemos una gran responsabilidad de deconstruir los sistemas colonizadores hacia la intervención ética-liberadora de los pueblos.

Referencias bibliográficas

Alayón, N. (2010). *Acerca de la caracterización de la Política Social y la práctica del Trabajo Social*. México: Época.

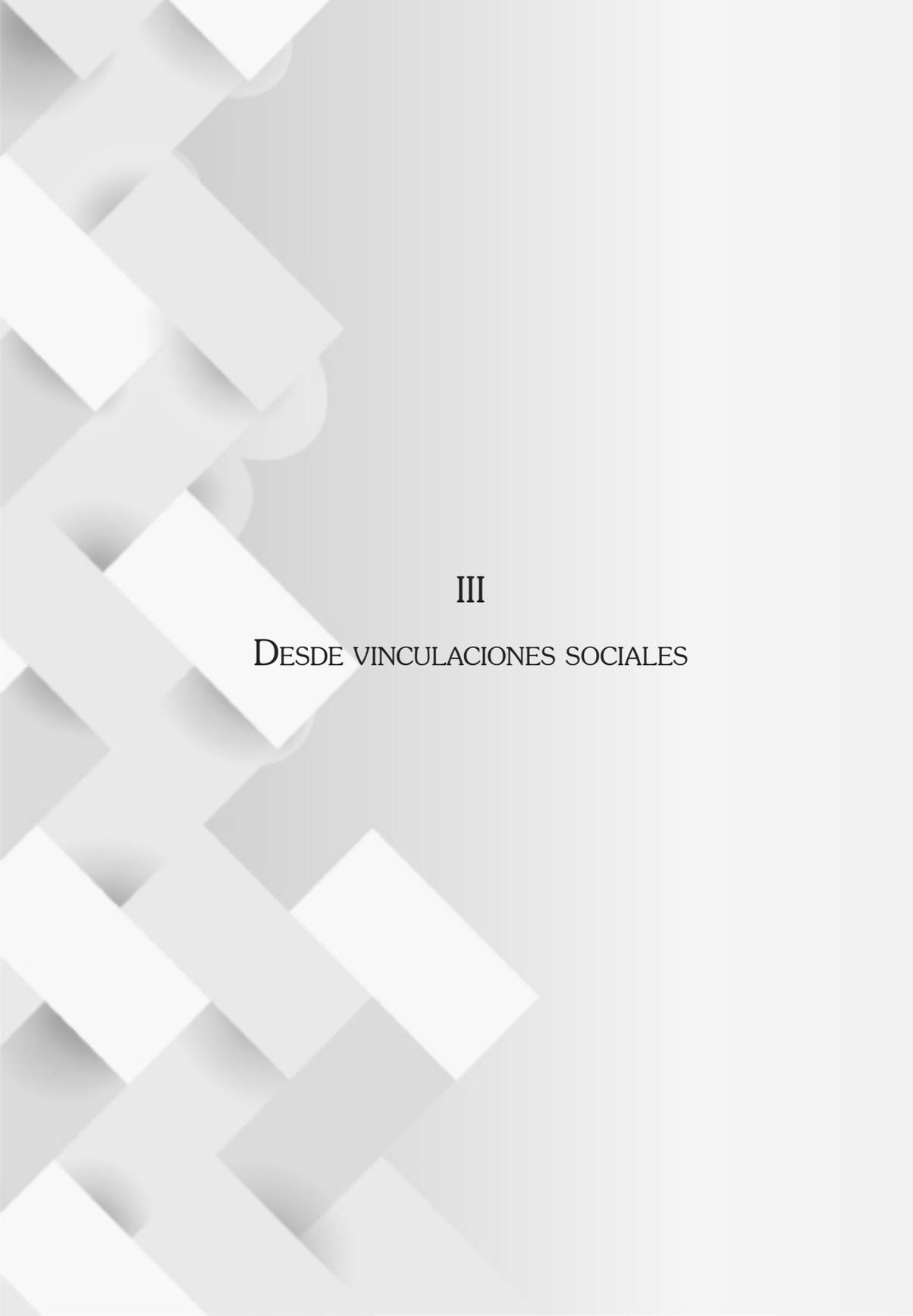
Asamblea, N. (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. Quito: Abya Ayala.

Ávila, R. (2012). *En defensa del neoconstitucionalismo transformador*. Quito: Simón Bolívar.

Dussel, E. (1993). *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. México: Trotta.

González, G. (2007). La filosofía de la ética de la liberación de Enrique Dussel. En *Para una ética de la liberación latinoamericana*.

Quesada, B. (2011). Fenomenología y Política. En P. d. El Concepto de Alteridad en Lévinas.



III

DESDE VINCULACIONES SOCIALES

Mariquiar el Trabajo Social

Ocurrencias éticas frente a la intervención de Trabajo Social con sectores poblacionales sexo/género disidentes

Guillermo Correa Montoya¹

Resumen

Este texto plantea, a modo de consideraciones éticas, algunos debates pendientes en Trabajo Social para la aproximación, lectura y comprensión del sujeto sexo/género disidente. Discute la necesidad de interrogar la matriz heterosexual que se ha instalado en el territorio disciplinar del Trabajo Social como un lugar de referencia y postula la necesidad de un acercamiento al complejo proceso de luchas, contradicciones y resistencia de los sujetos disidentes en el orden del sexo y el género.

Palabras clave: disidencias sexo/género, Trabajo Social, matriz heterosexual, ética.

¿De dónde salieron tantos maricas de un momento a otro?

Me preguntó, en medio de una risotada, un colega y docente, dos años atrás (en abril de 2018, para mayor precisión), asumiendo que, con su tono humorístico, resolvía la incomodidad por preguntar sobre estos asuntos y de paso evitaba ser interpretado como un homofóbico por su ex alumno gay. —*En estos tiempos tan inciertos, donde todo es una moda efímera, fijo a los pelaos les vendieron eso como moda* —se respondió él mismo, haciendo más explícita su carcajada, mientras mi silencio y mi entrecejo le comunicaba toda mi molestia. —*No te enojas que es una broma, como siempre los LGBTI*

¹ Profesor titular de la Universidad de Antioquia, adscrito al Departamento de Trabajo Social, Doctor en Historia, Magister en Hábitat y Trabajador Social. Actualmente coordina el Grupo de Investigación en Intervención Social GIIS. Correo electrónico: memocorream@gmail.com

tan sensibles —fue el modo menos ofensivo que el profe creyó encontrar para cerrar la conversación.

Veinte años atrás, cuando estaba terminando la carrera de Trabajo Social en la Universidad de Antioquia (universidad pública), mi profesora asesora del trabajo de grado en un tono precavido y por demás muy dispuesta me dijo: *Guillermito, sobre el tema de la homosexualidad, yo particularmente no sé nada, pero juntos podemos explorarlo*. Ella con sus posibilidades viajó a San Francisco, Estados Unidos para empaparse del tema y mientras tanto me propuso que asistiera a un seminario de un aparente discípulo de Foucault que estaría en la ciudad, seminario que la profe amablemente pagó; yo asistí de modo desconcertado a un seminario de física teórica y mi profe regresó de su viaje maravillada por ese mundo extraño y colorido que acababa de explorar; eufórica, imaginándome ya un experto en la historia de la sexualidad, me preguntó por el seminario al que me había invitado, y yo en esos modos condescendientes que me habitan a veces, no le revelé el tema del seminario y simplemente le manifesté que me había encantado.

Durante 2018, mientras asumía la jefatura del Departamento de Trabajo Social, una colega asumiendo cierta cercanía y confianza conmigo, se permitió hacerme varias recomendaciones para lograr un buen desempeño en el cargo. Después de sus innumerables consejos, se despidió de beso en la mejilla, no sin antes decirme al oído que pilas con los estudiantes, que ella me veía mucho con un punkero —*no es por meter cizaña, pero, uhh...*— y ahí dejó la conversación.

Estas anécdotas, en apariencia simples, no ocurrieron como hechos excepcionales, si las planteo, es sólo a modo de paréntesis para enmarcar mi experiencia como docente e investigador de Trabajo Social a lo largo de los últimos quince años, aludiendo a una experiencia del encuentro en clase con estudiantes, a la interacción continua con otros colegas y la observación reflexiva sobre los debates disciplinares. A partir de este acumulado y en contravía del formato académico, me atrevo a formular algunas reflexiones y discusiones sobre las ambigüedades y vacíos que encuentro en Trabajo Social en términos disciplinares, y en los y las Trabajadoras Sociales en sentido profesional, al momento de interpretar, discutir y aproximarse a una comprensión del sector poblacional que se ha nombrado y articulado a partir del genérico: diversidades sexuales y de género o se ha siglado en el poco legible acrónimo: LGBTIQ+.

Sin duda, el tema de las diversidades sexuales y de género² puede considerarse un elemento emergente dentro de las discusiones actuales del Trabajo Social y hasta de modo innovador, se intenciona como un territorio para la exploración y la intervención. Sin embargo, el enraizamiento y naturalización de una serie de prejuicios no problematizados en la disciplina y sus profesionales, su matriz heteronormativa³ no interrogada, sus tradicionales articulaciones con un determinado orden moral, sus lugares y enfoques de comprensión, lejos de proponer una lectura profunda y crítica de este sujeto plural, se limita a reproducir violencias de todo orden, desconociendo incluso sus efectos y reduciendo al otro en sus posibilidades subjetivas.

De acá que en este “aparente” nuevo escenario, es imperativo preguntarse: ¿cómo construye e interpreta el Trabajo Social al sujeto sexo/género diverso?, ¿cómo singulariza su pluralidad?, ¿cómo imagina al otro disidente del orden heteronormativo? Y, sobre todo, ¿cómo interroga el lugar normativo de su enunciación?

En esta perspectiva debemos señalar, que si bien el Trabajo Social se ha preguntado por ese otro empobrecido, precarizado, excluido o discriminado (Carballeda, 2002), el enfoque con el cual ha representado o intervenido no siempre supone un reconocimiento de su subjetividad, generalmente su mirada se orienta hacia las condiciones materiales, problemáticas, situacionales y territoriales de existencia y no sobre su singularidad subjetiva, pocas veces se pregunta por las formas cómo ha sido representado ese

2 El concepto diversidad sexual y de género fue propuesto principalmente por organizaciones sociales y ONG's de los sectores LGBTIQ en América Latina a principios del siglo XXI, como una categoría más amplia que evitará las discusiones sobre las diferencias y dificultades de la sigla LGBTIQ aludiendo a que la misma escondía las asimetrías entre los sectores poblaciones, no obstante Guillermo Núñez Noriega y Norma Magrovejo problematizan esta categoría al considerarla correcta no sólo políticamente, sino eufemística y ambigua, para ampliar el debate revisar: Magrovejo Norma, *Diversidad sexual un concepto problemático*, Perspectiva, Revista Trabajo Social, número dieciocho, Ciudad de Mexico, 2008

3 La noción de matriz heteronormativa, o en muchos textos trabajada como heterosexualidad obligatoria ha sido desarrollada de modo prolífico por diferentes teóricas, para el caso puede revisarse el trabajo fundacional de Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual*, 2006, Egales y *La heterosexualidad obligatoria* de Rich, Adrienne (1980) *DUODA Revista d'Estudis Feministes* núm 10-1996. Para ampliar sobre el sistema sexo género se puede revisar Gayle Rubin, *El tráfico de mujeres, Notas sobre la economía política del sexo*, 1986, Revista Nueva Antropología, noviembre, año/vol vii, número 030, Ciudad de México. Se recomienda revisar también Ochy Curiel, *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá: Brecha Lésbica, 2013, pp. 198.

otro, las maneras en que dichas representaciones se articulan con formas de tratamiento y más complejo aún, pocas veces se ha interrogado sobre el modo y el lugar de enunciación desde dónde se representa, construye discursivamente y produce a ese otro, en principio extraño, poco explorado, subalterno y distinto de un nosotros hegemónico.

En este sentido, si el Trabajo Social se interesa por el sujeto de la diversidad sexo/género, su primer esfuerzo ético supone un cuestionamiento por su lugar de enunciación, es decir, un cuestionamiento que problematice la noción hegemónica de una ficción sexual categorizada como heterosexualidad⁴. Un ejercicio ligero de revisión histórica nos permite observar al Trabajo Social afincado en la idea binaria de la sexualidad y el género y amarrado como guardián protector a la noción de la familia en su lógica heterosexual, el esfuerzo de disciplinamiento de las disidencias sexuales y de género ha producido imágenes espejo del aspiracional familia heterosexual, incluso en las miradas más actuales de la disciplina, la familia ha devenido en una suerte de pluralismo y complejidad de vínculos en los cuales aún se sigue nombrando a ese otro en el particularismo de la familia homoparental, esta amplia tradición requiere ser trastocada en el fondo de su estructura, no es posible una mirada al sujeto de la diversidad sexo/género diverso desde una postura ética y si se quiere decolonial, sin sacudir o quebrar la mirada binaria, heteronormativa sobre la cual se edifica la disciplina, de acá que necesitamos mariquiuar y enloquecer en modo cuir⁵ nuestras narrativas, experiencias e interpretaciones del mundo social, sexual y del género.

Ese primer ejercicio pasa por replantearnos la heterosexualidad regulatoria como el piso de la normalidad y el lugar del contraste del no hegemónico, un quiebre en el binarismo que sacuda la aparente firmeza de

4 Se recomienda revisar: *La invención de la cultura heterosexual*, Louis-Georges Tin, 2012; *Teoría y ensayo y El pensamiento heterosexual*, Monique Wittig, 2006, Egales

5 Durante la década del ochenta varios asuntos confluyeron para generar una explosión de movimientos no autoreconocidos en las apuestas y agendas clásicas de los sectores de gays y lesbianas en Estados Unidos, particularmente en ciudades como Nueva York o San Francisco, en medio del gobierno conservador de Reagan y en plena convulsión y expansión del VIH/SIDA, sectores marginales y disidentes de lo gay fueron dándole forma a lo queer como una contrarespuesta, un modo de no identificación, no institucionalización. Con los años estos procesos devinieron en formas culturales plurales y crearon las bases para una corriente teórica que apuesta sobre la destrucción de las categorías normativas; en la sentido latinoamericano la noción hizo tránsito a lo cuir y sus apuestas están vinculadas además a la decolonialidad, epistemologías del sur entre otros. Puede leerse Sayak Valencia, *Del Queer ak cuir: Ostranénie geopolítica y epistemología del sur g-local*. En <http://paroledequeer.blogspot.com/2017/07/sayak-valencia-queer.html>

un mundo heterosexual ficcionado e impuesto como lugar de dominación y producción del otro, nos permite una comprensión de la pluralidad humana en sus múltiples posibilidades de la sexualidad, el placer, la encarnación del género y sus fluidos, las potencias de devenir cuerpo y habitar y producir siempre cuerpo desligado de sus prisiones regulatorias. Si comprendemos que la heterosexualidad es una cárcel regulatoria que produce una ficción de normalidad, podremos plantear un ejercicio amplio de emancipación de las estructuras sexo/género. Si el interés continúa siendo la mirada por el otro, subalternizado y extraño en términos de un centro de referencia, sólo estamos apostando a una moda académica que lejos de plantear transformaciones estructurales solamente perpetúa y reproduce viejos esquemas de dominación, eso sí con un poco más de información sobre ese *sujeto raro* al que apuesta por intervenirlo o en el peor de los casos por promover su rareza y sostenerlo infantilizado, minoritario⁶.

Mariquiar el Trabajo Social supone, entonces, comprendernos tan raros como los demás, enloquecernos para desconfigurar las estructuras que atraviesan y moldean nuestras corporalidades, deseos y formas de aparecer y ser, sin cortapisas y sin puntos claros de referencias, sólo cuerpos siendo cuerpos en la exploración de sus potencialidades, lo que a la larga supondría un Trabajo Social habitado por sujetos emancipados de sus estructuras de disciplinamiento social, sexual, corporal y de género. Un Trabajo Social que plantea con fuerza que, en cuestiones del cuerpo, la sexualidad y el género no existen centros de referencia ni cuerpos, sexos o géneros aspiracionales a los cuales arribar, es un Trabajo Social emancipador que abre los grilletes en vez de forzar la producción de cárceles corporales y sexuales.

Una segunda consideración ética demanda un abandono de las fórmulas interpretativas apresuradas que presuponen al sujeto sexo/género diverso como un fenómeno de aparición contemporánea, esto obliga en primer lugar a reconocer y aproximarse a los procesos históricos de producción del sujeto, conocer las formas de representación, regulación, disciplinamiento y tratamiento de los y las disidentes sexo/género desde los campos disciplinares hegemónicos como la medicina, el derecho, la prensa, las

6 “Y el riesgo que asumimos aquí es el del acto de hablar con todas las implicaciones. Exactamente porque hemos sido hablados e infantilizados (infans es aquel que aún no puede hablar, el niño sin voz propia, a quien nos referimos en tercera persona, porque habla por medio de la interpretación de los adultos) es que en este trabajo asumimos nuestro propio discurso. Es decir, la basura va a hablar, y de buenas”. Para profundizar en el debate de la infantilización del otro se recomienda la lectura González, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. En *Ciências Sociais Hoje*, 1984, pp. 223- 244.

instituciones, las Ciencias Sociales⁷, comprender cómo se produjo a lo largo de la historia el proceso de producción de un sujeto amarrado a una práctica y una corporalidad dispuesto para el exterminio, el aislamiento, el exilio, el disciplinamiento y la regulación violenta, y cómo se fueron instalando y desplazando imágenes prejuiciadas y negativas sobre este sujeto plural (pero unificado en los imaginarios y representaciones disciplinares e institucionales) como un opuesto y una amenaza al ordenamiento social y cultural.

En segundo lugar, implica aproximarse al reconocimiento de sus luchas identitarias y sus confrontaciones, reconocer al sujeto histórico entre ese devenir de individuos en la sombra, como lo menciona Foucault, hacia grupos sociales inferiorizados, estigmatizados y luego hacia un sujeto plural en resistencia, de orgullo y quiebre de la injuria, de conquista e identidad y deconstrucción de la misma⁸. Debe ser claro que el sujeto sexo/género disidente del orden heteronormativo no es una invención teórica de moda, no es un maquillaje que problematiza las características visuales del género y menos un producto de marca contemporáneo. Para comprender sus procesos de discriminación, sus tratamientos violentos, sus exilios, y sus formas de resistencia e insistencia en sí mismo, es necesario comprender

7 La bibliografía sobre estudios de diversidad sexual en Colombia se ha incrementado notablemente en los últimos años. En materia de estudios históricos, se destacan fundamentalmente en este campo los trabajos de Walter Bustamante, *Invisibles en Antioquia, 1886-1936: una arqueología de los discursos sobre la homosexualidad* (Medellín: La Carreta, 2004) y *Homofobia y agresiones verbales: la sanción por transgredir la masculinidad hegemónica en Colombia, 1936-1980* (publicado por el autor en Medellín, 2008); el trabajo de tesis de pregrado de la historiadora Muriel Jiménez, *Homosexualidad y homofobia en Cartagena: discursos e imaginarios (1973-1985)* (Universidad de Cartagena, 2010); el trabajo de tesis de pregrado del historiador Pablo Bedoya, *Las caras de la sodomía colonial: un análisis de la construcción de las identidades sexuales fuera del orden en las postrimerías del período colonial* (Universidad Nacional, 2011); el trabajo de Carolina Giraldo Botero, *Deseo y represión: homoeroticidad en la Nueva Granada 1559-1822* (Universidad de los Andes, 2002) y el trabajo de Ruth López Oseira y Pablo Bedoya Molina, *Existir, habitar y resistir: memoria histórica de las personas LGBTI en Medellín* (Alcaldía de Medellín y Universidad Nacional, 2014). También se pueden destacar el análisis actualizado sobre el estado de la cuestión elaborado por José Fernando Serrano, *Entre negación y reconocimiento: estudios sobre "homosexualidad en Colombia"* (revista Nómadas, marzo de 1997) y los trabajos de Guillermo Correa Montoya, en los cuales se destacan el libro *Raros, historia cultural de la homosexualidad en Medellín, 1890-1980* (Editorial Universidad de Antioquia, 2017) y el trabajo maestría, *Del rincón y la culpa al cuarto oscuro de las pasiones: formas de habitar la ciudad desde las sexualidades por fuera del orden regular* (Universidad Nacional, 2007).

8 Pueden revisarse los trabajos de Foucault sobre historia de la sexualidad, la voluntad de saber, el uso de los placeres y la inquietud de sí, y cruzar la lectura con los análisis de Didier Eribon sobre reflexiones en torno a la cuestión gay y una moral de lo minoritario.

la complejidad de este sujeto histórico convulsionado y obstinado en sus placeres y sus corporalidades, comprender los tránsitos y contradicciones entre la trama del sodomita, el homosexual, el personaje gay, el plural LGBTI, el deconstruido queer hasta los géneros y placeres fluidos que se escurren a las categorizaciones, comprender estos procesos como lugares de conquista que admiten toda la serie de contradicciones, incoherencias e incluso retrocesos en un sujeto que ha llegado a conquistar el espacio de los derechos y de las políticas públicas.

De este modo es posible responder a la inquietud de otro colega —¿Y ese enredo por qué cambia tanto? ¡para mí todos son lo mismo! —El enredo cambia, porque es el resultado de una serie de tensiones y procesos de resistencia, es el forcejeo entre las disciplinas hegemónicas que postulan ideas sobre el cómo somos y ese nosotros que se resiste a ser inscrito o producido sólo en la mirada del otro, el enredo no resuelto también nos habla de los lugares en los que hemos sido confinados y obligados a estar para ser observados por el lente investigador o disciplinador y nuestras contorsiones para fugarnos, para cambiar de ropajes, de nombres, de cuerpos, para volvernos ambiguos, imposibles de asimilar y la vez sucumbir e incluirnos en su estructura hegemónica. ¡Y no somos lo mismo! En la lectura fóbica ese otro raro y maricón casi siempre resulta ser unificado bajo una sola representación, como lo plantea Eribon, no obstante, ese otro es un sujeto plural, con experiencias, corporalidades, biografías y formas disimiles, si se muestra articulado o vinculado a un colectivo es por la experiencia compartida de la discriminación, la marca y la representación estigmatizada.

Por último, una tercera consideración ética pasa por el reconocimiento del otro en su complejidad humana, esto implica una necesaria huida del exotismo cultural a modo del buen salvaje, que se desplaza del lugar del estigma y la exclusión al lugar del encantamiento. En el momento actual, atravesado por ambiguas nociones de lo políticamente correcto, los y las Trabajadores Sociales postulan una comprensión y empatía con el otro reduciéndolo en su enunciación. —*¡Profe a mí me encantan los gay como usted!*— Este amable comentario, repetido de modo continuo por algunas colegas y estudiantes, desconcierta en su proclamación, cabe preguntarse si esa extraña sustancia de nombrarse como gay, lesbiana, trans, entre otros, concede a quien lo enuncia una especie de encantamiento que lo transfigura en un personaje exótico, o lo reduce al juego de los diminutivos. No, no somos ni bonitos ni brillantes ni tiernos ni encantadores ni amorcitos ni divertidos sólo porque nos ves diversos, porque nos produces como el otro

diferente, parafraseando a Óscar Guash, los homosexuales suelen ser tan encantadores o estúpidos como el resto de los seres humanos.

La mirada asimétrica y colonialista es aquella que produce al otro en un marco de ternura, lo infantiliza y lo reduce en sus posibilidades subjetivas, imaginándolo maravilloso e inocente. El sujeto sexo genero/diverso no es necesariamente un sujeto disidente de la sexualidad o el género *per se*, está inscrito en el amplio horizonte de las posibilidades de devenir humano, de ahí, que algunos de ellos se alineen con políticas de derecha o encarnen ellos mismos dichas doctrinas, también ocurre que muchos se articulen en la serie de instituciones que reproducen el orden patriarcal, el binarismo del sexo y el género, otros se proclaman como defensores de credos religiosos y se amarran a sus continuas negaciones, no es de extrañar tampoco que en la pluralidad de sujetos que constituyen la trama LGBTIQ+ algunos de ellos reproduzcan formas de exclusión, ratifiquen modos violentos de discriminación o ejerzan una serie de violencias disciplinantes y simbólicas sobre quienes se encuentran en aparentes desventajas sociales; en una mirada interseccional serían aquellos sujetos atravesados por múltiples marcaciones, como la raza, el territorio, el sexo, la situación socioeconómica, la edad, entre otros, que de acuerdo a la serie de entrecruces es minimizado socioculturalmente y confinado a mayores desventajas.

Ahora bien, suponer que un sujeto que ha sido excluido y estigmatizado es inconsecuente o contradictorio por no ser propiamente el sujeto emancipador del orden sexo/género constituye de cierto modo un juego de exotización, imaginar, desconociendo la complejidad de la condición humana, al otro no hegemónico como bueno en sentido moral y emancipador en sentido político por su simple experiencia de violencia disciplinante es mantenernos en el terreno asimilacionista del buen salvaje. En esta perspectiva, el Trabajo Social, necesita abandonar el romanticismo político comunitario y el entusiasmo ciego por los movimientos sociales, es claro que hay potencia en estos movimientos y que seguir apostando por una ampliación y multiplicación de las libertades humanas será siempre una política disciplinaria. No obstante, en la apuesta emancipadora del Trabajo Social sesga el horizonte tanto reducir al otro a un diminutivo como reificarlo como un disidente siempre en resistencia.

Para pensar el sujeto sexo/género disidente, el Trabajo Social necesita aproximarse a sus procesos de luchas y conquistas, sacudirse sus formas normativas y disciplinantes, debe desmarcarse de las morales heteronormativas, de sus lógicas binarias del género, de sus marcos de

familia y estructura, de sus formas de pensar la sexualidad monogámica, la vinculación amorosa, el deseo confiscado.

Las diversidades no pueden ser exaltadas simplemente por ser un lugar clásico de discriminación o violencia, si algunos sujetos de las diversidades reproducen continuos de violencias, formas de discriminación, modos de explotación, el Trabajo Social no sólo exalta el reconocimiento de sus derechos sino también denuncia y señala estos continuos de violencia. Si el Trabajo Social se inscribe en el horizonte de defensa y promoción de los derechos humanos, su apuesta con los sujetos sexo/género disidentes requiere enmarcarse en este horizonte. La diversidad sexual y de género en sí misma no es un problema a resolver, en este sentido la perspectiva interseccional y decolonial permite situarnos en las dimensiones singulares de fenómenos y problemas específicos asociados a la vivencia de la diversidad y a las condiciones en las que un sujeto realiza su existencia, no cosificar y prejuizar ayuda a que la intervención no se constituya en otro modo de violencia; pero a veces así no intervienes, no pasa nada!

Referencias bibliográficas

- Bustamante, W. (2004). *Invisibles en Antioquia 1886-1936: una arqueología de los discursos sobre la homosexualidad*. Medellín: La Carreta.
- Bustamante, W. (2008). *Homofobia y agresiones verbales: la sanción por transgredir la masculinidad hegemónica en Colombia 1936-1980*. Medellín: publicado por el autor.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Correa, G. (2017). *Raros: historia cultural de la homosexualidad en Medellín, 1890-1980*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Correa, G. (2007). *Del rincón y la culpa al cuarto oscuro de las pasiones: formas de habitar la ciudad desde las sexualidades por fuera del orden regular*. Medellín: Universidad Nacional.
- Eribon, D. (2001). *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Anagrama.
- Eribon, D. (2004). *Una moral de lo minoritario*. Barcelona: Anagrama.

- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad. II El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1991). *Historia de la sexualidad. I La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- González, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. En *Ciências Sociais Hoje*.
- López, R. y Bedoya, P. (2014). *Existir, habitar y resistir: memoria histórica de las personas LGBTI en Medellín*. Medellín: Alcaldía de Medellín y Universidad Nacional.
- Magrovejo, N. (2008). Diversidad sexual, un concepto problemático. Perspectiva. *Trabajo Social*, (18).
- Tin, G. (2012). La invención de la cultura heterosexual. Teoría y ensayo y El pensamiento heterosexual.
- Valencia, S. Del Queer ak cuir: Ostranénie geopolítica y epistemología del sur g-local. En <http://paroledequeer.blogspot.com/2017/07/sayak-valencia-queer.html>
- Witting, M. (2006). *El pensamiento heterosexual*. Madrid: Egales.

Ética decolonial e intercultural: reflexiones desde la intervención profesional que realizan Trabajadores Sociales egresados de la Universidad del Quindío, con comunidades diversas

Ana María Gil Ríos¹

Resumen

Esta ponencia retoma los hallazgos preliminares de una investigación en curso con egresados de la Universidad del Quindío, quienes, desde sus experiencias profesionales con comunidades diversas, plantean una serie de debates y reflexiones a nivel ético-político, que sirven de insumo para vislumbrar desafíos a la praxis profesional y a la configuración de horizontes éticos interculturales y decoloniales en el Trabajo Social.

Palabras clave: Trabajo Social, intervención profesional, ética intercultural y decolonial.

Las reflexiones sobre los horizontes éticos interculturales y decoloniales del Trabajo Social presentadas en esta ponencia, se derivan de una experiencia investigativa actualmente en ejecución, titulada: “la intervención profesional que realizan Trabajadores Sociales egresados de la Universidad del Quindío, con comunidades diversas. Una mirada desde la perspectiva intercultural y decolonial”. Esta investigación forma parte de un trabajo en red con programas de Trabajo Social, pertenecientes a la Universidad de Antioquia, La Salle de Bogotá y Universidad de Caldas. A partir de este trabajo articulado, se han construido de manera colectiva, desde el año 2014, los lineamientos generales en asuntos de orden metodológico y teórico de una investigación macro, a la cual cada programa tributa desde sus intereses y especificidades.

En la Universidad del Quindío, la idea de investigación empieza a cristalizarse en el año 2015, luego de conformar un grupo de estudio

¹ Trabajadora Social. Magíster en Educación y Desarrollo Humano. Estudiante de Doctorado en Estudios de Familia. Docente Universidad del Quindío, Colombia. Correo electrónico: amgil@uniquindio.edu.co.

entre estudiantes y docentes del programa de Trabajo Social, denominado “interferencias”; desde allí, nos vinculamos a la red y se inició un proceso de participación en diferentes eventos de orden nacional, para discutir y problematizar las diversidades sociales en clave intercultural y decolonial, además, para afinar todos los asuntos referentes a la investigación con ejecución en el Quindío.

Para 2018, se consolida la propuesta de investigación, con énfasis en la reflexión sobre la intervención profesional. Lo anterior, teniendo en cuenta que los trabajadores sociales en su praxis profesional de forma permanente, abordan diversidades sociales expresadas en lo cultural, étnico, religioso, en el género, la generación, en la pluralidad de capacidades de los sujetos y en su nacionalidad y territorio.

Es por esto que desde la investigación se reconoce la relevancia que actualmente cobran las diversidades en el mundo de lo social, producto de las exigencias y luchas de grupos que históricamente han sido invisibilizados y buscan reivindicar sus derechos. Sin embargo, también se reconoce que, al ser considerada una cuestión de orden ontológica, su existencia y manifestación en la cotidianidad ha sido continua. Es por esto que asumir lo humano desde una perspectiva homogénea, resulta problemático y paradójicamente esta es la idea que se encuentra a la base de algunas intervenciones sociales.

Los procesos de colonización y occidentalización han tenido influencia en lo anterior, desde allí una visión unívoca de los sujetos y de lo social, se ha instaurado en los discursos y en las prácticas de profesionales que, sin ser muy conscientes de ello, desconocen la existencia de otras epistemes, configuradas por mujeres, campesinos, indígenas, grupos étnicos. El predominio de la racionalidad como forma válida de conocimiento, el individualismo y la competencia, han obstaculizado la construcción de interacciones sociales interculturales entre los sujetos y de éstos con el entorno, hoy prima la competencia, el consumo y el desarraigo de lo tradicional, de los saberes en acción, ancestrales, que están cargados de experiencia y de contexto. (Mosquera, 2005).

En Quindío (Dane, 2005) las diversidades sociales se evidencian en la presencia de 0.4% de comunidades indígenas (Embera Chami, Quichua, Yanacona, Pastos, Inga, Nasa, Embera Katio, Pijao) y 2.5% de comunidades que se autorreconocen como raizales, afrodescendientes, afrocolombianos, palenqueros, negros y mulatos. Así mismo, existe presencia de organizaciones campesinas, que trabajan por el rescate de la gastronomía con productos tradicionales y propios de la región. Asociaciones de mujeres y organizaciones

por la diversidad sexual y de género. Con respecto a la discapacidad, el porcentaje de personas con limitaciones permanentes es de 8.0%.

Al considerar esta información, referente a las diversidades en el Departamento, y reconociendo que los trabajadores sociales del Quindío, interactúan constantemente desde su praxis con sujetos, grupos, comunidades, organizaciones e instituciones donde es posible encontrar estas diversidades, se decide reflexionar y cuestionar la intervención desde una perspectiva diversa e intercultural. De allí que la pregunta de conocimiento en la que se fundamentó la presente investigación fuera: *¿Cómo son los procesos de intervención que realizan Trabajadores Sociales egresados de la Universidad del Quindío, con comunidades diversas?*

En coherencia, los objetivos se enmarcaron en el interés por indagar acerca de los abordajes epistemológicos, teórico-conceptuales, metodológicos y ético-políticos que sirven de base para la intervención profesional y las concepciones de diversidad que han construido los Trabajadores Sociales desde su experiencia.

Metodológicamente, esta investigación se enmarca en un enfoque cualitativo, comprensivo, en tanto el interés es ir más allá de la descripción de los hallazgos, para avanzar a ejercicios interpretativos. Además, tiene un anclaje con las teorías críticas, interculturales y decoloniales, en tanto el estudio asume una perspectiva emancipadora, a partir de la cual se aporte a la construcción de otras visiones de la realidad y de la intervención. En esta línea, se quiso pensar una metodología que contemplara la posibilidad de construir conocimiento colectivamente, con la participación de los actores que formaron parte de la investigación. Se trató de superar la postura del investigador experto, buscando consolidar una comunidad de aprendizaje en la que son tenidos en cuenta la diversidad de saberes y los pluralismos epistemológicos.

Desde esta perspectiva, se construye una propuesta metodológica de orden pedagógico, en la que todos conocemos, todos aprendemos, todos aportamos reflexiones para la reconfiguración de otros mundos posibles donde las relaciones en clave intercultural, permitan asumir una postura crítica frente a las propuestas de reconocimiento e igualdad que perpetúan la invisibilidad de saberes, discursos y prácticas. Desde aquí, se plantea la necesidad de aportar a la coexistencia social y las revisiones de las cuestiones de poder que históricamente han configurado una forma homogénea y válida de ser humano y vivir en sociedad.

Coherente con lo anterior, los principios metodológicos que orientan la investigación son: *la problematización, el sentipensar, la conversación y la escucha*. Esto, porque se quiere trascender la idea de un profesional consumidor de conocimientos de otras disciplinas, para apostarle a la construcción de conocimientos desde los saberes que emergen de la experiencia, desde la praxis profesional. Así mismo, interesa hacer una lectura desde otras epistemes, buscando no quedarnos con los mismos lentes para comprender la realidad y tener en cuenta otros paradigmas que nos hablen de lo propio, de lo local, como sucede con las discusiones hoy presentadas en el marco de las epistemologías del Sur, las cuales abren al debate las reflexiones propias de nuestros contextos, y cómo éstas aportan a la construcción de conocimiento socialmente relevante.

Con respecto al método, en línea con los aportes de la decolonialidad y la interculturalidad, se asume la espiral como herramienta para conocer, en tanto se considera que el camino no es lineal, ascensionista y permite la reflexividad a partir de cada uno de los ciclos, al poder ir y regresar sobre ellos.

Como bien se ha debatido desde la red inter-universidades, la espiral cobra importancia para diversas culturas, porque implica ciclos, nacimiento, finalización y re-nacimiento. Representa complejidad y posibilidad de continuar y profundizar sobre el asunto que nos interesa investigar.

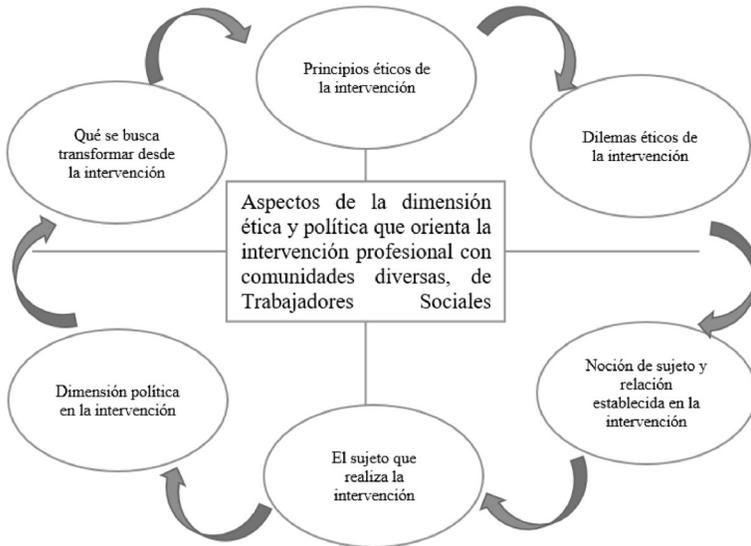
Las actividades que han dado inicio al recorrido de este camino en espiral son denominadas *encuentros reflexivos y círculos de palabra*. Éstos se han llevado a cabo con profesionales egresados de la Universidad² y con los colegas de la red de universidades de Colombia (Antioquia, Caldas, La Salle de Bogotá). Estos encuentros son formativos, reflexivos, vivenciales y han permitido avanzar en la comprensión de la intervención profesional con comunidades diversas.

2 Los profesionales que forman parte de la investigación, son Trabajadores Sociales que se desempeñan en diferentes instituciones públicas y privadas del departamento del Quindío. Sus áreas de desempeño son diversas (familia, salud, ambiente, organizaciones sociales) y ha sido posible reconocer que todos, desde su ejercicio profesional, con sujetos, grupos y comunidades, están en interacción constante con diversidades sociales, no sólo por la expresión de sus diferencias étnicas, de género, nacionalidad, entre otras; sino porque tienen razones, formas de ver y hacer diferentes a las propias (Salas, 2006). Es por esto, que, si bien algunas experiencias profesionales no estaban directamente relacionadas con poblaciones que históricamente han resistido a la invisibilización de sus derechos, siempre están en contacto con la diversidad como característica ontológica inherente a lo humano.

A continuación, algunos aspectos referidos a los hallazgos preliminares, acerca de la dimensión ético-política que orienta la intervención profesional de Trabajadores Sociales egresados de la Universidad del Quindío:

Ilustración 1

Dimensión ética y política de la intervención profesional



Fuente: elaboración propia.

Como se puede observar, las categorías de análisis que emergieron del proceso interpretativo están relacionadas con:

- *Principios y dilemas éticos en la intervención profesional*

Desde los encuentros conversacionales con los Trabajadores Sociales que forman parte de este proceso de investigación, fue posible encontrar que todos, de manera implícita, han definido una serie de *principios* que delimitan y dan orientación a su quehacer profesional. La escucha, el respeto y el reconocimiento de la otredad, resultaron ser aspectos transversales a las prácticas profesionales, independientemente del escenario en el que éstas se den. Al respecto, los siguientes relatos:

...Pues desde mi intervención, desde la parte ética yo siempre tengo en cuenta como el respeto de ese otro que está ahí, que es un ser humano que trae sentimientos, emociones, que no soy yo quien soy la salvadora de él, que soy la persona que le voy a ayudar y le voy a solucionar, lo tomo desde ahí, desde que eso es un aprendizaje mutuo y es el que yo pueda también ayudarlo y aportarle a ella, pero ella también a mi cómo me puede aportar; como el respeto, para mí... (Actor 6, comunicación personal, 10 de mayo de 2019).

...una fortaleza era justamente como el trabajador social era también una persona sensible, una persona que escuchaba, una persona que trabajaba, sabía trabajar los momentos a través de la escucha, el silencio, la conversación; pero eso yo creo que se dio justamente por la complejidad del escenario de intervención, o sea porque de un lado no solamente el dolor del cuerpo, no solamente la ferocidad del cáncer, lo desgarrador de las historias, sino que también estaba una serie de situaciones sociales, familiares, económicas, políticas que hacían aún más complejo eso... (Actor 7, comunicación personal, 26 de noviembre de 2018).

Como se observa, reconocer la complejidad de las situaciones por las que atraviesan las personas con las que el profesional interactúa en su intervención, sus dificultades, pero también sus recursos y los aprendizajes que generan en los profesionales, “implica un acto de valoración de ese otro y su diferencia, lo cual resulta clave para la construcción de la interculturalidad, ya que, a partir de la valoración mutua, se podrán trazar puentes reales de diálogo intercultural” (Guerrero, 2010).

Según Guerrero, esto “tiene una implicación política profunda, pues el negarles la valoración a las diferencias de los otros, pueden constituir formas muy perversas de dominación y exclusión” (Guerrero, 2010) y es precisamente esto, lo que el Trabajo Social debe evitar en su praxis profesional, reproducir estructuras de dominación y de poder, en tanto no es posible construir relaciones interculturales desde perspectivas hegemónicas.

En esta línea, el respeto por el otro, por su diferencia y el reconocimiento de la propia, hace posible la construcción de escenarios de convivencia, desde los cuales sea posible asumir lo diverso como potencia y no como amenaza. Es en este panorama, donde la escucha resulta relevante, “ya que motiva a la manifestación de la reciprocidad, al reconocer la importancia de lo que todos tienen para expresar, así sea en condiciones de marcadas diferencias y desacuerdos” (Gil, 2019). Por tanto, para la intervención profesional, como para la convivencia, la escucha resulta relevante. Esta implica ocupar el lugar del otro, establecer relaciones de paridad y transitar de una perspectiva del yo —individual—, hacia el colectivo —nosotros— (Lenkersdof, 2008).

Los principios éticos acá referidos por los profesionales, parecen orientarse desde una intención de responsabilidad por la acción y por el posible impacto que ésta puede tener en los grupos poblacionales con los que se interviene. Estos mismos principios, son puestos en tensión cuando se presentan *dilemas éticos* derivados de las dinámicas institucionales, en las que el Trabajador Social está inmerso:

Como usted sabe... nosotros en este momento nosotros estamos en una etapa donde usted tiene que ser competitivo y para usted ser competitivo usted tiene que demostrar resultados y si usted no demuestra los resultados, entonces simplemente su puesto está en riesgo, en el sitio por ejemplo en el que estuve el año pasado a usted lo miden por usuarios atendidos, entonces si usted no cumple con la cantidad de usuarios entonces usted no es tan buena y resulta de que eso es algo que no depende de uno, yo puedo yo puedo ser muy buena trabajadora social, yo puedo ser muy buena promotora de derechos pero la cantidad de usuarios no dependen de mí, y eso es algo que por ejemplo en las instituciones a veces no entienden... (Actor 11, comunicación personal, 22 de noviembre de 2018).

Es así como el profesional se encuentra en una permanente tensión con relación a su autonomía y posibilidad de decisión frente a aquello con lo que no está de acuerdo. Al respecto, Aquín, Custo y Torres (2012) proponen:

...El espacio que ocupan algunos Trabajadores Sociales en la red jerárquica los ubica en una situación de dependencia. Entonces, la profundización de este tipo de relaciones insta los lazos de subordinación y dificulta la posibilidad de desplegar la autonomía de los profesionales en su ejercicio profesional. En este sentido la construcción de autonomía en el campo profesional es siempre relativa, creada por las singularidades y las luchas colectivas de los Trabajadores Sociales en la construcción y conquista de la misma.

Ante esta situación de autonomía relativa, marcada por las dinámicas institucionales, el trabajador social analiza desde los criterios éticos que orientan su acción y motivan la toma de decisiones. En algunos casos a través de la mediación enfrenta y resuelve las tensiones presentadas. Por el contrario, cuando las iniciativas son gestadas desde intereses colectivos y no existen condicionamientos contractuales, la autonomía del profesional aumenta y a su vez la posibilidad de desplegar su quehacer de manera creativa y apasionada. Esta situación invita a considerar la posibilidad de fortalecer las organizaciones y agremiaciones profesionales, para debatir asuntos referentes a la praxis profesional y, a su vez, para establecer puntos de encuentro y relacionamiento entre intereses académicos, personales y políticos.

Por otro lado, uno de los asuntos que refirieron algunos profesionales como dilemáticos, tienen que ver con el desacuerdo frente a algunas prácticas culturales de los grupos étnicos con los cuales trabajan:

...Sí, lo que pasa es que yo ahí tuve como el corazón dividido entre mujeres y niños indígenas y hombres, si ves. Entonces yo los asumía a ellos como los, pues si, los líderes y las cabezas mayores con las que había que hablar, pero en realidad cada vez que yo iba y tenía la oportunidad de compartir con ellos yo veía, para mí las indígenas y los niños eran tan importantes, eran, yo los veía como seres muy vulnerables, muy vulnerables... estas muchachas no pueden opinar... (Actor 4, comunicación personal, 30 de noviembre de 2018).

Estas situaciones “explicitan problemáticas éticas provenientes de la multidiversidad cultural en torno a la universalidad de las conductas que rigen las comunidades, con esquemas valorativos y normativos distintos” (Salas, 2012). En este sentido, la conflictividad siempre estará presente, por las comprensiones que cada quien tiene de la vida y sus formas de habitar el mundo. De allí que la reflexión desde la ética intercultural, nos oriente a construir maneras de habitar en común, de convivir. Según Salas (2012), se trata de cuestionar “¿cómo logramos vivir humanamente en un mundo pluriétnico, donde se admiten valoraciones y perspectivas diversas? Mucho se ganaría si lográsemos precisar interculturalmente aquellos procesos que obstaculizan la comunicación y el encierro solipsista de los individuos y de las comunidades en sus eticidades”.

La discusión de lo ético en la intervención, permite abordar desde la reflexividad aquellos aspectos que no se comparten de las otras culturas y tomar distancia de ellos, se trata de reconocer a los otros en la diferencia, sin romantizar sus prácticas ni buscar encajarlos en el mito del buen salvaje (León, 2007).

- La noción de *sujeto* y las características de la *relación* establecida en la intervención profesional

Otro de los aspectos que ha sido posible encontrar en las conversaciones con los profesionales ha sido acerca de la noción que tienen del sujeto con el que realizan la intervención profesional y la relación que construyen en tal proceso.

Principalmente los sujetos de la intervención son asumidos por los profesionales como sujetos de derechos, con capacidades y conocimientos.

Éstos, a su vez, ofrecen desde sus relatos las pistas para direccionar la participación. Carballada (2005) propone, “los relatos que escuchamos en la intervención, portan claves para comprender, están cargados de historia y ofrecen pistas que nos permitan entender los lugares de vulnerabilidad y exclusión que ocupan los otros”.

Al respecto, algunos profesionales plantean:

...Bueno yo los asumo y cómo lo mencioné anteriormente ante todo como un enfoque de derechos y es que, y es que todos somos iguales y sin importar la orientación sexual, sin importar su etnia, sin importar su género su estrato social, sin importar absolutamente nada igualmente son personas y todos tenemos los mismos derechos y merecemos las mismas oportunidades (Actor 2, comunicación personal, 1 de noviembre 2018).

...Llamémoslo como usuario, generalmente el usuario le da la respuesta que uno necesita para trabajar, generalmente el usuario tiene toda la respuesta a lo que está sucediendo, lo que uno necesita es como irle abriendo a él y ellos mismo le dan, el mismo va diciendo todo... (Actor 5, comunicación personal, 15 de abril de 2019).

...Hay familias que decían, una mamá que me decía, es que el doctor me dijo, lléveselo pa' la casa pues él no va a lograr nunca caminar, va a estar ahí usted pues haga lo que pueda hacer, o sea nunca genero un, bueno mamá si hay dificultades pero usted lo puede llevar a terapia, usted lo puede lograr, usted puede esto; y le decían y vea yo ese día dije yo voy a sacar adelante a mi hijo y logré que caminara, logré que esto, en contra de todo lo que había dicho ese médico, entonces esas son cosas que yo considero como profesional que tiene que cambiar, esa visión, ese enfoque, ese ver a la población como con discapacidad, desde la lástima, desde el pesar, desde el déficit.. (Actor 6, comunicación personal, 10 de mayo de 2019).

Podría pensarse según los aportes de los Trabajadores Sociales, que existe una tendencia a trascender la visión del otro desde una perspectiva deficitaria, como carente y necesitado, hacia una mirada que rescata la potencia y el protagonismo de los sujetos en los asuntos que les conciernen.

Sin embargo, sería relevante seguir cuestionando si las nociones de sujeto que han construido los profesionales además de reconocer su protagonismo, incluyen el potencial de la diferencia y la diversidad como fuente de riqueza. Lo anterior, porque los impactos de la modernidad en los discursos colectivos inevitablemente han llevado a que asumamos un ideal de sujeto único, universal y homogéneo. Según Fornet (2003), citado por Salas (2006), es relevante “prevenir el uso monocultural y etnocéntrico de los

conceptos. Señalando que la interculturalidad no busca la incorporación del otro en lo propio (...) más bien la transformación de lo propio y de lo ajeno con base en la interacción y en la creación de un espacio común compartido, determinado por la con-vivencia”.

En esta línea, Walsh (2014) problematiza la interculturalidad funcional, que se reduce a una inclusión de las diversidades —desde una perspectiva homogenizante— en políticas y programas neoliberales —lo cual no implica protagonismo y visibilización— hacia una interculturalidad crítica, como proyecto que apunta “a la re-existencia y a la vida misma, hacia un imaginario ‘otro’ y una agencia ‘otra’ de con-vivencia, de vivir con y de sociedad”.

Desde esta perspectiva, en la investigación fue posible encontrar una comprensión funcional de la interculturalidad por parte de algunos entrevistados, en tanto se asumen las diversidades que históricamente han sido vulneradas, en un plano de igualdad de derechos, que pareciera desconocer las raíces de las diferencias, las luchas y reivindicaciones que han emprendido sujetos y comunidades invisibilizadas. Esto, conlleva a mantener “las causas que provocan situaciones de sometimiento y de no reconocimiento de alteridades y a centrarse en el folklore como principal expresión de lo diverso” (Pérez, 2011).

Una posible salida para tal situación, implicaría abrirse a la posibilidad de reconocer otras formas de pensar diferentes a las propias, y estar abierto a las resonancias que puedan generar en la vida. Esta compleja estrategia, sólo es posible si asumo al otro como un interlocutor válido y construyo relaciones de paridad.

En coherencia, las relaciones que se tejen en la intervención profesional, entre trabajadores sociales y población, son un aspecto para analizar, en tanto determina la posibilidad de sentar bases para el establecimiento de diálogos interculturales. Con respecto al tema, fue común encontrar que los profesionales hacen alusión a relaciones cercanas y de confianza, relaciones horizontales desde las cuales se promueve el trabajo colaborativo:

Yo digo que tiene que ser, pues en el caso de nosotros siempre ha sido una relación de cercanía, de confianza, de ética y que es lo que ha permitido que a partir de eso pues con el tiempo los grupos perduren y digamos que no haya llegado el momento como en que se disuelvan (Actor 1, comunicación personal, 15 de abril de 2019).

Establecer relaciones cercanas, no atemorizantes, en donde se privilegie el trabajo colaborativo, permite trascender el autoritarismo y verticalidad

propios a una propuesta pedagógica tradicional de la educación y motiva una actitud autónoma (Gil, 2019), que supere las brechas entre profesionales y “beneficiarios”. Los aportes de las pedagogías decoloniales en esta línea, son importantes para la intervención profesional, en tanto ponen en tensión el poder que tiene el saber científico sobre los saberes populares e invitan a una postura de reconocimiento en la conversación, ya que “las voces asimétricas, no pueden reconocerse” (Salas, 2006). Cabría preguntarse entonces, si se han reproducido históricamente diálogos asimétricos entre culturas, entre pueblos, que han llevado a la dominación de unas sobre otras.

- El sujeto que realiza la intervención profesional

Según los profesionales que han formado parte de este proceso investigativo, un asunto que tiene relación con el proyecto ético de la intervención profesional, está referido a la persona que lo lidera, en este caso, el Trabajador Social:

... Cuando una va encontrando procesos sí que de verdad lo toquen; y conozco amigos, pues trabajadores sociales que están como en la misma línea; no en la misma línea con los mismos procesos sino con temas que de verdad sienten que los apasiona, que pueden abandonarlos, que los moviliza (Actor 1, comunicación personal, 15 de abril de 2019).

Desde esta perspectiva, al profesional comprometerse y apasionarse por el trabajo, permite “demostrar (...) constantemente, su competencia, capacidad de amar, claridad política, coherencia entre lo que dice y lo que hace...” (Freire, 1997), lo cual a su vez lleva a la movilización y en este sentido a asumir con profunda responsabilidad los procesos que desarrollan, para incidir en el cambio.

Es en esta relación en la que lo ético pasa a considerarse político, en tanto no solo se queda en el plano de la preocupación por el otro y la forma en que le impactan mis acciones, sino que trasciende al lugar de la acción para la transformación. En esta línea podría plantearse que existen unos horizontes pragmáticos e interculturales de la ética acá referida, en tanto supera la mirada teórica y discursiva para transitar hacia la reflexividad, el cuestionamiento y su aplicabilidad en el plano de la vida cotidiana.

- *Dimensión política y transformación desde la intervención profesional*

El trabajo social debe construir un proyecto político cimentado en el aporte a la formación de sujetos críticos, reflexivos, autónomos, que se movilicen a participar en los asuntos que les conciernen, comprometidos de esta forma con la construcción de país. León (2001), citando a Castillejo (2000), reflexiona sobre la intervención como “motor de transformación de las relaciones de poder dentro de la intervención social, habilitando a las personas como sujetos y no como meros objetos del proceso”. Con respecto a este asunto emerge, reiteradamente, en los relatos de los profesionales, el interés de incidir desde la intervención al empoderamiento de los sujetos que forman parte de la misma:

... Yo digo que sí, que incluso también es un poco del propósito... es el tema de empoderamiento, es el tema de reconocimiento de la labor que se realiza, de divulgación, de no sé, de tejer relaciones, de asumirse como actores y con posibilidad de cambio frente al tema de alimentación o frente al tema de los custodios, por ejemplo y de las semillas (Actor 1, comunicación personal, 15 de abril de 2019).

La consolidación de un sujeto político implica reafirmar su compromiso con la garantía de sus derechos y a su vez motiva a la participación y a la construcción de intereses colectivos en horizontes de justicia social y dignidad humana, desde los cuales se supere la individualidad propia de los tiempos actuales, como se observa en el siguiente relato:

...Entonces el proceso de cambio realmente implica que el otro se reconozca como un individuo con derechos y se reconozca con todas las capacidades y potencialidades que pueda tener... (Actor 2, comunicación personal, 1 de noviembre de 2018).

De pronto en las mujeres sí porque ellas son mujeres para la acción pública ¿si me entiende? entonces ellas se toman ese papel de que venga conversamos y construimos qué es lo que queremos alrededor de esto, entonces si las mujeres están de este lado, qué política pública podemos hacer o cómo podemos complementar para nosotros, todos digamos, bueno acá estamos y seguimos nuestro proceder o no estamos de acuerdo con esto y vamos a mandar una carta diciendo que no estamos de acuerdo (Actor 5, comunicación personal, 15 de abril de 2019).

El reconocimiento de capacidades y de los derechos que se planteó anteriormente, se podrían considerar como el primer paso para construir una actitud reflexiva y tendiente a la acción. En este sentido, la intervención

profesional, enmarcada en el fortalecimiento de sujetos políticos, implica transitar hacia horizontes de transformación que, según los profesionales protagonistas de la investigación, son construidos desde la especificidad de la práctica, reconociendo la importancia de los espacios micro-sociales. Al respecto, Carballada (2005) propone que “lo microsocioal implica una mirada a lo local y una búsqueda de la singularidad del escenario, de acuerdo con sus propias características y su relación con lo macrosocioal”.

...Yo he entendido durante todo este tiempo que transformar realidades no es transformar el mundo entero, entonces a veces creemos que si no hacemos algo grande no hacemos nada y simplemente con transformar ese pedacito que él necesita, es transformar una realidad. Por ejemplo, que usted en las orientaciones logre que esa persona transforme su dinámica familiar de una manera caótica a una manera que por lo menos ellos puedan hablar, usted dice bueno lo logré... (Actor 5, comunicación personal, 15 de abril de 2019).

Bueno, (...) va ligado como a algo que hemos entendido como un tema de supervivencia y de supervivencia del ser humano y que eso está ligado con el tema de alimentación, con el tema de lo que consumimos y de lo que sembramos y con la posibilidad de no sé, de oponerse a unos patrones de consumo muy hegemónicos que nos han impuesto y que se replican en varias esferas de la sociedad. Entonces también va como en esa línea de asumir de que el cambio no necesariamente va a ser de los demás, el cambio puede partir de mí y que si yo cambio pues sencillamente, eso también se va ampliando, entonces si la mamá que es la que cocina se abre, digamos a otras posibilidades de alimentación pues sencillamente va a cambiar la alimentación de esa familia y seguramente pues sus hijos y sus nietos también van a contribuir y eso se ve reflejado pues en el tema de salud... (Entrevistado 1, comunicación personal, 15 de abril de 2019).

Como se puede observar, si bien, cada relato evidencia los intereses particulares de cada propuesta en las que se inserta el Trabajador Social, es posible considerar que tal transformación se encuentra enmarcada en horizontes de derechos humanos, justicia y dignidad, como principios y fines de la intervención profesional.

Resultaría importante abrir el debate con los profesionales acerca de la dimensión política desde una perspectiva decolonial, en la que también se considere desde la intervención profesional, el rescate y amplificación de voces que no han sido escuchadas porque no se enmarcan en los estándares de la modernidad. Al respecto, Vázquez y Barrera (2011) proponen: “la dimensión política y decolonial está en rescatar estas formas de habitar el mundo, estas memorias que han sido silenciadas o invisibilizadas bajo el

control y la representación de la experiencia de lo real de la modernidad eurocentrada”.

Consideraciones finales a partir de la experiencia

Teniendo en cuenta este proceso investigativo, los aportes que se consideran relevantes para el debate de la ética intercultural y decolonial en las Ciencias Sociales y particularmente en el Trabajo Social, son los siguientes:

La dimensión ética de la intervención profesional, se convierte en un fundamento clave para la formación de Trabajadores Sociales. Es por esto que requiere ser discutida e investigada, en tanto debe ir más allá de la revisión del código deontológico —que ofrece normas y valores para una buena práctica— y enfocarse en un análisis reflexivo, crítico y contextualizado del campo profesional, en el cual se ponen en juego tensiones y conflictos producto de las diferentes visiones de mundo propias a las diversidades sociales. De allí, más que enfocarnos en las prohibiciones y en las consecuencias que su incumplimiento traen para la vida laboral —lo cual tiende a inmovilizar y llenar de temor—, se hace necesario pensar una ética relacional y pragmática, que nos lleve a la acción y al diseño creativo de estrategias para convivir con las diferencias. Las pedagogías decoloniales en este sentido, cobran relevancia, en tanto permiten la reflexión y toma de conciencia sobre un sujeto localizado, conocedor de su contexto y raíces. Por consiguiente, en la formación académica de trabajadores sociales, resulta necesario considerar estrategias pedagógicas decoloniales que permitan vivir la diversidad como algo cercano, propio, buscando construir las bases para diálogos interculturales.

En cuanto a las bases éticas del Trabajo Social intercultural y decolonial, es necesario revisitar la discusión sobre el objeto de intervención profesional, particularmente su abordaje, desde una perspectiva interaccional, en horizontes de justicia social, dignidad y derechos humanos, invita al reconocimiento de la otredad y la diversidad, desde un diálogo simétrico en el cual todos sean asumidos como interlocutores válidos. Problematicar las interacciones sociales en clave intercultural y decolonial como objeto de intervención, contribuirá a considerar el diálogo y la escucha como imperativos éticos que tributen a la comprensión, al respeto y al habitar juntos el mismo espacio, así sea con ideas diferentes.

En coherencia con lo anterior, desde los aportes que ofrecen los procesos de intervención que realizan trabajadores sociales, en este caso en el departamento del Quindío, para la configuración de horizontes éticos decoloniales e interculturales se encuentran: el reconocimiento de la otredad (heterorreconocimiento) y el reconocimiento de sí mismo (autorreconocimiento) para comprender la diversidad como característica ontológica del ser humano y construir espacios para convivir, haciendo un manejo asertivo y discursivo de los conflictos y tensiones propios de las diferencias. De esta manera, posiblemente recuperar la escucha como capacidad de entender al otro desde su lugar y no desde los marcos de mi propia cultura, permitirá evitar una mirada deficitaria desde la cual sus prácticas y estilos siempre serán descalificados y juzgados. El desafío sería conseguir un reconocimiento mutuo, entre culturas, de las diversidades, para favorecer una reflexión crítica sobre las imposiciones hegemónicas al ser, hacer y conocer, e incidir así en su descolonización.

Referencias bibliográficas

- Aquín, N. Custo, E. y Torres, E. (2012). *El problema de la autonomía en el Trabajo Social*. Revista de Trabajo Social. Plaza Pública –FCH–UNCPBA. Año 5 N° 8, diciembre de 2012.
- Colombia. Departamento Administrativo Nacional de Estadística. Censo general 2005. Perfil Armenia, Quindío. Recuperado el 11 de julio de 2017: <http://www.dane.gov.co>.
- Carballeda, A.J. (2005). *La intervención en lo social: Exclusión e integración en los nuevos escenarios sociales*. Buenos Aires: Paidós.
- Freire, P. (1997). *Educación en la ciudad*. Ciudad de México, México: Siglo XXI Editores.
- Gil, A.M. (2019). Factores para la formación en investigación de Trabajo Social: aportes desde la sistematización del semillero intergeneracional. Universidad del Quindío, Colombia, *Eleuthera* (21), 126-151. Doi:10.17151/eleu, 2019.21.8
- Guerrero, A.P. (2010) *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.

- Lenkersdorf, C. (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México D.F, México: Plaza y Valdés Editores.
- León, D.R. (2007). Trabajo Social intercultural: Algunas reflexiones a propósito de la intervención con una comunidad indígena del Trapecio Amazónico Colombiano. *Palobra* (8), 200-220.
- Mosquera, R.C. (2005). Pluralismos epistemológicos: hacia la valorización teórica de los saberes de acción. Una reflexión desde la intervención social de la población afrocolombiana desplazada. *Palimpsestus* (5), 262-276.
- Pérez, A.A. (2011). De la diferencia como amenaza a la diversidad como potencia: Reflexiones en torno a la relación entre ciudadanía intercultural e intervención en lo social. *Eleuthera* (7), 264-261.
- Salas, A.R. (2006). *Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re)lecturas del pensamiento latinoamericano*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Walsh, C. (2014) *Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas desde el in-surgir, re-existir y re-vivir*. Tomado de: <https://redinterculturalidad.wordpress.com/2014/02/06/interculturalidad-critica-y-pedagogia-decolonial-catherine-walsh/>

Trabajo Social intercultural y migrantes venezolanos en la frontera

Luis Felipe Campos Zuluaga¹

Resumen

Colombia, por factibilidad geográfica, ha sido el país de mayor acogida de venezolanos durante los últimos años; sin embargo, el país acostumbrado a ser expulsor de migrantes por el conflicto interno debe ahora aprender a integrar a los nuevos vecinos. Esta ponencia se basa en la práctica académica realizada en Villa del Rosario y Maicao conociendo los retos y las potencialidades para tal integración.

Palabras clave: migrantes venezolanos, ONG, Trabajo Social, aporofobia.

Introducción

Los criterios de selección de Maicao y Villa del Rosario corresponden a principios de accesibilidad geográfica, costos, contactos y seguridad personal, por tal motivo los municipios de Puerto Santander, Arauca, Arauquita y los departamentos de Vichada, Guainía y Cesar fueron descartados para la pasantía. En Villa del Rosario se realizó la práctica con Casa Venezuela, sede de la Fundación Venezolanos en Cúcuta, ubicada en el corregimiento de La Parada, a 400 metros del puente internacional Simón Bolívar que comunica con el municipio venezolano de San Antonio del Táchira. Y en Maicao con la Fundación Tati y la Casa de Paz, que es sede de Caribe Afirmativo. Las docentes acompañantes fueron Maritza Jaimes y Laura Galvis de La UFPS, y Jaidith Vidal y Karen Almanza de UniGuajira y con la asesoría de la profesora Rubby Esperanza Gómez Hernández.

¹ Trabajador Social. Universidad de Antioquia, Colombia. Correo electrónico: felipe.campos@udea.edu.co

Breve historia contemporánea de Venezuela

Diversos autores atribuyen variados elementos históricos que configuran la situación actual de Venezuela; la revolución iraní de 1979 que disparó al alza los precios del petróleo con lo que el gobierno venezolano aumenta su capacidad de endeudamiento y la posterior caída de los precios del crudo que marcan el inicio de la crisis del vecino país, el 18 de febrero de 1983. La crisis comienza afectando a la sociedad de las altas esferas de poder, se inicia una época de crisis política que finaliza con el ascenso al poder de Hugo Chávez en 1999, y mientras el nuevo gobierno bolivariano subvenciona a las clases bajas, la migración comienza a hacerse evidente en las clases alta y media, acuciadas por la persecución política e incompatibilidades con el nuevo poder (Freitez, 2011).

Después del paro petrolero de PDVSA entre 2002 y 2003, se despiden masivamente a más de veinte mil trabajadores de la principal industria del país, algunos son acogidos en Colombia y promueven la creación de la agencia nacional de hidrocarburos por medio de su capital financiero e intelectual. La migración comienza a afectar la clase media cuando la inflación, resultado de la mala administración económica comienza a afectar a los hogares debido a las bajas en los precios internacionales del crudo donde el barril cotizado en alrededor de 100 USD en 2008, baja a 46 USD en 2014, año que Nicolás Maduro asume como presidente y donde estalla la crisis económica, política y social. Se proyecta que este año la inflación cierre en unos porcentajes absurdos de 8.000.000% por lo que a inicios iba en algo más de 2.000.000% (Salgado, 2017), y esta es la gota que derrama el vaso y pone a todas las clases sociales venezolanas en una situación complicada, lo que motiva la emigración masiva.

Debates éticos

La porosidad en la frontera permite la delincuencia, los cierres de frontera promueven el contrabando en los dos mil doscientos kilómetros de frontera, que presentan seis subregiones de frontera: Alta Guajira, Serranía del Perijá, Regiones del Catatumbo, Andina, Orinoquía y Amazonía, y el gobierno nacional reconoce que el cierre no va a solucionar nada por lo que adopta una postura de puertas abiertas, motivada también por los recursos que aporta la ONU para la *supuesta* atención a los migrantes. La politóloga y periodista

Ángela Carreño (2014) menciona que Colombia no asume responsabilidad con los migrantes, sólo decretos; no establece su protección de derechos y maneja una perspectiva inediatista, cortoplacista y transitoria. Y la buena voluntad no significa garantía de derechos. Según Eguren y Koechlin (2018), las trabas burocráticas no impiden la migración, solamente vuelven vulnerables a las personas.

Norte de Santander presenta altas tasas de desempleo y cultivo de coca en la región del Catatumbo, junto a la presencia de AUC y ELN. En Cúcuta además hay urabeños, clan del golfo, águilas negras, rastros y EPL. A esto se suma la falta de reconocimiento de muchos migrantes como PNPI personas con necesidad de protección internacional, NNA en estado de desescolarización, lo que los obliga a dedicarse a actividades laborales como la carga de equipaje, el contrabando de gasolina y alimentos, la prostitución o minería ilegal y el reclutamiento por parte de los grupos armados en la zona (SJR, 2017). Villa del Rosario recibe el 43% de las entradas terrestres totales desde Venezuela, en ciudades como Maicao y Villa del Rosario aumenta la actividad comercial por la venta de víveres, minutos, internet y el transporte nacional e internacional.

La Guajira presenta más de doscientas trochas informales en la frontera con Venezuela y sólo un paso oficial, la población retornada, wayuu binacional y migrante venezolana establecida en Maicao por lo general no cuenta con servicios básicos ni status migratorio regularizado, y se presenta hacinamiento en las unidades habitacionales. Los NNAJ se encuentran involucrados en microtráfico y trabajo informal, también han aumentado los hechos violentos y delictivos. En la zona es muy importante el factor climático puesto que dificulta la soberanía alimentaria debido a la aridez extrema y la escasez de agua, además el departamento de La Guajira presenta una crisis política que ha generado la discontinuidad de los procesos y la intervención del gobierno central, lo que dificulta el entendimiento de las necesidades y características locales al ser tomadas las decisiones en Bogotá (OCHA, 2018).

En las afueras de Maicao debido a la alta concentración de inmigrantes y las situaciones de habitabilidad en calle, funciona desde inicios de este año el centro de atención integral (CAI) que brinda servicios básicos temporales de alojamiento y alimentación, atención médica y apoyo psicosocial, con capacidad para atender a trescientas cincuenta personas. El CAI opera en asocio entre el gobierno nacional, ICBF, UNGRD, ACNUR, PMA, OPS, Cruz Roja, Consejo Noruego para Refugiados, Acción Contra el Hambre, Guajira

Naciente, Aldeas Infantiles y el Consejo Danés para los Refugiados (Tashana, 2019).

Hasta que las condiciones en Venezuela no permitan el retorno de los migrantes, el éxodo será permanente en Colombia, y los migrantes venezolanos irregulares están en riesgo de ser incorporados al conflicto colombiano por medio del reclutamiento forzado, o la trata de personas para explotación sexual en su mayoría, así mismo los menores se encuentran en riesgo por desescolarización y altos niveles de violencia intrafamiliar (Banco Mundial, 2018). Algunos migrantes son caminantes que recorren distancias enormes, de Villa del Rosario a Rumichaca en la frontera con Ecuador hay mil cuatrocientos treinta kilómetros de distancia, y en el camino a Bucaramanga se levanta el páramo de Berlín a una altura de dos mil novecientos metros sobre el nivel del mar, que los mochileros deben enfrentar, a veces las temperaturas llegan hasta los 0°C.

Los dilemas éticos de los profesionales que atienden esta situación se enfrentan al encontrarse con migrantes sin compromiso político de cambio en su país o aquéllos que son utilizados para expandir el pensamiento subsidiarista. La frustración frente al connacional y el ciudadano venezolano que abandonó todo lo que tenía en Venezuela para retornar o llegar con pocas o ninguna herramienta debido a la dificultad de acceso a un trabajo formal, seguridad social y servicios. La frustración de las personas por no poder acceder a un bienestar social y la frustración personal por la limitación en la ayuda a una crisis que se une a una problemática nacional de varias décadas de conflicto armado, donde las víctimas nacionales no han sido reparadas y la migración actual desborda la capacidad de respuesta.

Venezuela, al igual que Colombia, es un país de matices étnicos y subculturas marcadas por elementos afro, indígenas, mestizos y de inmigración árabe y europea durante el siglo pasado y el actual. La interculturalidad en tal sentido permite identificar lo cultural como una interacción de saberes que constituye seres en escenarios comunes, buscando en la población migrante venezolana alternativas humanizadoras que reconozcan la pluralidad, validez y necesidades de las historias y las vidas existentes. Reconociendo la interculturalidad como campo que produce verdades en lucha contra la hegemonía cultural y política, construyendo también nuevas concepciones de vida (Walsh, 2009).

La cuestión decolonial presenta un reto enorme, puesto que está muy presente en esta situación problemática; la gran mayoría de ONG y organizaciones internacionales que asisten a la población migrante, son de

países europeos, escandinavos y norteamericanos, replicando las estructuras coloniales de poder y dominación en este caso por medio de la asistencia humanitaria que ofrecen organizaciones de Estados Unidos, Alemania, Noruega, Dinamarca, entre otros, que conciben a las personas migrantes como carentes, necesitadas creando un círculo vicioso de necesidad, asistencialismo y dependencia.

Las ONG e instituciones que están en el corregimiento de La Parada (Villa del Rosario) y en Maicao, son guiadas por la ONU y en específico por su agencia ACNUR, manejando unos criterios y principios de acción que son cuestionables por la efectividad que producen en las personas atendidas, y la pasividad de muchas de estas instituciones que no cuestionan los procesos burocráticos que atentan contra la dignidad y la vida de los migrantes. Según Díaz y Cruz (2018) los caribeños siguen siendo sujetos postcoloniales, un ejemplo claro son los migrantes venezolanos que expresan su reconocimiento como descendientes esclavizados y su condición económica y social inferior a otros grupos sociales locales y extranjeros.

La migración lleva vínculos coloniales, en este caso neocoloniales de imaginarios prometidos por la industria donde el centro sigue dominando la periferia y la globalización promueve la libre circulación de mercancías y capitales, pero no de personas, presentándose ciudades como Lima, Quito, Medellín y Bogotá como promesas de empleo, calidad de vida y desarrollo, cuando en realidad la saturación de la mano de obra obliga a la población llegada, a circular en los escenarios de pobreza y miseria preexistentes en esas urbes. Migrar entonces es una decisión personal resultado de condiciones estructurales, muchas veces en medio de políticas de contención, disuasión y rechazo.

Los retos para la integración han sido varios debido a que Colombia no tenía plan de contingencia, los aprendizajes se dan en la marcha, y las políticas han sido flexibles para garantizar el status humanitario a los migrantes, regularizar su status es lo ideal, pero hay dificultad en la obtención de visas y pasaportes dentro de Venezuela, y en el afán por salir del país algunos que tienen pasaporte no los sellan lo que les dificulta el acceso a salud o educación, por ejemplo, los menores con status irregular sólo van como asistentes a las instituciones, no se les dan boletines ni certificados, y los mayores no pueden acceder a un trabajo digno. Ha habido poca capacidad de sinergia entre los actores que atienden la situación, creando medidas paliativas múltiples pero desarticuladas, además la ausencia de ingenio en las soluciones por enfrascarse en el problema.

Las dificultades también han resultado en crisis locales por el abaratamiento de la mano de obra, el desempleo que promueve la delincuencia y la prostitución, aumentando los casos de infecciones o enfermedades de transmisión sexual y la desconfianza hacia el migrante. Los programas asistencialistas de las organizaciones internacionales no le permiten a los migrantes visionar otras formas de vida, eso minimiza la inseguridad, pero empobrecen aún más a la población y los acostumbran al asistencialismo. También se evidencia el caso de la desintegración familiar por motivos de infidelidad, lo que aumenta el discurso xenofóbico y la estigmatización contra el migrante.

Aportes sociales

La fundación Venezolanos en Cúcuta es una organización promotora de proyectos sociales de ayuda humanitaria, que contribuye a la inclusión de los venezolanos migrantes en Colombia. Nace como una iniciativa de Eduardo Espinel dueño del restaurante Don Cachapa en la ciudad de Cúcuta, quien denuncia la alianza macabra que existe entre la iglesia, la cancillería y las ONG presentes en la zona, que condenan a la población a la miseria por la política asistencial que han mantenido a lo largo de la crisis. Funvecuc aboga por la organización social y el establecimiento de políticas productivas para la creación de independencia económica y bienestar de los migrantes asentados en La Parada, además que se compone de venezolanos ayudando a otros venezolanos, lo que le da mayor lazo y confianza a la población migrante, y un entendimiento completo de las situaciones vividas; el hermano del director de Funvecuc murió en Trinidad y Tobago al no ser atendido por no tener los papeles en regla.

En Casa Venezuela se ofrecen servicios de alimentación, orientación al caminante, asesoría en regularización fronteriza, asistencia médica y espacios amigables para la niñez. Las necesidades de la fundación consisten en donativos alimenticios, equipos industriales de cocina y la gestión de incentivos para los voluntarios quienes también presentan necesidades económicas al ser migrantes.

La Fundación Tati opera en Maicao hace tres años, por iniciativa de Susana Tehfe, mujer colombiana de la tercera generación, migrante libanesa, después de que fallece su hija a raíz de un cáncer cerebral. Actualmente la Fundación Tati tiene tres líneas de acción: asesoría en las rutas de atención,

red de género con mujeres afro, wayuu, musulmanas y venezolanas y apoyo a menores en situación de discapacidad. Los retos de la Fundación Tati, al igual que las otras organizaciones locales de la zona, consisten en que al estar por fuera del círculo político regional y local quedan invisibilizadas para la financiación y acompañamiento de procesos. Además, la desarticulación e invisibilización desde las organizaciones internacionales de la zona.

Caribe Afirmativo nace el 30 de septiembre de 1999, a raíz del asesinato de una persona con sexualidad diversa en Cartagena, como una corporación defensora de los derechos humanos de personas LGBTI, para construir una cultura de respeto de las diversidades sexuales e identidades de género, y la exigibilidad de la plena ciudadanía en el estado social de derecho. Las Casas de Paz es un proyecto de Caribe que se origina por la necesidad de llegar a territorios afectados históricamente por la violencia del conflicto armado, atendiendo a la población LGBTI afectada por tal situación, y en contextos donde el machismo, el patriarcado y la homofobia han estado establecidos culturalmente. En la actualidad las Casas de Paz se ubican en cuatro municipios del Caribe Colombiano: Maicao, La Guajira, Ciénaga-Magdalena, Soledad-Atlántico y Carmen de Bolívar-Bolívar.

Los programas ofrecidos en Casa de Paz de Maicao se brindan tanto a población local como migrante, independientemente del status migratorio; la escuela de liderazgo e incidencia política, asesoría psicológica y jurídica, promoción y prevención y actividades significativas para la población, ya que Caribe es líder en la organización de la celebración del día del orgullo LGBTI en el municipio, lo que ha permitido la visibilidad de la población diversa y transformar las visiones que los habitantes del municipio tenían al respecto, pues la condición sexual diversa se entendía como una enfermedad. La relación con el gobierno local ha sido conflictiva debido al contexto histórico y cultural que ha estado marcado por el patriarcado, la homofobia, el machismo y las prácticas politiqueras clientelistas.

Proyecciones éticas

Se identifican como potencialidades para la integración de los migrantes. Primero que todo, la condición histórica y política al ser países que resultaron de un mismo proceso liberador, con costumbres comunes y, en específico, la sociedad de frontera que ha nacido desde sus asimetrías. Se expresa también que las potencialidades van muy ligadas a las personalidades de

cada migrante, puesto que son personas muy perseverantes quienes pueden contribuir positivamente a la economía nacional con su gastronomía, su cultura, conocimientos en áreas como la belleza, la salud y la mecánica:

Hay una realidad, debe reestructurarse la situación actual, si no hay potencialidades deben ser creadas, ellos van a estar aquí porque no se van a dejar morir, no podemos sacarlos por la posición ética y por la porosidad de la frontera, con más de 300 pasos ilegales. La integración es la única solución. Ellos tienen alta peluquería, ebanistas, diseñadores de moda, mecánicos que evitan la ida a Santa Marta o a Valledupar (Almanza, 2019).

Durante la formación académica solamente un profesional expresó haber tenido relación temática con el fenómeno por medio de una electiva de “desplazamiento y migración”, otros enuncian haber tenido un aprendizaje empírico desde las pasantías, debido a que no existía la necesidad en el momento y no se abordaba la situación pese a encontrarse en zonas históricas de frontera, y se evidencia como una falencia a nivel nacional.

Con base en los principios de la acción social brindada por la ayuda humanitaria de organismos internacionales a la población migrante, quedan muchos vacíos en torno al deber ser de éstos mismos; la universalidad muchas veces es restringida en torno a la cuestión de ciudadanía o status migratorio, la disponibilidad de acceso, recursos humanos, financieros, técnicos y logísticos muchas veces no es ofertado, se evidencia discriminación en la atención de muchas agencias internacionales y nacionales debido a estigmatizaciones y condiciones personales de sus funcionarios. Muchos programas no favorecen la cohesión social.

La prevención comunitaria es casi imposible en este caso debido a que no se pueden actuar sobre las causas estructurales del problema al ser de dimensiones internacionales. El asistencialismo de muchas agencias dificulta la promoción de la autonomía personal, así como la respuesta del Estado en temas de regularización migratoria. Al ser un problema masivo no hay realmente una atención personalizada que garantice la adecuación de servicios, la continuidad, el respeto y la dignidad a la población atendida. Hay proximidad en los servicios y solidaridad en la gran mayoría de los casos. La participación y la cooperación es una necesidad prioritaria entre todos los actores, es una tarea que de ser lograda repercutirá en el mejoramiento integral de las condiciones del fenómeno en todos los niveles.

Según Pelegri (2014), para la integración de las personas en condición de vulnerabilidad, existen seis sistemas básicos de protección social: salud,

educación, ingresos, vivienda digna, empleo y servicios sociales no son sistemas eficientes y muchas veces ni siquiera existentes para la protección social de los migrantes venezolanos, lo que dificulta su integración y aumenta su vulnerabilidad. Las ONG que brindan servicios sociales de ayuda humanitaria según el Banco Mundial (2018) a julio de 2018 habían recolectado ochenta y cuatro millones de dólares para la atención a población migrante, de los cuales sólo cuatro millones han sido ejecutados: el CICR, CNR, OMS, OIM, SJR, ACNUR, SAVE THE CHILDREN, UNICEF, PMA, FAO, WORLD VISION, HIAS, USAID, Mercy Corps, Terre des hommes, Oxfam, Fundación Halu, Pastoral Social, CARITAS, Diócesis de Cúcuta, Iglesia Menonita de EEUU, Aldeas infantiles SOS, War Child, ACDI VOCA, Samaritan purse, Americares, Humanity inclusion, consejo danés de refugiados, entre otros.

Es evidente la falta de articulación, la tensión y la poca empatía entre los diversos actores sociales, teniendo como consecuencia un desorden y aislamiento en los procesos de atención no sólo a población migrante sino a la sociedad de acogida y es algo que se evidencia en la crisis social, política y económica del municipio de Maicao, la cual es mucho más latente y dramática que la situación vivida en Villa del Rosario, también se debe tener en cuenta que en La Parada la seguridad ciudadana está regulada por los grupos armados que controlan las dinámicas locales.

Se identifica la dependencia institucional de la población migrante debido a los altos niveles de inseguridad alimentaria; la “triple entente” conformada por el gobierno nacional representado por cancillería y migración, el ente religioso liderado por la diócesis de Cúcuta en Villa del Rosario y la administración municipal en Maicao, y las organizaciones de ayuda humanitaria encabezadas por la ONU y sus agencias como ACNUR, UNICEF y PMA, que usan la situación de la población migrante como excusa para coaptar financiación y atender a los sujetos con soluciones inmediatas, asistencialistas, sin preocuparse por su real inserción laboral, social, legal y cultural que permita mejorar sus condiciones integrales de vida.

El reconocimiento de los migrantes venezolanos como personas con un diferente modo de relacionamiento social basado en una historia cultural, política y económica debe ser clave para entender sus necesidades y la promoción de sus derechos, a fin de disminuir la estigmatización y los estereotipos negativos que sobre ellos recaen. Además, poder crear formas alternativas de relacionamiento que nazcan desde el sentir y el desear de los panas hermanos y no desde los formalismos y procesos burocráticos económicos de las agencias de control occidental de la miseria.

En Maicao las ONG contratan los servicios sociales con organizaciones adscritas a la alcaldía y ellos ponen su personal, no se entra por competencias sino por amistad, las condiciones sociales de la población históricamente han sido de necesidades básicas insatisfechas y Almanza (2019) habla del inmigrante, el que no tiene poder adquisitivo y el venezolano, el migrante con pasaporte y poder adquisitivo. Según esta docente “el inmigrante es el bárbaro de la era contemporánea”, y en el municipio de Maicao se han creado procesos de racialización y sexualización, donde el inmigrante es el culpable de todo. Menciona también que la migración es un fenómeno mundial que se origina debido a la concentración del poder en ciertos países y la explotación de otros; “lo harías tú, lo haría yo, lo haría cualquier persona, si tú no tuvieras comida lo harías”, los migrantes <<Nos vienen a quitar lo que nunca hemos tenido>>.

Síntesis

Al inicio se creía que era una posición personal la idea respecto a la ineffectividad y burocratización de los procesos manejados por las organizaciones internacionales, y se comparte la posición con muchos profesionales en torno al hermetismo de estas agencias y los procesos asistencialistas que crean dependencia en los migrantes y les limitan las posibilidades y visiones de una vida digna por sus propios medios, además estas agencias y algunos gobiernos locales esperan en retribución por las migajas que les ofrecen a los migrantes una actitud de servilismo y sumisión, lo cual es absurdo y atenta contra la dignidad y autonomía de estas personas. Son cuestionables las actividades basadas en la caridad, puesto que las acciones de tinte religioso históricamente han mostrado tener dobles intenciones en defensa del poder hegemónico establecido.

El trato negligente y despectivo hacia el migrante están presentes en las actitudes de organizaciones internacionales, nacionales, poblaciones locales e incluso entre la misma población venezolana donde el referente de “chavista arrepentido pero culpable de la situación” marca el discurso diferencial entre el migrante y el venezolano que definía Almanza, y no se trata aquí de xenofobia, sino de aporofobia puesto que el migrante con poder económico es acogido, el escozor y la incomodidad se genera cuando la persona no tiene los medios para subsistir por su cuenta, el migrante con dólares no molesta, lo fastidioso es tener que atender al pobre.

Referencias bibliográficas

- ACNUR (2018). Proyecto de caracterización de población proveniente de Venezuela en Colombia. ONU.
- Banco Mundial (2018). Migración desde Venezuela a Colombia: impactos y estrategia de respuesta en el corto y mediano plazo. BIRF. Washington.
- Carreño, Á. (2014). Refugiados colombianos en Venezuela: quince años en búsqueda de protección. *Memorias*, 24, septiembre-diciembre.
- Freitez, A. (2011). La emigración desde Venezuela durante la última década. *Temas de Coyuntura*, 63, pp.11-38.
- Migración Colombia (2018). Colombia y Venezuela, más que 2200 kilómetros de frontera. Especial 3 años. Migración Colombia.
- Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad (2013). Catálogo de Referencia de Servicios Sociales. Informes, estudios e investigación. Madrid.
- Pelegri, X. (2014). Trabajo Social y servicios sociales: una complementariedad diferenciada. Notas para el cambio de época. Acciones e investigaciones sociales. Universidad de Lleida.
- Raya, E. (2005). Introducción a servicios sociales. Conceptos básicos. Asignatura de servicios sociales.
- Rincón, N. (2018). Departamento Norte de Santander: efectos económicos y sociales derivados de la crisis binacional con Venezuela (Tesis de economía). Fundación Universidad de América, Bogotá.
- OCHA (2018). Colombia - Informe MIRA Municipio de Maicao: Comunidades de Manaure, Limoncito, barrio Villa Inés. Maicao.
- Quijano, A. (2003). "Colonialidad del poder. Eurocentrismo y América Latina". En Lander, E. (Comp.). *La colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-246.
- Salgado, F. (2017). La migración venezolana en Santiago de Chile: entre la inseguridad laboral y la discriminación. *RIEM*, 8(1), 81-117.

SJR. (2017). Informe de contexto frontera colombo-venezolana.

Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y educación intercultural. Recuperado de: http://www.uchile.cl/documentos/interculturalidad-critica-y-educacion-intercultural_110597_0_2405.pdf

Comer como acto político: Pan Rebelde, una experiencia decolonial

Alejandra Cano Gutiérrez
Laura Valentina Gómez López
Ylahiah Ospina Kaissal
María Paulina Vásquez Rivera¹
Rubén Darío Pardo Santamaría²

Resumen

Pan Rebelde es un ejercicio local que en el Quindío promueve la reflexión crítica sobre la alimentación, el conocimiento y defensa del territorio, el uso culinario y medicinal de sus frutos tradicionales, la relación directa con los mercados campesinos, la producción de alimentos, la modificación de hábitos de consumo y el fortalecimiento de la identidad regional, por lo cual podemos considerarlo como ejercicio decolonial.

Palabras clave: alimentación, decolonialidad, resistencia, re-existencia y ética.

Sobre problemáticas asociadas a la alimentación

Asistimos a un momento en el que se produce la mayor cantidad de alimentos registrada en la historia de la humanidad, es creciente la persistencia de fenómenos que afectan negativamente la salud alimentaria. Dicha situación emerge ante las violaciones al Derecho Humano a la Alimentación y Nutrición Adecuada (DHANA), las cuales pueden presentarse en cualquiera de las fases del proceso de alimentación y nutrición (producción, intercambio, transformación, consumo, aprovechamiento). Identificamos entonces tres categorías fundamentales del problema: subalimentación, hambre oculta o

1 Grupo de Investigación en Noviolencia, Paz y Desarrollo Humano. Semillero de investigación: resistencia alimentaria. Estudiantes de la Universidad del Quindío, programa de Trabajo Social. Correos electrónicos: acanog@uqvirtual.edu.co lvgomezl@uqvirtual.edu.co, yospinak@uqvirtual.edu.co mpvasquezz@uqvirtual.edu.co

2 Profesor Rubén Darío Pardo Santamaría. Correo electrónico: rdpardo@uniquindio.edu.co

deficiencia de micronutrientes y malnutrición. Entre éstas, encontramos que los principales factores que afectan la alimentación son la subalimentación y la obesidad, es decir, la malnutrición. Ésta es entendida como una condición fisiológica anormal causada por un consumo insuficiente, desequilibrado o excesivo de los nutrientes que aportan energía alimentaria y que son esenciales para el crecimiento y el desarrollo físico y cognitivo (FAO, 2014).

En la Cumbre Mundial sobre la Alimentación, llevada a cabo en Roma en 1966, se propone la meta de reducir a la mitad, para el año 2015, el número de personas que padecen desnutrición crónica en el planeta. Evidentemente, esto está lejos de cumplirse dado que, no obstante, los plazos han llegado a su término, la problemática sigue creciendo. En el último censo de la FAO, la prevalencia de subalimentación en el mundo es de 794,6 millones de personas (FAO, 2015).

Si nos remitimos a la situación colombiana, encontramos que según cifras publicadas en la ENSI (Encuesta Nacional de Situación Nutricional) de 2015, un 54,2% de los hogares se encuentra en inseguridad alimentaria, es decir, que más de la mitad de los hogares colombianos tienen dificultades para acceder a alimentos suficientes en cantidad y calidad. Sabemos que este problema no depende exclusivamente de la disponibilidad de recursos económicos, también influyen factores de “perturbación” cultural que bien podríamos asociar a lo que Ramírez (2018) llama “colonización del gusto”. En este sentido, González (2012) menciona que los procesos colonizadores intervinieron no sólo en los ámbitos de lo político, económico y lingüístico, sino también en contextos culinarios relacionados con el desplazamiento, por parte de los europeos, de los gustos, sabores, prácticas y productos alimenticios nativos, lo que se relaciona con la pérdida progresiva de la seguridad y soberanía alimentaria.

Dada la precariedad institucional para la atención de problemas asociados a la desnutrición o malnutrición, urge la emergencia de iniciativas de base orientadas a que la población misma se asuma como sujeto transformador de la realidad en favor de su mejor alimentación y salubridad. Así, resulta pertinente que el Trabajo Social promueva y acompañe este tipo de procesos, incentivando la creación de espacios de encuentro, el intercambio de experiencias y conocimientos, la relación armónica con el territorio y el adecuado uso de los recursos que éste ofrece. En el departamento del Quindío, iniciativas como el Mercado Agroecológico, la Red de Familias Quindianas Custodias de Semillas y Pan Rebelde, representan ejemplos de acción colectiva en esta dirección. A continuación presentamos la iniciativa de

Pan Rebelde, un proceso modesto y autogestionado que desde la reflexión, el discurso, el gusto, la estética y la acción, aporta a sus integrantes, insumos concretos para asumir la alimentación como un acto de coherencia política en sentido amplio.

Pan Rebelde, una propuesta decolonial

Generalidades de Pan Rebelde

Pan Rebelde es, ante todo, un ejercicio de resistencia y reexistencia a las estrategias de empresas nacionales y multinacionales del renglón alimentario para imponer hábitos de consumo que nos alejan cada vez más de nuestra identidad cultural y de nuestra conexión con el territorio. Se trata de la realización cada dos meses de encuentros en los que las y los participantes comparten elaboraciones gastronómicas basadas en productos tradicionales de la región como el bore, la mafafa, la pringamoza, la quinua, el amaranto, el maíz, las diversas variedades de yuca, plátano y frijol, la cidra y el chachafruto, entre otros.

Las nueve personas que participaron en el primer encuentro en diciembre de 2014, se han convertido en un grupo consistente que supera los cincuenta amantes del comer lo nuestro. Se pretende posicionar cada vez más la inclusión de productos de nuestra región en la dieta cotidiana de las familias quindianas y conceder el justo valor a los productos de esta tierra generosa en la que, lamentablemente, se registran fenómenos de malnutrición, desnutrición e incluso de hambre. Puro y duro por razones asociadas a la desigual distribución de la riqueza, pero también a distorsiones culturales que hacen que despreciemos productos tradicionales de gran importancia nutricional o que prefiramos el agua con saborizantes químicos que nos vende el supermercado, a las naranjas o las guayabas.

Objetivos

— Contribuir al mejoramiento de la salud y la nutrición de las familias participantes, a través de la transformación culinaria de productos tradicionales de la región, varios de los cuales se encuentran en vía de extinción.

— Aportar al fortalecimiento de la identidad regional mediante el rescate e innovación de recetas con semillas y frutos criollos y nativos.

— Afianzar el sentido de pertenencia y conocimiento del territorio, a través de la dinámica itinerante de los encuentros culinarios por los distintos municipios del departamento del Quindío.

— Incentivar la práctica de valores favorables a la convivencia, la solidaridad, la conciencia crítica, la defensa de la vida y la valoración de la diversidad.

Dinámica de Pan Rebelde

La invitación para participar en los encuentros de Pan Rebelde, se hace mediante correo electrónico enviado a las personas registradas en la base de contactos creada para tal fin. En el mensaje se recuerda llevar el correspondiente menaje que en ningún modo deberá ser desechable. Cada persona, familia o pequeño grupo de amigos participante, coloca su o sus preparaciones en una mesa del sitio que hospede el encuentro. Se inicia con el saludo de bienvenida de la familia anfitriona y la presentación breve de los asistentes, en la que se anuncian los platos que se han traído. Cada uno de éstos se identifica con el nombre correspondiente para tener la visión completa del conjunto de preparaciones.

Posteriormente se explica y graba en audio cada receta con el propósito de traducir esta información en recetarios difundidos electrónicamente. Cada persona procede a servirse, teniendo presente que debemos dar la posibilidad a todos los participantes de probar la totalidad de preparaciones compartidas. Seguidamente, se trata durante unos veinte minutos un tema de interés común, generalmente asociado al aumento de las condiciones de autonomía y al mejoramiento de la calidad de vida: salud, nutrición, consumo, etc. Al final del encuentro se define el sitio y la fecha de la siguiente reunión.

Pan Rebelde como ejercicio de resistencia y re-existencia

Edgardo Lander señala que con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino, simultáneamente, la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del

imaginario (Vidal, 2018), es decir, de la identidad. Parte fundamental de ésta tiene que ver con los alimentos, el cómo se producen, su preparación y consumo, con el conocimiento acumulado al respecto y con la relación con el territorio.

Para los pueblos indígenas, la resistencia es comprendida como “un ejercicio de autonomía, proceso organizativo de defensa y de lucha, y capacidad colectiva de respuesta noviolenta a la agresión de diversas violencias” (Delgado, 2006). Dichas agresiones se refieren a aquellas determinadas en el contexto del modelo económico neoliberal que atenta contra la identidad, la autonomía, el territorio, su sostenimiento y demás aspectos que caracterizan la existencia de los pueblos.

Con Randle (1998), consideramos la resistencia civil como un conjunto de métodos de lucha política colectiva que no hace uso sistemático de la violencia y que está dirigida contra poderes que se perciban como abusivos. La resistencia civil puede ponerse en práctica contra el Estado, fuerzas político-militares contra o paraestatales, fuerzas de ocupación extranjera o incluso en las *confrontaciones entre grupos de interés dentro de una misma sociedad*. Lo que en realidad está en juego es el grado de control que tengan los ciudadanos sobre su propia vida, así entonces, se considera lícito hablar de resistencia civil también para referirse a las luchas noviolentas contra poderes no estatales (Pardo y otros, 2017). De este modo consideramos que la resistencia de Pan Rebelde se puede incluir dentro de la categoría de resistencia civil, dado que se ejerce contra estrategias de control impuestas desde grandes empresas y corporaciones con la complicidad de los Estados.

Como un momento posterior y/o concomitante de la resistencia, a la que adjudicamos un propósito fundamental de contención, la re-existencia hace posible la construcción de caminos nuevos de decolonización del estar, hacer, pensar, saber y existir. Convoca a la acción colectiva para transformar la realidad crítica, para visibilizar iniciativas sociales, para avanzar en caminos de autonomía y de mayor control de nuestras propias vidas. El propósito de re-existir es “descentrar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades de las culturas las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y re-inventarla para permanecer transformándose” (Alban, 2009).

Pan Rebelde resiste y re-existe, en su área de influencia, a fenómenos de violencia cultural y estructural (Galtung, 1998) del sistema económico en el tema de alimentación, mediante modos concretos como: promover el consumo consciente de productos para la alimentación familiar; establecer

y fortalecer vínculos con mercados campesinos; incentivar la producción familiar de alimentos; promover el conocimiento y uso adecuado de frutos tradicionales de la región y participar en acciones de defensa del territorio. Desde sus posibilidades y en el nivel local, realiza lo que Boserup y Mack (2001) llaman “Actividades de negación o frustración de los fines del adversario”, en la medida en que las familias participantes han modificado patrones de comportamiento y consumo, contrarios a los que ha querido imponer la gran industria de alimentos.

Éticas otras

Pan Rebelde es un ejercicio contracorriente con apuestas éticas que consideramos relevantes para la construcción, desde lo local, de lo que Zibechi llama “sociedades otras”. Estas posturas éticas están expresadas en principios construidos colectivamente con las familias que participan en el proceso, los que consideramos, están sintonizados con los sentidos profundos de la interculturalidad, la decolonialidad y el buen vivir:

Custodia de la vida. “Nutrimos mejor a nuestras familias aprendiendo el uso culinario de frutos tradicionales de la región y desaprendiendo el consumo de productos procesados dañinos como los enlatados, las harinas refinadas, el azúcar y las grasas saturadas. Cuidamos y defendemos el territorio y el medio ambiente”.

Los encuentros de Pan Rebelde son itinerantes, se realizan cada vez en distintos municipios del departamento del Quindío. Esto facilita la participación de personas locales y un mayor conocimiento del territorio por parte de los asistentes, lo que permite avanzar en la conexión con él mismo y hacer conciencia de las amenazas que sobre éste se ciernen, especialmente desde intereses extractivistas. Nadie defiende lo que no conoce. De igual modo, Pan Rebelde representa un aporte a la consolidación del Paisaje Cultural Cafetero, entendido como la oportunidad de construir colectivamente el territorio que queremos.

Diversidad. “Creemos que es más lo que nos une que lo que nos separa. La diversidad nos enriquece y complementa, nos ayuda a crecer integralmente y nos hace mejores seres humanos”.

En un momento en el que espacios tradicionales de encuentro como las asambleas de juntas de acción comunal o las reuniones sindicales están

desgastadas en cuanto a su capacidad de convocatoria, es crucial inventarnos otras alternativas que faciliten dinámicas de trabajo colectivo y nos permitan precisamente constatar que son muchas más las cosas que nos unen que las que nos dividen, condición de importancia estratégica en una sociedad que, como la colombiana, se polariza fácil y apasionadamente.

Pan Rebelde representa un espacio de encuentro caracterizado por su horizontalidad. Es llevado a cabo por un grupo abiertamente heterogéneo que en la interacción desprevenida y casual alrededor de la comida, ha tejido fuertes relaciones afectivas. Así, es frecuentado por personas de distintos estratos sociales, por religiosos practicantes y ateos, por académicos y personas cuya educación formal no superó la básica primaria, por simpatizantes de corrientes políticas de izquierda y derecha, por jóvenes y menos jóvenes, por extranjeros y nacionales. Todas y todos aportan sus preparaciones y degustan los platos multicolores de variadas consistencias y siempre sorprendentes sabores. De este modo, Pan Rebelde se configura también como un espacio para el aprendizaje y práctica de valores favorables a la convivencia y el respeto por la diferencia.

Compartir. “Compartimos nuestras preparaciones culinarias y las correspondientes recetas. Este conocimiento lo hacemos extensivo también a nuestras familias, amigos y vecinos. Compartimos también nuestros afectos, visiones del mundo y experiencias de vida”.

Al individualismo característico del sistema capitalista, Pan Rebelde contrapone el compartir, el dar desde las posibilidades de cada uno. Más allá de las elaboraciones culinarias, se comparten también semillas, experiencias, saberes y afectos.

Autonomía. “No tenemos vínculos de dependencia con ninguna organización política, económica o religiosa. Nuestros rumbos son contruidos colectivamente de manera autogestionada. Reivindicamos igualmente la soberanía y autonomía alimentaria”.

Si bien Pan Rebelde es promovido por la Fundación Educar de Ida y Vuelta con el apoyo del Grupo de Investigación en Noviolencia, Paz y Desarrollo Humano del Programa, Trabajo Social de la Universidad del Quindío, es básicamente un ejercicio social que se autosustenta y en este sentido, no es amenazado por el riesgo de que eventuales financiadores puedan influir en el curso autónomo de sus procesos. Algunas instituciones y organizaciones sociales, han contratado los servicios de personas participantes en Pan Rebelde para el suministro de almuerzos, cenas y fundamentalmente de refrigerios en

eventos diversos. Guardando la debida coherencia entre discurso y práctica, no se utilizan elementos desechables y las preparaciones culinarias incluyen productos propios de la región. Respondiendo las inevitables preguntas del público ante preparaciones “novedosas” como por ejemplo, malteada de mafafa, buñuelos de bore, empanadas de pringamoza o ceviche de cidra, se tejen conversaciones que convierten el espacio del refrigerio en un verdadero momento pedagógico.

Creatividad. “Nuestras elaboraciones culinarias rescatan recetas de las abuelas pero también representan un desafío a la imaginación creando variadas alternativas para la transformación gastronómica de los frutos tradicionales del territorio, en función de mejores condiciones de estética, calidad y sabor”. Actualmente se están afinando estrategias de difusión tanto del proceso de Pan Rebelde como de los recetarios elaborados. Igualmente se ha avanzado en la confección de camisetas y delantales con el logo correspondiente de esta iniciativa. El momento actual reta al proceso de Pan Rebelde para que haga presencia en otro tipo de espacios donde seguramente serían pertinentes tanto su discurso como su práctica. Nos referimos a entornos como escuelas y comunidades deprimidas del ámbito rural y urbano.

Identidad. “Reivindicamos el conocimiento y consumo de nuestros frutos ancestrales producidos generosamente por este territorio multicolor de ubicación privilegiada. Consumiendo los regalos del territorio nutrimos también nuestro ser colectivo. Somos lo que comemos”.

Desde Pan Rebelde se reconoce la persistencia de distorsiones culturales que impiden el que a las actuales generaciones llegue con la potencia suficiente, la herencia culinaria que debimos recibir de nuestros abuelos. Factores como la violencia, los acelerados procesos de urbanización y la publicidad omnipresente hecha por las empresas del sector alimentario, han modificado de manera sustancial los hábitos de consumo de nuestra sociedad. La comida es un elemento fundante de la cultura, en este sentido, Néstor Jaime Ocampo, Director de la Fundación Ecológica Cosmos, afirma, “Nosotros nos hicimos humanos corriendo juntos detrás de los alimentos, cooperando para conseguir lo que vamos a comer, preparando y comiendo juntos, ahí fue cuando aprendimos a hablar, detrás de la comida, detrás de la energía vital para estar vivos” (Entrevista, 2019). Por supuesto, no se trata de cualquier comida, cada territorio generosamente ofrece los recursos alimenticios para que sus habitantes puedan hacer frente a los desafíos físicos y climáticos locales, así la oferta natural de alimentos en los distintos

contextos tiene todo qué ver con la cultura y la identidad de los pueblos. Nos corresponde como ciudadanos y como academia, desplegar con creatividad nuestros esfuerzos y recursos posibles para la construcción de puentes teóricos, conceptuales y prácticos que permitan una mayor armonía entre nuestra cotidianidad culinaria y el territorio.

Síntesis de cierre

Pan Rebelde se rebela como un ejercicio posible, sostenible y coherente, en el sentido de que son las propias familias participantes las que, utilizando creativamente los recursos culinarios de que disponen y acatando el criterio de incluir en sus preparaciones gastronómicas frutos tradicionales de la región, hacen funcionar el proceso sin acudir a financiadores externos de algún tipo. Igualmente se configura como un ejercicio contracorriente que resiste y re-existe a las estrategias de la gran industria de los alimentos para modificar los hábitos de consumo, en detrimento de las economías locales, la identidad cultural, el medio ambiente e incluso el estado de salud de familias y comunidades.

Pan Rebelde promueve la conexión con el territorio y de este modo, la creación de condiciones para que las familias que participan en sus encuentros, aumenten su compromiso con la defensa del mismo frente a la inminencia de proyectos extractivistas que pudieran ponerlo en riesgo.

Pan Rebelde anima la reflexión sobre lo que comemos y sobre lo que deberíamos aprender y desaprender en temas de alimentación con identidad regional. Igualmente promueve la compra en los mercados campesinos, el rescate de semillas criollas y nativas que en el territorio están en vía de extinción, la reducción en el uso de materiales no biodegradables y, en fin, pone sobre la mesa la dimensión política del comer, promoviendo el que las familias participantes, se configuren como sujetos capaces de gobernar a conciencia sus propios hábitos de consumo y prácticas cotidianas.

Por todo lo anterior, y por su base ética de acción, Pan Rebelde se configura en un interesante proceso social con perspectiva decolonial y de buen vivir.

El Trabajo Social pretende el reconocimiento y empoderamiento de saberes que han sido invisibilizados, no sólo en el espacio académico, sino

también en el saber y hacer de lo cotidiano, permitiendo así que se abran nuevos modos de investigación e intervención.

Desde Trabajo Social es pertinente el reconocimiento de trabajo en redes, la interacción que este espacio permite, el fortalecimiento de estos tejidos sociales que convocan a visibilizar positivamente el abordaje de los procesos gastronómicos y de identidad cultural, los cuales se ven reflejados en actos de resistencia, permitiendo entender las condiciones políticas, sociales, culturales e históricas del territorio, siendo éstos una herramienta vital para el impacto en personas y/o grupos que tienen apuestas diferentes de vida, que reivindican las diferencias, ubicando los saberes/sabores como sistemas de re-existencia y decolonización para el proceso de transformación.

Referencias bibliográficas

- Achinte, A.A. (2009). Artistas indígenas y afrocolombianas: Entre las memorias y cosmovisiones estéticas de la resistencia. En Palermo Z., *Arte y estética en la encrucijada descolonial*, pp. 83-100. Buenos Aires: Del Signo.
- Boserup, A. y Mack, A. (2001). *Guerra sin armas: la noviolencia en la defensa nacional*. Madrid: Catarata.
- Chivi, I.M. (2007). "Bolivia constitucionalismo: máscara del colonialismo". En *Prensa Indígena*.
- El individualismo como religión del capitalismo. (2012). Recuperado de <http://cubanosdefrancia.unblog.fr/2012/12/28/el-individualismo-como-religion-del-capitalismo/>
- Encuesta Nacional de Situación Nutricional (2015). Colombia. En: <https://www.icbf.gov.co/bienestar/nutricion/encuesta-nacional-situacion-nutricional#ensin3>
- Gudynas, E. (2011). Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en movimiento*, 462, 1-20.
- Hernández, E. (2006). La resistencia civil de los indígenas del Cauca. *Papel Político*, 11(1), 177-220.

- González, E. (2012). Hacia una colonialidad en el gusto, en los saberes y técnicas culinarias: desde el maíz y el trigo. En: https://www.academia.edu/39647650/Hacia_una_colonialidad_en_el_gusto_en_los_saberes_y_t%C3%A9cnicas_culinarias_desde_el_ma%C3%ADz_y_el_trigo
- Lechtig, A., & Arroyave, M.G. (1979). El problema nutricional en América Latina: definición, causas y líneas de acción para aliviarlo.
- Morales, J.C. (2008). La cuestión alimentaria en el mundo ¿crisis o continuum? *Cien días vistos por Cinep* (64), 53-57. Recuperado de <https://www.cinep.org.co/publicaciones/es/producto/cien-dias-n-64-panorama-nublado/>
- Morales, J.C. (2018). *Neoliberalismo, poder corporativo, sistema agroalimentario y nutricional de tipo corporativista y los desafíos para el derecho humano a la alimentación y nutrición adecuadas*. Bogotá: FIAN Colombia.
- Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación —FAO— (2014). Segunda Conferencia Internacional sobre Nutrición.
- Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación —FAO— (2015). El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo.
- Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación —FAO— (1996). *Declaración de Roma sobre la Seguridad Alimentaria Mundial y Plan de Acción de la Cumbre Mundial sobre la Alimentación*.
- Pardo, R.D.; Morales, M.L. y Gómez, O. (2017). Noviolencia y resistencia civil en contextos de conflicto armado. Un vistazo a la resistencia local de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó. Armenia: Artelmagen.
- Trabajo social y descolonialidad: Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social (2017).
- Walsh, C. (2012). Interculturalidad y (de) colonialidad: perspectivas críticas y políticas. *Visão Global*, 15(1-2), 61-74.

Experiencia de deconstrucción de los discursos patriarcales con mujeres de la comunidad rural de Santiago de Palmares, Alajuela, Costa Rica, desde los feminismos decoloniales

Brittany Chavarría Quirós
María Alejandra Rojas Jiménez¹

Resumen de la ponencia

La experiencia reúne elementos del proceso vivido con mujeres de la comunidad rural de Santiago de Palmares, en torno a la deconstrucción de discursos, estereotipos y normas impuestas a las mujeres. Dicha experiencia fue analizada desde la perspectiva de los feminismos decoloniales considerando principios esenciales que refieren a la ética intercultural y decolonial. La intención es hacer visible los saberes de las mujeres utilizando para ello, las claves epistémicas del feminismo decolonial.

Palabras clave: feminismos decoloniales, deconstrucción, saberes, reflexividad, visibilización, ética intercultural y decolonial.

Argumentos centrales

El presente análisis constituye una vivencia de proceso social y extensión universitaria realizada con un conjunto de mujeres de la comunidad de Santiago de Palmares, Alajuela, Costa Rica durante el año 2017. Para contextualizar, es preciso mencionar que fue mediante un diagnóstico comunitario que se realizó durante la práctica de tercer año de la carrera de Trabajo Social, que se logró identificar que en la comunidad se presentan múltiples organizaciones comunales, sin embargo éstas han sido lideradas e integradas fundamentalmente por figuras masculinas, por lo que se pudo evidenciar que existe una débil participación por parte de las mujeres en los

¹ Estudiantes de Trabajo Social, Universidad de Costa Rica, Sede de Occidente. Correos electrónicos: Alejandra039412@gmail.com / brit9516@gmail.com y alejandra039412@gmail.com

procesos políticos y asuntos de interés comunitario, reflejando con ello, los sesgos andocentristas.

Antes bien, resulta necesario establecer algunos de los conceptos y categorías que son puntos de partida para el análisis aquí realizado. Como primer acercamiento se debe definir qué se entiende por feminismos decoloniales, por lo que Jaramillo (2006) lo expone como

una forma de entender la manera en que la opresión sexualizada y de género está enlazada en la sociedad como un artefacto del legado duradero de la colonización, un subproducto del capital neoliberal, una manifestación de un sistema mundial diferenciado por una jerarquía racializada y un sistema de creencias profundamente arraigado en nuestro inconsciente colectivo. El feminismo decolonial opera dentro de un paradigma feminista en cuanto la urgencia política y social de la opresión de la mujer (sexual, económica, intelectual, cultural).

Otro de los conceptos de los que se parte es la colonialidad del género, el cual es entendida por Lugones (2011) como una categoría que “me permite comprender la imposición opresiva como una interacción compleja de sistemas económicos, racializantes y generizantes, en los cuales cada persona en el encuentro colonial puede ser vista como un ser vivo, histórico, plenamente descrito”.

Aunado a esta característica, se encuentra la colonialidad del ser, el cual según González et al (2017),

reclama la humanización de las poblaciones desfigurando la idea de categoría racial que aparece bajo la figura de hombre blanco(...) es el lugar donde se forjan experiencias de inferiorización y todas las consecuencias que de ella se derivan como el sometimiento y la desigualdad.

Ahora bien, otra categoría central que guía el análisis es la ética en Trabajo Social intercultural y decolonial, por lo que resulta relevante aproximarse a la conceptualización de dicha categoría. Se debe tomar en cuenta que se parte de un concepto de ética contrapuesto al planteado desde la ética dominante que, según Fóscolo (2007), ésta se define como la

ética del egoísmo racional que se presenta como dominante y se impone a los sujetos, no es más que un conjunto de valores basados en una lógica individualista y economicista cuya dinámica es la competitividad (...) mide a los sujetos por su utilidad.

Por contraparte, nos circunscribimos al analizar la ética desde una visión de

intersubjetividad, con el otro, con los otros. Tiene que ver con la sociedad: sobre éstas se puede hacer un juicio moral, se pueden criticar sus injusticias y el mal que proporciona, se puede aspirar a una sociedad más justa, guardiana del bien común (...) por lo tanto, no puede sino desembocar en una exhortación hacia la acción política (Fóscolo 2007).

Una vez comprendidos los conceptos, resulta necesario mencionar que, fue a partir de la práctica comunitaria de tercer año de la carrera de Trabajo Social en la Universidad de Costa Rica, que surgió el interés de dirigir nuestros esfuerzos hacia la deconstrucción y resignificación de los saberes de las mujeres, específicamente, con la intención de hacer visible como se manifiesta la colonialidad del género, del poder y del ser. Mediante el acompañamiento que realizamos como estudiantes en el proceso, se pretendió recuperar los saberes de las mujeres y hacer visible su participación en los procesos antes mencionados, partiendo de sus experiencias, para ello, se hizo énfasis en temas como: dominación patriarcal, liderazgo y participación comunitaria.

Se utilizó la Educación Popular, la cual actúa como una estrategia educativa y participativa que posibilita encaminarse a

otros discursos que reivindican el derecho a nombrar la vida desde otras concepciones. Son modos de vida a contracorriente (...) estas visiones profundas de la vida se conjugan lenguajes aborígenes y modernos. Enseñan acerca del equilibrio de la vida en sus diversas manifestaciones, sin que alguien se sobreponga al otro (Gómez, 2014).

Con lo expuesto, se puede mencionar que la Educación Popular fue de gran ayuda debido a que contribuyó a generar un proceso de reflexión y recuperación de los saberes femeninos. Asimismo, facilitó mantener una pedagogía alternativa, al abarcar de forma integral la opinión y conocimientos de las participantes y su interpretación de la realidad, de forma que se pudo conjugar un espacio donde unieran pensamientos, saberes y sentires que permitieron gestar procesos de cambio social y de vida iniciado desde sus prácticas cotidianas y extendiéndose hacia los lazos comunitarios.

Esto porque según Bulh (2013), la Educación Popular “pretende contribuir a procesos de transformación de la realidad, parte de un análisis de la realidad, busca estrategias y opciones, todo eso de forma colectiva, respetando los saberes y experiencias de las y los sujetos”. Por otro lado, Brito(2008) expone que: “La Educación Popular debe ser entendida

como un proceso sistemático de participación y formación mediante la instrumentación de prácticas populares y culturales tanto en los ámbitos públicos como privados”.

Es decir, la Educación Popular representa una herramienta fundamental en el Trabajo Social intercultural y decolonial, pues facilita entablar una relación más horizontal con las personas, trabajando de manera colectiva, incentivando la constitución de sujetos sociales y políticos senti-pensantes y actuantes con la intención de contribuir a la construcción y reconstrucción de conocimientos colectivos y grupales, donde se toma en cuenta y valora todos los saberes y aportes que realicen las y los actores sociales, en este caso, las mujeres participantes.

Tanto la educación popular como los feminismos decoloniales son propuestas contrahegemónicas que cuestionan la educación formal y bancaria, donde se imponen conocimientos ya establecidos desde la colonialidad del saber, desvirtuando los aportes que puedan generar las personas participantes del proceso educativo. Estas dos propuestas contrahegemónicas interpelan la relación de dominación entre hombres y mujeres. La ciencia androcéntrica conforma una relación vertical de poder de unos sobre otros, en contraposición con la visión de Educación Popular que, según Díaz (2010), está orientada a comprender la realidad de dominación y explotación social junto al desarrollo de estrategias de transformación.

Es por ello que, desde los principios éticos que se poseen como estudiantes formadas en la disciplina de Trabajo Social, se decidió acompañar el proceso de deconstrucción de discursos misóginos, patriarcales y capitalistas con las mujeres de la comunidad de Santiago de Palmares, desde la educación popular. Fue a partir del proceso llevado a cabo con las mujeres de la comunidad, que surge un nuevo análisis aquí presentado.

Para ello, se consideraron las claves epistémicas de los feminismos decoloniales expuestas por Díaz (2010), ya que permiten hacer visible los discursos, estereotipos y normas impuestas en un sistema patriarcal, capitalista y colonialista. Estas claves fueron consideradas de gran importancia, debido a que permitieron generar mayor acompañamiento en el proceso de construcción social de saberes desde la mirada de las mujeres.

Como primera clave *epistémica* se trabajó la visibilización, la cual consiste en evidenciar hechos, situaciones y actitudes que encierra la realidad de las mujeres, lo cual permite poner al descubierto su realidad histórica, a fin de

tomar conciencia y con ello poder gestar procesos de cambio o transformación de las diversas formas de desigualdad que enfrentan las mujeres.

Según González et al (2017), con esta clave epistémica se pretende dar apertura de procesos de enseñanza, des-aprendizaje y reflexión, de las concepciones, prácticas y métodos capitalistas, occidentales, posibilitando la creación de nuevas estructuras, condiciones, relaciones y experiencias desde actores, contextos y lugares de pensamiento que históricamente se han visto en la periferia.

Es decir, el proceso de visibilización es un intento por deconstruir y construir nuevos aprendizajes, en procura de comprender que históricamente la mujer ha sido subordinada, inferiorizada y oprimida, debido a que, la sociedad está enmarcada en un sistema compuesto por tres grandes procesos de dominación y opresión, los cuales son denominados por Martínez y Agüero (2008) como: patriarcado, capitalismo y colonialismo. Es importante mencionar que, de estos tres sistemas, se desprende un conjunto de normas, mitos, estereotipos, prejuicios sobre una supuesta inferioridad de las mujeres. Lo cual ha impuesto ciertas prácticas sociales que han asumido y reproducido en su vida.

Es preciso mencionar que, en la experiencia realizada con las mujeres de la comunidad de Santiago, se visibilizó de manera conjunta el sistema de dominación patriarcal que enmarca a las mujeres y la opresión que viven en su cotidianidad, esto se hizo posible mediante una serie de técnicas basadas en la Educación Popular ya que sirvió como método para que facilitase comprender el contexto y papel que las enmarca en la sociedad patriarcal, capitalista y colonial.

Las técnicas implementadas permitieron que se abriera un espacio de discusión, aprendizaje y deconstrucción de prácticas machistas donde las participantes lograron debatir y desentrañar por ellas mismas los discursos impuestos por el hecho de ser mujeres. Surgieron momentos en los que disputaban entre ellas, lo cual enriquecía el proceso, ejemplo de ello es cuando una participante mencionaba que:

le sirvo a todos y nosotras somos la última en servirnos para comer mientras otra le contradecía explicando que:

yo en mi casa me sirvo y que los demás se sirvan también (mujeres participantes, 2017).

Mediante esos debates, se logró concretar y armar un espacio reflexivo de reconocimiento y *desnaturalización* de la opresión ejercida desde el ámbito más familiar. Es aquí donde podemos hablar de la segunda clave epistémica, que, según Díaz (2010), implica: “quitar cualquier argumento que esencializa la situación de las mujeres, su identidad, como inherente a su condición de género. Se trata entonces de sospechar de lo que se tilda de ‘natural en las mujeres’”.

La clave de *desnaturalización*, entonces, consistió en que desde sus propias vivencias las mujeres lograran visualizar que han sido sometidas al ámbito privado y se les ha invisibilizado en otros espacios posibles de acción. Además, se evidenció que se les ha impuesto el rol del cuidado tanto del hogar como de sus hijos e hijas, negándoles históricamente el poder ser partícipes de espacios públicos como la educación y la política, entre otros. Sin embargo, la idea consistió en deconstruir y *desnaturalizar* esas prácticas de forma que ellas comprendieran que estos han sido roles impuestos socialmente a las mujeres y por lo tanto debemos cuestionarlos.

Ellas mencionaban experiencias de vida donde se evidencian diferentes formas de violencia que enfrenta la mujer que la colocan como ignorante, procreadora, sexual y anclada a un rol de madre y del hogar, esto se evidencia en los siguientes relatos de las mujeres que participaron en este proceso:

cuando mis papás fallecieron, mis hermanos me dijeron que yo no podía estudiar por el hecho de ser mujer.

En una ocasión intentaron violarme y al contarlo me dijeron: ¿A una vieja como usted?

El hombre trabaja y la mujer le tiene que hacer de todo porque él viene cansado de trabajar, pero la mujer y su trabajo no se valora, porque no se ve.

Cuando quería aprender a manejar me dijeron que mejor no lo hiciera porque como dicen mujer al volante, peligro constante (Mujeres participantes, 2017).

Los aportes realizados por las participantes reflejan la *naturalización*, de los discursos y prácticas patriarcales. Lo que encuadra al género femenino dentro de una realidad de opresión y violencia. Según Díaz (2010), “toda opresión de género tiene como eje la sexualidad y, además, la división sexual del trabajo admite las distintas responsabilidades de mujeres y hombres sobre el trabajo doméstico y asalariado”.

Antes de continuar es preciso rescatar que desde Trabajo Social, lo anterior es un asunto de interés, debido a que parte de una base crítica donde se deben visualizar, deconstruir y desnaturalizar estos discursos patriarcales, hegemónicos, colonialistas y capitalistas. Además, desde la perspectiva de los feminismos decoloniales, se busca que las mujeres sean sujetas sociales, con voz propia y que sean participantes activas en procesos sociales, económicos, culturales y políticos, que se dirija hacia la emancipación y autonomía.

Aunado a lo anterior, es necesario mencionar el dilema ético que enfrentamos como Trabajadoras Sociales pues, a pesar de que existe un proyecto ético-político que se interioriza durante la formación académica, en la práctica de los espacios laborales no se cumple a cabalidad. Esto porque, se conforma con una intervención de acuerdo a los lineamientos regidos por la institución o la entidad en la que se trabaja, los cuales muchas veces no gestan procesos de cambio. A raíz de ello, las acciones se desprofesionalizan y se convierten en algo meramente técnico-operativo donde se crea un espacio que deja de lado la formación ética-política que corresponde a las Ciencias Sociales y al Trabajo Social. Por ende, se plantea tal realidad para analizar y proyectar un Trabajo Social intercultural y decolonial que se comprometa con los principios éticos que lo caracterizan. Los cuales buscarían decolonizar las relaciones entre género, además, de la decolonialidad del saber, ser y poder.

Ahora bien, otra de las claves que se debe poner en práctica desde el Trabajo Social, es la *historización*, la cual es entendida por Díaz (2010) como una forma de “ver los problemas o situaciones en términos de procesos de duración, continuidad y cambio. Lo que permite analizar situaciones, procesos y prácticas en las cuales se asientan los problemas.

Por lo anterior es que se debe proyectar y evidenciar una profesión que contextualice los fenómenos sociales y con ello las razones del accionar de los sujetos y sujetas, el cual está basado en significaciones derivadas de abstracciones y constructos sociales que se basan en la diferencia colonial. La cual es entendida por González et al (2017), como

proceso de dominación económico, político, social y cultural, también lo es, analizar y reconocer las consecuencias que ha traído consigo este proceso a fin de valorizar su influencia en la creación de un mundo basado en la imposición, cabe considerar que esto implica reflexionar en la opción política como un referente que fundamenta la acción emancipadora, pero antes, es primordial ver los aspectos que estructuran este proceso y que a su vez permiten la producción de las relaciones de jerarquización social.

Ejemplo de ello son las representaciones sociales sobre el ser mujer, migrante, afrodescendiente y/o indígenas. Dichas representaciones sociales están en una estrecha relación con los pilares e ideales de los tres sistemas que sostiene la sociedad actual: capitalismo, patriarcado y colonialismo, un ejemplo es la construcción social de las mujeres como persona confinada y “destinada a los deberes del hogar. Estas representaciones, estereotipos y discursos son reproducidos por las mujeres, ya que ellas no están ajenas al sistema que las engloba. Esto se reflejó cuando una de las participantes mencionaba que:

No es culpa de los hombres, nosotras tenemos la culpa porque si acogemos responsabilidades como ser presidenta en la asociación, no nos da tiempo para hacer oficio o comida (Mujer participante, 2017).

Lo expuesto por esta mujer evidencia cómo se han interiorizado discursos machistas, patriarcales y colonialistas que se expresan en sus esquemas mentales y acciones cotidianas.

A partir de la clave de la historización, las mujeres lograron *reflexionar* y comprender que estos discursos son producto de una construcción social que ha sido implantada a lo largo de la vida de las mujeres, en una relación de poder intergeneracionales (entre hombres y mujeres).

La *reflexividad* como clave epistémica consiste, según Díaz (2010), en:

observar y observarse, destejer el tejido construido, la apertura al habla desde sí, la disposición a la escucha y a “hacer para sí”. (...) Además involucra reconstruir la experiencia, analizarla e interpretarla con la intención de elaborar aprendizajes que son parte de un método de sistematización que fortalece la reflexividad compartida.

La reflexividad es, entonces, un proceso donde se lleva a cabo el análisis de los hechos y se intenta deconstruir los discursos patriarcales y reconstruir críticamente nuevos saberes, sentires y compartires, en este caso como mujeres. La experiencia desarrollada con las mujeres de la comunidad de Santiago, permitió que ellas expresaran lo que piensan y sienten, con el fin de reflexionar sobre esos procesos para transformarlos. Lo anterior se vio reflejado en comentarios de las participantes tales como:

“antes no había un grupo de mujeres, lo cual no debería ser así”, “nosotras como mujeres podemos ser parte de la comunidad no sólo en la casa como antes”, “ahora confiamos en nosotras mismas”, “nos sentimos bien porque participamos”, “dejamos una huella”, “aprendimos a valernos por nosotras

mismas”, “dejamos atrás el machismo, que nos sentíamos dominadas” (Mujeres participantes, 2017).

Los relatos expuestos muestran que las mujeres pudieron reflexionar por ellas mismas, acerca de la situación en la que se encontraban anteriormente, cuestionando e interpelando los discursos y prácticas impuestos por el sistema patriarcal, donde se piensa que las mujeres únicamente están en las casas realizando los quehaceres del hogar, lo que se reflejó en la poca participación de éstas. El proceso de reflexión permitió que se reconociera que:

todas somos capaces de ser partícipes e incluso líderes (mujer participante, 2017).

Ahora bien, es importante recalcar que estas cuatro claves epistémicas no son lineales, por el contrario, se dan de forma dialéctica y simultánea, es decir, se pueden expresar y evidenciar de manera conjunta e ir y volver al mismo punto, eso va a depender del proceso de deconstrucción que se realice con las personas participantes en un grupo, ya sea de índole social, comunal o político.

Síntesis y retos a la ética intercultural y decolonial

Los feminismos decoloniales permiten analizar las diversas formas de opresión y desigualdad que debemos enfrentar las mujeres cotidianamente, pero los feminismos decoloniales van más allá, pues también reflexionan la colonialidad desde una interacción compleja de sistemas económicos, racializantes y generalizantes (Lugones, 2011).

Esta reflexividad se realiza en el contexto de procesos sociales, económicos y políticos que brindan el espacio para validar los saberes y conocimientos de las personas integrantes, por lo que se convierte en una realidad emancipadora para personas que han estado históricamente excluidas y subordinadas.

Los feminismos decoloniales evidencian la importancia de recuperar los saberes que se producen desde las mujeres afrodescendientes, migrantes e indígenas. Esto porque históricamente se ha impuesto y reproducido la ideología occidental como la verdadera y única, proceso que es explicado por González et al (2017) como una construcción del pensamiento social

occidental fundamentado en la constitución de los saberes modernos, dejando como consecuencia que el mundo epistemológico se limite a la reproducción de discursos hegemónicos universales. Con relación a ello, Lander (2000) expone que “con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino —simultáneamente— la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario”.

Lo expuesto hace referencia a que la colonialidad del saber en América Latina ha estado influenciada por discursos eurocéntricos, clasistas, racistas y misóginos; lo cual ha ocasionado que exista una desvalorización del saber de las mujeres indígenas, migrantes, afrodescendientes o mujeres participantes de un grupo comunitario organizado. Para el pensamiento occidental este tipo de participación y conocimientos son concebidos como saberes inferiores, locales o particulares, además de improductivos e ignorantes.

Desde los feminismos decoloniales planteamos que un principio ético del Trabajo Social intercultural y decolonial podría ser respetar y retomar los saberes de las mujeres de las comunidades que han sido subordinadas y excluidas socialmente. Otro valor o principio ético sería considerar las relaciones sociales y entre géneros desde la mirada intercultural, es decir, respetando las diferentes visiones de mundo, lo que refiere también a tomar en consideración los diversos saberes y conocimientos.

Desde la ética del Trabajo Social intercultural y decolonial, es imposible concebir el bienestar de estos grupos desde una visión de mundo colonialista y capitalista que viola sus derechos y perspectivas de la vida, por ende, como parte de los *retos*, desde este punto de vista es que se deben abrir espacios que tomen en cuenta la forma de concebir y actuar de las diversas culturas. Además de ello, es importante que como profesionales acompañemos estos procesos, donde los grupos reflexionen críticamente desde su posición y realidad, para así lograr que se gesten procesos políticos, sociales y culturales basados en las verdaderas necesidades de los y las sujetas sociales.

Con base en lo anterior, como investigadoras, mujeres y trabajadoras, consideramos importante preguntarnos ¿qué proyecciones éticas se deben construir para lograr un Trabajo Social decolonial e intercultural?

Ante ello, partimos de que Trabajo Social es una rama de las Ciencias Sociales que estudia la realidad desde una perspectiva crítica, en el sentido de que posee la capacidad de cuestionar las posturas e ideologías occidentales, eurocéntricas y norteamericanas que posiciona la cultura moderna como centro de sus ideales. Lo que desencadena contextos de dominación,

violencia e imposición. Por ello, desde una visión crítica y ética, la profesión debe proyectarse como coadyuvante de procesos y luchas que nacen por y para los grupos excluidos.

Trabajo Social debería tomar en cuenta todas las categorías que encierra la decolonialidad y la interculturalidad, tales como: sexo, género, clase, raza y etnia ya que, si se interviene omitiendo alguna/s de ellas, la labor realizada podría ser escueta, sesgada y, por ende, se estarían omitiendo los principios éticos del Trabajo Social.

Asimismo, se puede señalar que desde el gremio y las Ciencias Sociales se puede aportar en los procesos sociales, políticos y culturales mediante el bagaje teórico y metodológico que caracteriza a la carrera; esto con el fin de propiciar y acompañar espacios que permitan reflexionar de manera colectiva sobre la importancia de la participación de los grupos humanos con los que trabajamos y que enfrentan las diversas formas de desigualdad social.

Por otro lado, se debe hacer mención a los *aportes* que se realizan desde el Trabajo Social. Académicamente se contribuye con investigaciones sociales, tesis, artículos y sistematizaciones que comparten conocimiento sobre temas que la sociedad colonialista no coloca como fundamentales, ejemplo de ello son los saberes, conocimientos y aportes que pueden realizar las mujeres a investigaciones en un ámbito esencial como lo son las comunidades.

Aunado a lo anterior, resulta sumamente necesario hacer hincapié en que la carrera no solamente aporta de manera académica e intelectual, sino que, desde diferentes visiones de mundo, como por ejemplo desde la Educación Popular, se logran materializar procesos sociales donde se permite el acceso a otras concepciones de vida distintas a las que se plantean desde la colonialidad del saber, logrando reconocer conocimientos omitidos por la cultura occidental dominante.

Finalmente, es necesario resaltar que dichos procesos generan cohesión, reflexividad, visibilización, desnaturalización/decolonización e historización de epistemologías oprimidas y olvidadas que ahora esperamos sean un reto que podamos posicionarlas y colocarlas como perspectivas esenciales para la vida en América Latina.

Referencias bibliográficas

- Bulh, K. (2013). Feminismo y educación popular. En *Educación popular, alternativas y resistencias*. México: Rosa Luxemburgo Stiftung.
- Brito, Z. (2008). Educación Popular, cultura e identidad desde la perspectiva de Freire. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/freire/06Brito.pdf>
- Díaz, C. (2010). *Claves epistemológicas de la metodología feminista para la investigación social en la educación no formal* (Tesis de Licenciatura), Universidad de Costa Rica.
- Fóscolo, N. (2007). *Desafíos éticos del Trabajo Social latinoamericano: paradigmas, necesidades, valores, derechos*. Buenos Aires, Argentina: Espacio Editorial.
- Gómez, E. (2014). *Decolonizar el desarrollo: desde la planeación participativa y la interculturalidad en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Espacio Editorial.
- González, L.; Páez, D.; Ramírez, J. y Salinas, B. (2017). Trilogía de la colonialidad e investigación en Trabajo Social: Análisis de las tendencias discursivas en las investigaciones del programa de Trabajo Social. Universidad de la Salle, Colombia.
- Jaramillo, N. (2006). Feminismo decolonial: una breve introducción. Obtenido desde: https://conlaa.com/wp-content/uploads/2014/09/24_feminismo_decolonial.pdf
- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *Binghampton University*, 6(2), pp. 105-119.
- Martínez, S. y Agüero, J. (2008). La intervención social desde la perspectiva de Trabajo Social emancipador. *Intervención 4* (7), pp. 9-16. Recuperado desde: https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/48483/CONICET_Digital_Nro.87f6cff1-58fb-4530-8e14-06ead387acdd_B.pdf?sequence=5&isAllowed=y

Refugiar la esperanza en tiempos sombríos: aportes éticos desde el refugio humanitario por la vida de líderes/as sociales

Christian Felipe Correa Ramírez¹
Mariana Ospina Gutiérrez

Resumen

Es indispensable que la sociedad desentrañe sus razones y pueda dar cuenta de la necesidad de un cambio social, económico y político, propendiendo por exigencias que modifiquen y transformen las correlaciones hegemónicas, entendiendo que todo orden social es el resultado de la articulación de relaciones de poder y no de un “orden natural”, como bien es justificada la superioridad de unos grupos sobre otros.

Palabras clave: conflicto armado, líderes sociales, derechos humanos, diversidad social, paz.

A modo de contexto: de las luchas por la paz a los asesinatos sistemáticos

El presente texto es de carácter reflexivo por parte de estudiantes del Programa de Trabajo Social de la Universidad de La Salle en el campo de prácticas de la Red Nacional de Iniciativas Ciudadanas por la Paz y contra la Guerra —REDEPAZ—, siendo este un proceso de aprendizaje constante desde las apuestas sociales emergentes por la garantía efectiva y ampliación de derechos otros en tiempos de luchas por la paz, con cuidado, no confundir la lucha con la guerra, mientras la segunda ha sido un recurso para impedir la democracia y la violencia el medio para acallar a los críticos, impidiendo la denuncia y los justos reclamos y transformaciones, por el contrario las luchas sociales emergentes, desde el abordaje que toman en el presente escrito

¹ Estudiantes de octavo semestre del programa de Trabajo Social de la Universidad de La Salle. Integrantes del Semillero de Investigación Saberes, Utopías y Resistencias (S.U.R) de dicho programa. Correos electrónicos: fcorrea2607@gmail.com y mospina31@unisalle.edu.co

buscan la reivindicación de la democracia, entendida como “un espacio político para la cooperación en la creación de un mundo de convivencia en el que ni pobreza ni abuso ni tiranía, surjan como modos legítimos de vida” (Maturana, 1992), en donde el diálogo sea el medio por excelencia para la resolución de los conflictos, entendiendo la democracia no como mero acto electoral, sino como una obra de arte que exige la acción y el respeto hacia el otro.

Ante la problemática acuciante del asesinato sistemático a líderes sociales y a excombatientes en proceso de reincorporación a la vida civil, diversas organizaciones sociales, de víctimas y defensoras de derechos humanos, han estado registrando y denunciando el incremento de la violencia sociopolítica en el país. Las características de las víctimas, de quienes cometen los crímenes, el modo de operar y los intereses que existen en los territorios donde ocurren estos hechos, evidencian el carácter sistemático de esta violencia. Señalándose que, entre inicios del año 2016 a la fecha en la que se realizó el Refugio Humanitario por la Vida de Líderes/as Sociales, han sido aproximadamente asesinadas más de 600 personas líderes y lideresas sociales, defensoras de derechos humanos, según datos brindados por el Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz, quienes en un informe a principios del año 2019, dieron a conocer que “566 Líderes sociales y defensores de derechos humanos han sido asesinados desde el 1 de enero de 2016 al 10 de enero de 2019” (Indepaz, 2019) y aumentando. De igual manera, desde la firma del acuerdo de paz entre el Gobierno Nacional y las FARC-EP, hasta la fecha, se ha registrado y denunciado aproximadamente el asesinato de más de 100 excombatientes en proceso de reincorporación. Los datos que se brindan son aproximados porque, lamentablemente, a diario estas cifras van en aumento.

La postura que ha adquirido el Gobierno ante esta crisis humanitaria es peligrosa, puesto que, no sólo está estigmatizando a las víctimas, sino que también ha estado justificando los hechos, manifestando que estas personas hacían parte de grupos al margen de la ley o como lo sostuvo Luis Carlos Villegas, haciendo referencia a que “la inmensa mayoría de muertes de líderes sociales se debían a peleas de vecinos por asuntos linderos, líos de faldas y por rentas ilícitas” (Comisión Colombiana de Juristas et al., 2018), como otros casos.

El Refugio Humanitario por la Vida de Líderes/as Sociales, parte de la necesidad de visibilizar y sensibilizar tanto a la comunidad nacional como a la comunidad internacional, sobre la crisis humanitaria y de Derechos

Humanos en relación con el incremento de la violencia sistemática en contra de líderes sociales y defensores de Derechos Humanos, ex combatientes de las FARC en proceso de reincorporación, sus familiares y comunidades en los territorios. Éste se llevó a cabo entre los días 28 de abril al 2 de mayo en la Plaza de Toros la Santamaría en la ciudad de Bogotá. Realizarlo en este sitio, tuvo un impacto político y simbólico, ya que ahí donde se sacrifica la vida de un animal para entretener un público que pide verlo sangrando, se defendió la vida de miles de personas que piden parar el derramamiento de sangre; ante lo cual, de manera simbólica se estableció que la Plaza de Toros la Santamaría pasará a llamarse la Plaza de la Vida.

Contradicción en el territorio nacional:

La vida como guerra. Hay vida después de la guerra

El territorio nacional y las personas que lo habitan, han sido testigos de un largo conflicto armado, en el cual se han inscrito diversos actores armados, defendiendo sus ideologías políticas o intereses económicos y sociales; en “paralelo a la incursión de fuerzas interesadas en acceder al poder por medio de cualquier vía, desvirtuando la jerarquía del sistema democrático” (Maza et al., 1990), siendo la población civil la mayor afectada de este conflicto armado, y los ataques de ésta como una estrategia de guerra. Ante lo mencionado, se busca hacer referencia a la necesidad de abandonar la postura del conflicto armado como un mero acto delincencial, como lo intentan demostrar algunos sectores, ya que entenderlo de esta manera conlleva a una solución simplista de exterminio del adversario por medio de la violencia. No se busca justificar los hechos cometidos por los actores armados ya que, como se verá en este escrito, se rechaza el uso de la violencia como medida de solución de conflictos, pero, es indispensable, que la sociedad desentrañe sus razones y pueda dar cuenta de la necesidad de un cambio social, económico y político, propendiendo por exigencias que modifiquen y transformen las correlaciones hegemónicas, entendiendo que todo orden social es el resultado de la articulación de relaciones de poder.

En el año 2012, el Gobierno de Juan Manuel Santos inició las conversaciones de fin del conflicto con el entonces grupo guerrillero FARC-EP, un proceso lleno de retrasos, obstáculos y tensiones políticas que no se han superado, pese a la firma del acuerdo de paz en el año 2016. En el marco de tensiones políticas, se sigue justificando el incumplimiento de

lo pactado, impulsando campañas comunicativas llenas de odio, creando mitos y tergiversando la información (o, tal vez, promoviendo una campaña de desinformación). Sin embargo, el recorrido histórico de la nación ha contado con la presencia de la resistencia civil, de movimientos sociales y organizaciones en pro de la paz, las cuales, a pesar de ser golpeadas, fracturadas, estigmatizadas y victimizadas, no se han dejado opacar por el conflicto consolidando esfuerzos e iniciativas civiles que insisten por el fortalecimiento democrático y la construcción de paz, “construyen(do) una alternativa democrática al conflicto armado” (Parra, 2014).

El reto que plantea la guerra y las sociedades violentamente divididas en el mundo, consiste en saber construir y mantener la casa de la paz; la construcción de esta casa, depende de unos cimientos erigidos por múltiples actores y actividades destinados a conseguir y preservar la reconciliación (Lederach, 1998) buscando desmontar el ideario de la realización de una sociedad por medio de la violencia, superándola con la ejecución de una verdadera democracia motivada por la esperanza de un país mejor.

Sumado a esto, los excombatientes de las FARC, han demostrado que hay vida después de la guerra, cumpliéndole a la paz: en Caquetá, cinco excombatientes y tres habitantes de la comunidad de Miravalle conformaron el equipo de rafting “remando por la paz”, el cual participará en el mundial de Australia; en Anorí, Antioquia, diez exguerrilleros participaron como co-investigadores en una expedición biológica que descubrió catorce nuevas especies para la ciencia; en Icononzo, Tolima, en ollas de cocina y fermentadores de plástico, se elaboró “la Roja” una cerveza artesanal producida por excombatientes de las FARC; en Miranda, Cauca, exguerrilleras de las FARC desarrollaron un emprendimiento de muñecas de trapo que representan la diversidad de las mujeres del departamento.

A lo largo de la historia el Estado colombiano no ha brindado garantías suficientes para el ejercicio de la defensa de los derechos humanos y la acción social, comunitaria, sindical y política; lográndose confirmar a través de los magnicidios y genocidios, la violencia sistemática hacia los líderes sociales y defensores de derechos humanos. La actual eliminación sistemática de excombatientes de las FARC en proceso de reincorporación, las estigmatizaciones hacia estos grupos, las amenazas, judicializaciones, atentados, desplazamientos y el asesinato de líderes sociales, son formas actuales en las que se continúa reproduciendo la violencia y la insuficiencia de garantías efectivas para la defensa de los derechos humanos, tal como lo señala la Comisión Colombiana de Juristas: “esto ha ocurrido sin que

las autoridades competentes tomen medidas efectivas para garantizar las condiciones de seguridad apropiadas, para garantizar la vida e integridad de las organizaciones y líderes claves en el proceso” (Comisión Colombiana de Juristas et al., 2018).

Pareciese que la prolongación de estos hechos ha propiciado que la población civil naturalice esta tragedia. Más allá de ser indolente o estar acostumbrada al dolor, podríamos sostener que la sociedad civil ha sido y es amenazada por fuerzas con capacidad de destrucción efectiva, frente a lo cual ha desarrollado mecanismos *evitativos*, no se atreve a observar ese tipo de eventos que suceden en su mismo territorio nacional, sienten que les puede ocurrir a ellos, y no es que no se solidarice con el sufrimiento ajeno, pero predomina el sentimiento individualista. Es así, como quienes terminan siendo víctimas del conflicto armado, se tornan en una cifra más: la persona víctima pasa a ser un número e indigna las cifras tan altas a las que se han llegado, pero no se reconoce a la víctima en su rostro, su vida, su proceso, su territorio... su lucha.

Los líderes sociales en su labor heroica y valiente, han “despertado temores entre los sectores que han concentrado el poder a través del uso de medios legales y también de la violencia” (Comisión Colombiana de Juristas et al., 2018), los primeros a pesar del miedo, la extorsión, la persecución, los asesinatos que se han presentado y la estigmatización, siguen trabajando con fortaleza por cada una de las causas que defienden; los segundos, se han empeñado en seguir usando la fuerza para imponer su mandato y la justicia ha sido su mayor aliada.

Se ha criminalizado y castigado la defensa de los derechos humanos, es decir, la defensa de los derechos humanos se ha relacionado con temas de izquierda y se le ha catalogado como una “falta”, debido a que intenta alterar el sistema hegemónico (posteriormente se abordará este tema con mayor precisión). Es así, como a través del castigo por medio de la violencia hacia los líderes sociales, se intenta demostrar al pueblo que ante cualquier intento de apoyar la defensa de los derechos humanos y colectivos, se correría con la misma suerte que ellos.

En efecto, son

ritos punitivos (...) de un poder que se afirma como poder armado, y cuyas funciones de orden, en todo caso, no están enteramente separadas de las funciones de guerra (...) un poder que no tiene que demostrar por qué aplica sus leyes (Foucault, 2009).

A su vez, esta forma de poder es reproducida a través de las lógicas de discurso que ha impuesto y se han plantado como un modo de vida, en donde prevalecen los principios de individualismo, competencia y tasa de ganancia, por lo tanto, hablar de solidaridad, comunidad y reciprocidad, altera el orden. Por lo tanto, en pro de mantener el orden vigente, se han consentido atrocidades, asesinando física y simbólicamente a aquéllos que piden una reestructuración o reconceptualización de éste. La justicia en Colombia es socialmente peligrosa, ya que castiga a quien no debe castigar, judicializa a quien no debe judicializar, y aparte de eso, premia e incentiva a que los grupos que cometen tales atrocidades ante las comunidades (porque el asesinato de un líder social, detiene procesos en las comunidades, como muchos de los participantes lo han expresado) las sigan cometiendo.

Es necesario preguntarse e interrogarse ¿qué derechos son aquellos que protege el Estado y a su vez, por cuáles son los que vela el Trabajo Social y las Ciencias Sociales? La amplia experiencia demuestra la inclinación de los derechos humanos desde su concepción integradora, pero en términos universalistas o mejor dicho, occidentales “(...) uno de los debates más acalorados sobre los derechos humanos es, en efecto, si los derechos humanos son un concepto universal o más bien un concepto occidental” (Santos, 2010). Desde esta perspectiva, los derechos humanos son concebidos como una forma de globalización, más que desde su concepto de universalidad, como “localismos globalizados”(Santos, 2010).

Siendo una imposición del Occidente y de sus réplicas latinoamericanas, que terminan siendo una doble personalidad, en el ámbito internacional son oprimidas, hacen parte de la periferia y, por otro lado, en el ámbito nacional son opresores de su pueblo, es decir, “Somos, diría Paulo Freire: ‘oprimidos sub-opresores’ (...) repitiendo al centro, le enseñamos al pueblo ‘lo mismo’” (Dussel, 1995). Es por ello que los derechos humanos deben ser reconceptualizados y replanteados en términos multiculturales que brinden garantías de voz y existencia a aquellas comunidades que han sido invisibilizadas, sin que ello desconozca los logros de las múltiples luchas sociales y políticas que les han dado vida.

Horizontes para unos derechos otros desde el Refugio Humanitario por la vida de líderes/as sociales

Los derechos humanos se han erigido sobre el principio de igualdad, no obstante, conviene interrogar ¿Qué entendemos por igualdad? El sistema predominante ha sobreutilizado este término, llevando a la negación de la diferencia, de modo que la igualdad es totalizante, “significando la igualdad de las partes dentro de un todo” (Dussel, 1995). Como lógica totalizante califica, descalifica, clasifica y desclasifica, establece límites que, a su vez, son interiorizados y se lleva a cabo una exclusión social a aquellos grupos que no pertenecen dentro de ese todo homogéneo, por lo tanto, “la lucha por la igualdad no puede estar separada de la lucha por el reconocimiento de la diferencia” (Santos, 2010). El desconocimiento o la eliminación intencionada por esa diferencia, se puede evidenciar, existe una discriminación estructural, una tragedia cultural; se está viviendo un apartheid social; emergiendo “una nueva forma de fascismo que no es un régimen político, sino un régimen social” (Santos, 2006).

La política y la economía están cada vez menos diferenciados, y ambos se han venido entendiendo en una lógica de precios, la corrupción ha sido naturalizada, incluso escondiéndose en frases cotidianas como: “lo malo no es la corrupción, sino que nosotros no recibamos parte de esta tajada” o “votemos por el menos corrupto, porque a la final, todos lo son”, este tipo de aceptación y o asimilación de lo ocurrido ha permitido el debilitamiento democrático de la sociedad, lo cual “es funcional para mantener a los ciudadanos apartados” (Santos, 2006), haciendo que éstos se ensimismen cada vez más en sus labores y desconozcan las labores de los otros. Las balas no son las únicas que asesinan, también es la indiferencia.

La violencia, solamente útil para mantener la verdad ya establecida y el orden social, sin reconocer otro tipo de verdades, sin siquiera darles la oportunidad de manifestarse, eliminándolas física y simbólicamente. La sociedad colombiana tiene que dar un paso hacia adelante, cambiar esa concepción de que la única forma de acabar con la guerra es a través de las armas, hay que empezar a ver el diálogo con la fuerza que éste posee y como única salida democrática.

El Refugio Humanitario por la Vida de Líderes/as Sociales, se logra observar como “un discurso y una práctica contrahegemónica de Derechos Humanos, proponiéndose concepciones no occidentales de Derechos Humanos y organizándose diálogos interculturales sobre éstos” (Santos,

2010). Ello por cuanto esta iniciativa no fue planteada por parte de una sola organización social, sino que nació en mesas de diálogo con distintas organizaciones ante la crisis humanitaria que estaba viviendo el país, entre ellas estaban: REDEPAZ, Congreso de los Pueblos, Cumbre Agraria, Procesos de Comunidades Negras, Mesa Nacional de Víctimas, organizaciones de jóvenes y estudiantes, Humanidad Vigente, ONIC, AFRODES, MOVICE, las sindicales obreras, entre otras que su participación fue igual de importante; logrando evidenciar, a su vez, la necesidad y la capacidad de articulación con otros movimientos, en busca de un bien mayor, “El potencial contrahegemónico de cualquier movimiento social reside en su capacidad de articulación con otros movimientos, con sus formas de organización y sus objetivos” (Santos, 2009).

A través de esta iniciativa, se busca el fortalecimiento de la democracia y del respeto por la vida y la diferencia, una forma de reinventar la “*demo-diversidad*” (Santos, 2006), una solución alternativa, sobre los principios y los fundamentalismos bajo los cuales funciona el sistema capitalista, se basan en una canibalización cultural, en donde se ha desechado, desvalorizado y eliminado prácticas y saber culturales porque éstos no cumplen con los parámetros impuestos, calificándoles así, como: “ignorante(s), retrasado(s), inferior(es), locales y el improductivo o estéril” (Santos, 2010). El Refugio Humanitario por la Vida de Líderes/as Sociales, consiguió los objetivos propuestos, visibilizó la violencia sistemática hacia los líderes sociales y defensores de Derechos Humanos. Pero más allá de lo propuesto, también logró demostrar y visibilizar las prácticas cognitivas de las comunidades en las regiones, experiencias que en una lógica de saber-poder son concebidas como ordinarias o irrelevantes, reuniendo en un sitio diversas prácticas propias de cada proceso, sentándolas a hablar y compartiendo saberes y experiencias, las cuales se basan en conocimientos “y son también prácticas de saber” (Santos, 2009).

En este punto es importante interrogarse por ¿quiénes son los barbaros?, adjetivo calificativo utilizado para atemorizar, debido a que la barbarie se encuentra relacionada con la falta de civilización, en términos contractualistas, son aquéllos que se encuentran en el estado natural de supervivencia y que por lo tanto son violentos y salvajes, pero a riesgo de sonar atrevido es la civilización la que ha perdido su racionalidad, la que siente que se ha debilitado y para no desaparecer ha utilizado la violencia como método de supervivencia. De ahí, del debilitamiento del pensamiento Occidental, es que se teme la discusión con estos otros tipos de saberes, porque teme perder, porque teme darse cuenta (o ya se dio cuenta y le cuesta aceptarlo) que la

manipulación de sus principios, están en contra de sus mismos principios, porque teme que todo lo que ha planteado se le devuelva de la misma manera.

El Refugio Humanitario por la Vida de Líderes/as Sociales, fue por ello “una demanda de subjetividades desestabilizadoras” (Santos, 2010), una forma para decir ¡Basta Ya!, una manera de decir ¡Aquí estamos y merecemos ser escuchados!, si ustedes no van a nuestros territorios, nosotros vamos allá; una forma para que la ciudadanía los viera, se pararan frente a frente, observaran que son iguales, que más que sentir dolor por lo que les está sucediendo a los líderes sociales, valoraran su lucha y no sean indiferentes con las problemáticas que está viviendo el país, demostrando de esta manera que todos tenemos un deber con la construcción de paz. Demostrar incluso, que a pesar de que las injusticias siguen, “ya no es momento de elogiar la revolución armada” (De Roux, 2018), el conformismo acerca de lo que está sucediendo es peligroso, pero el uso de la violencia no es justificable.

La exigencia principal, es acerca de la participación segura en escenarios políticos y no solamente se hace referencia a lo político desde la institucionalidad estatal, sino en sus procesos comunitarios y que se les brinde seguridad en éstos, pero también, que les den la posibilidad de la toma de decisiones sobre sus territorios, pues son ellos los que viven allí, porque el territorio no solamente es un medio para la obtención de riquezas; sino que a través de éste, se llevan a cabo las prácticas, tradiciones y saberes de las comunidades.

A nivel pedagógico-social, el impacto que tuvo el Refugio Humanitario fue bastante potente, ya que lo propuesto en este nivel, era generar “un diálogo abierto con la cultura y la política en razón de formularse la pregunta sobre cómo vivir significativamente en un mundo confrontado por la pena, el sufrimiento y la injusticia” (Ortega, Castro, Merchán y Vélez, 2015). De esta manera, la pedagogía adquiere un fuerte compromiso ético con la memoria, está entendida no solamente como la rememoración de los hechos atroces y de las víctimas que éstos se han llevado, sino la dignificación de éstas, en donde sus voces, no sean excluidas y reemplazadas por la historia oficial, en donde más allá de ver una cifra, se logre ver el rostro, pero no solamente el rostro del sufrimiento (aunque el sufrimiento nos hace humanos) sino también el rostro de los procesos y de las luchas de éstos, pero también el rostro del otro como interpelante al “yo” que de por sí, me exige una responsabilidad con él. El proceso pedagógico impulsado por el Refugio Humanitario por la Vida de Líderes/as Sociales en distintas de las actividades que se realizaron,

también nos lleva a una reconstrucción de la pedagogía de las aulas, y no solamente en la materia de historia, sino también de ética, que permita el reconocimiento de los aprendizajes de la historia, aprendizajes que no se basen en triunfalismos, sino para promover acciones transformadoras en el presente y en el futuro (Ortega et al., 2015).

“La (re)construcción requiere diálogos de fondo para incorporar los diversos orígenes e identidades que exigen respeto, y una mayor unidad compartida dentro del mismo espacio” (De Roux, 2018). El diálogo propuesto nos compete a todos, a todos nos compete la construcción de una paz estable y duradera, a todos nos compete respetar y reconocer las diferencias, no podemos ser más indiferentes o alejarnos por temor ante los hechos, no podemos seguir reproduciendo el odio, es momento de romper esa línea divisora que le niega la existencia a aquello que no compartimos, es momento de protegernos entre sí. Todos tenemos un deber con la existencia del otro, en palabras de Adorno (1998), ese deber es que “Auschwitz no se repita (...) Auschwitz fue la barbarie, y la barbarie persiste mientras perduren en esencial las condiciones que hicieron madurar esa recaída” (Adorno, 1998). El holocausto judío se nos presenta de esta manera, como una experiencia histórica y metafórica, en donde la crueldad y la violencia no han cesado, pero todos debemos propender a que cese.

De esta manera, se puede afirmar que Auschwitz perdura en el contexto colombiano, y no hablando solamente en el sentido de la eliminación física, sino también de la eliminación simbólica y social, “virtudes reconocidas socialmente como la obediencia, el orden y las jerarquías, se convirtieron en motivaciones para el crimen, y eso es un problema en nuestra sociedad y nuestra cultura” (Martínez, 2015). En una lógica dialéctica, aceptar que unas virtudes son socialmente reconocidas, también conlleva a que algunas otras sean socialmente desconocidas y/o estigmatizadas, y es a través de la búsqueda por mantener el orden social donde se construyeron los dualismos sobre *el bien/ el mal*, conceptos que son construidos socialmente y por lo tanto deben ser puestos en consideración y reflexión, “Caín y Abel muestra simbólicamente una situación real. Caín es la totalidad y Abel es el Otro. Lo que pasa es que Caín, por razones que aquí no interesan, mata a Abel” (Dussel, 1995) quienes conocen la historia sienten un mayor agrado por Abel, el Otro que fue eliminado, como también reconocen que los celos de Caín son corregibles antes de que sea demasiado tarde, en tanto existe un reconocimiento sobre que “el mal es la eliminación del Otro, entonces la totalidad cerrada es el mal y no el bien... en este caso el mal es la eliminación de la distinción” (Dussel, 1995). Sin embargo, en la sociedad actual se ha

transfigurado el otro como *el mal* debido a que éste cuestiona y pone *lo dado*, trayendo consigo la incertidumbre, amenazando el territorio, lo ya construido con sus creencias y sus costumbres, por lo tanto, éstas “son percibidas y deslegitimadas por principio, como carentes de cualquier posibilidad de verdad y, en consecuencia, deben ser combatidas y destruidas” (Martínez, 2015).

En el presente escrito se da cuenta de la amenaza que recae sobre la vida, como consecuencia de aquellos imaginarios culturales que legitiman la violencia y la eliminación, una violencia que marcó su triunfo social al normalizar sus pensamientos y acciones. “La coerción física no es eficaz si hay que ejercerla constantemente, por lo cual se necesitan otros tipos de mecanismos que favorezcan que los individuos no quieran apartarse de la norma” (Martínez, 2015). Imaginarios que en su concepción de normalizadores rigen hegemonícamente las relaciones sociales, y a su vez, llevando a cabo una regulación social, en donde el castigo y el rechazo han sido motivo de orgullo en el derecho positivo, “la utilización de un castigo ‘proporcional’ a la falta cometida, como medio para inhibir comportamientos ‘anormales’, es decir, toda violación a las normas aceptadas y asumidas socialmente” (Martínez, 2015). De esta manera, se pretende demostrar la consideración del estudiante, en cómo las relaciones se componen y se conforman a través de los imaginarios existentes, en donde el sentido de la disciplina, el deber y la obediencia, “determinan que las personas normales, trabajadoras, profesionales, tengan comportamientos de extrema crueldad” (Martínez, 2015).

Lo dicho no busca exceptuar tipo de culpas sobre hechos atroces que se han cometido en el conflicto armado colombiano que no cesa, sino para partir del supuesto que la reproducción social del mal parte de supuestos como la obediencia, “... su culpa provenía de la obediencia, y la obediencia es una virtud hartamente alabada” (Arendt, 2008), obediencia a través de *lo dado*, sin permitir experiencias emergentes. Por lo tanto el diálogo como método por excelencia, en donde se reconozca la “hermenéutica diatópica... tenemos el derecho de ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza y el derecho de ser diferentes cuando la igualdad pone en peligro nuestra identidad” (Santos, 2010). Para la preservación de la vida, lo cual es el fin de todo modelo cultural, es necesario en la actualidad una reconstrucción del sistema y de los derechos que se presentan de manera generosa, pero no hace más que legitimarlo, deshaciendo “los actos masivos de supresión constitutiva sobre los cuales la modernidad occidental fue capaz de transformar los derechos de los vencedores en derechos universales” (Santos, 2010).

La paz, un asunto serio que requiere del arte y de la risa

La lucha que por la finalidad le darán la liberación a los oprimidos, será un acto de amor (Freire, 2005) a su vez, venciendo esa rigidez y disciplina que exige el sistema se es indispensable pensar en el arte como una forma de resistencia, retomando los componentes básicos de la fiesta barroca como un potencial para la emancipación, los componentes son, la desproporción, la risa y la subversión (Santos, 2009). El capitalismo y sus formas de expresión como el fordismo se despojaron del juego, el gozo y la risa, porque éstos le restan seriedad a sus planteamientos y formas de actuar, al ejercer control sobre el cuerpo de los sujetos, también se controló la risa, siendo ésta parte fundamental para la emancipación y el maravillamiento de lo que aún no se ha dado, pero de lo que se puede imaginar y luchar por materializar, lo que se sugiere es la subversión o la revolución no en términos abstractos y academicistas, sino la revolución en la vida cotidiana, en donde se

apunta al reencantamiento del sentido común, que en sí mismo presupone la carnavalización de las prácticas sociales y el erotismo de la risa y el juego... La carnavalización de la práctica social emancipadora tiene una dimensión importante de autorreflexión: hace posible la descanonización y la subversión de dichas prácticas... Al carnavalizar las prácticas sociales, la fiesta barroca despliega un potencial subversivo que incrementa conforme la fiesta se distancia de los centros de poder, pero que a pesar está ahí (Santos, 2009).

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. (1998). *Educación después de Auschwitz. Educación para la emancipación*. Madrid: Morata.
- Arendt, H. (2008). *Eichmann en Jerusalén*. DEBOLSILLO.
- Comisión Colombiana de Juristas, Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, CINEP, Programa para la paz, Ríos Vivos, & VerdadAbierta (2018). *¿Cuáles son los patrones? Asesinatos de líderes sociales en el post acuerdo*. 280. Retrieved from http://ie.u.unal.edu.co/images/Informe_asesinato_de_lideres_sociales_2018_IEPRI.pdf

- De Roux, F. (2018). *La audacia de la paz imperfecta*. Bogotá: Planeta Colombiana S.A.
- Dussel, E. (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Indepaz (2019). *566 líderes sociales y defensores de derechos humanos han sido asesinados desde el 1 de enero de 2016 al 10 de enero de 2019*. Recuperado de: <http://www.indepaz.org.co/566-lideres-sociales-y-defensores-de-derechos-humanos-han-sido-asesinados-desde-el-1-de-enero-de-2016-al-10-de-enero-de-2019/>
- Lederach, J. (1998). *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Barcelona: Barkeaz Genika Gogoratz.
- Martínez, C. (2015). *De nuevo la vida: el poder de la noviolencia y las transformaciones culturales* (2 ed.). Bogotá: Trillas de Colombia.
- Maturana, H. (1992). *Emociones y lenguaje en educación y política*. Santiago de Chile: Centro de Educación del Desarrollo (CED) Ediciones Pedagógicas Chilenas S.A.
- Maza, M.; Apuleyo, P.; Grabe, V.; Arizmendi, D.; Caballero, A.; De Roux, F. y Castro, J. (1990). *En qué momento se jodió Colombia*. Bogotá: La Oveja Negra Ltda.
- Ortega, P.; Castro, C.; Merchán, J. y Vélez, G. (2015). *Pedagogía de la memoria para un país amnésico*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Parra, L. (2014). *Prácticas y experiencias colectivas ante la guerra y para la construcción de paz: iniciativas sociales en Colombia*. 377-395.
- Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: encuentros en Buenos Aires*. In *Colección Edición y distribución cooperativa*. Buenos Aires: CLACSO.
- Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO, Siglo XXI.
- Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder* (vol. 44). <https://doi.org/10.1111/dech.12026>

Apuestas profesionales desde el Trabajo Social y la Plataforma de Juventudes de Sopetrán

“Entendemos que el capitalismo moderno no está interesado en la memoria porque de ésta promueve la crítica y la emancipación” (Melich, 1999)

Santiago Ballesteros Gallo¹

Resumen

A través de esta ponencia, se explican los procesos sociales que se han concertado y promovido desde la Plataforma de Juventudes de Sopetrán, Antioquia, abogando por la reflexión colectiva y la consolidación de prácticas organizativas que reivindiquen las diferentes expresiones artísticas, juveniles y culturales del contexto, en medio de la heterogeneidad de expectativas e intereses de la Juventud.

Palabras clave: jóvenes, arte, organización juvenil.

Presentación de la experiencia

Mi lugar de enunciación estriba en la *experiencia social*, sustentada en los conocimientos adquiridos durante la formación en la Universidad de Antioquia, y en ejercicio de la Presidencia de la Plataforma de Sopetrán desde 2017, a través de la cual se han venido apoyando la movilización de ideas y proyectos propuesta por los jóvenes miembros que constituyen esta Instancia de Participación —reivindicando el lugar de Trabajo Social como Profesión que interviene con los sujetos sociales del territorio *in situ*—, apoyando procesos que a mediano y largo plazo se han traducido en incidencia social

¹ Trabajador Social egresado de la Universidad de Antioquia (2018); Presidente de la Plataforma de las Juventudes de Sopetrán (marzo 2017-enero 2020); Contratista por Prestación de Servicios Profesionales en la Administración Municipal de Sopetrán (2018-2019). Correo electrónico: presidenciapjsopetran@gmail.com y maxsanti1994@outlook.com

y política a nivel municipal y con proyección a la articulación subregional y departamental. Por otro lado, el contexto de la *experiencia vital* también tiene lugar y sentido en mi condición de joven menor de veintiocho años que habita el municipio y que le apuesta a una perspectiva sociocrítica y académica por posicionar la disciplina en el marco de las Ciencias Sociales y Humanas.

La Plataforma de las Juventudes de Sopetrán constituye un proceso emergente que no tiene precedentes en la historia contemporánea del municipio, en el sentido de que es la primera vez que un conjunto de jóvenes realiza intervenciones públicas en el Honorable Concejo Municipal para proponer modificaciones a un Proyecto de Acuerdo² que finalmente fue aprobado en diciembre de 2018. Por otro lado, se han efectuado distintas actividades que han convocado a la comunidad en general de Sopetrán y se resaltan en particular los Canelazos, como propuestas que convocan varias expresiones artísticas, literarias y musicales³ del ámbito local y subregional. Ahora bien, es importante contemplar que se posibilitó la participación en el Seminario Internacional “Ética Intercultural y Decolonial en Trabajo Social”, con una Ponencia orientada a los procesos de la Plataforma, situando a la misma al conocimiento de invitados nacionales e internacionales, como referente en crecimiento. Adicionalmente, uno de nuestros miembros quedó electo y figura entre los concejales más jóvenes de la historia de Sopetrán para el período 2020-2023. En sumatoria, estas conquistas son el resultado de un trabajo mancomunado, articulado desde la diferencia, los diálogos generativos entre los miembros constituyentes, los actores estratégicos del territorio y la institucionalidad.

La elección de la primera presidencia se llevó a cabo en el primer trimestre de 2017, tiempo en el cual me encontraba realizando prácticas profesionales en el ámbito educativo dentro del mismo municipio y se fue afianzando el

2 Proyecto de acuerdo No. 008 de 2018 “por medio del cual se crea la condecoración y distinción del municipio de Sopetrán: “Ciencia Tecnología e Innovación José María Villa”.

3 En el Canelazo de 2018 se ofertó, de manera pública y gratuita la presentación en tarima de músicos de Sopetrán y de varias delegaciones de la Subregión (Santa Fe y San Jerónimo), donde se disfrutó de música reggae y rock en español clásico, con unas declamaciones poéticas al finalizar. En el mismo escenario se expusieron paralelamente varios proyectos fotográficos y audiovisuales de jóvenes sopetraneros y también se ofreció pan y chocolate, con un valor de dos mil pesos. En el Canelazo de 2019 si bien no se ofreció este insumo alimenticio, se extendió, igualmente de forma gratuita y abierta al público una oferta artística: se proporcionó una noche llena de música en vivo, presentaciones de un Proyecto Literario (Palabras sin Voz), un show de teatro con un grupo infantil procedente de Olaya, y de fotografías pertenecientes a jóvenes aficionados en la materia en Sopetrán.

conocimiento teórico-conceptual en clave de la dinamización y movilización de acciones concertadas entre jóvenes, lo cual se vino a cristalizar con mayor cuerpo en 2018, año donde el conjunto de miembros ratifican el puesto de la Presidencia⁴; en este período se realiza nuestro Primer Canelazo y se radica en Personería la papelería para legalizar la Instancia —posteriormente se logra por medio de la Resolución N° 011 del 2 de agosto de 2018—. En 2019, aún vigente, realizamos el Segundo Canelazo Estelar, y la vinculación con el Centro de Historia de Sopetrán, cuya vicepresidenta es miembro de la Plataforma de Juventudes y desarrollamos nuestro Segundo Canelazo, con participación de invitados de Olaya y Santa Fe de Antioquia.

No se puede obviar que durante todo este período 2017-2019 contamos con el apoyo de la Gobernación de Antioquia, en particular de la Gerencia de Infancia, Adolescencia y Juventud a través de su programa Antioquia Joven, para reforzar conocimientos en torno a la Ley 1622 y 1885 —que le dan soporte jurídico a la existencia de un Subsistema de Participación por cada ente territorial: Plataforma de Juventud a nivel Municipal, Distrital, Departamental y Nacional, así como Concejos Municipales, Consejos Departamentales y Nacional, pero de lo cual no se discurrirá a raíz de su actual inoperancia⁵— y para participar en la asignación de delegados para la conformación de la Plataforma de Antioquia, siendo la única constituida a nivel departamental en todo el territorio nacional⁶. La Gobernación, del mismo modo posibilitó un Diplomado en Políticas Públicas de Juventud e Innovación gratuito a Presidentes de Plataformas y a los Coordinadores de Juventud de Antioquia, que dio luces para la materialización y aprobación de sus respectivas Políticas Públicas de Juventud en sus territorios.

No obstante, Sopetrán aún no ha podido implementarla, y es un reto categórico para el inicio del año 2020, y en este orden de ideas, desde el Trabajo Social se tiene un compromiso con la aplicabilidad del DRP, Diagnóstico Rápido Participativo —como herramienta metodológica propuesta en el Diplomado en mención— y la presentación de la propuesta al Concejo Municipal en la próxima vigencia como un Proyecto de Acuerdo.

4 A través de una Asamblea General con verificación de quórum.

5 Entrarán a regir a partir de 2020 con la habilitación de la Registraduría a efectos de seleccionar Consejeros con voto popular, conforme al art. 5 de la Ley 1885 que establece que la Registraduría debe fijar el calendario electoral y designar y notificar jurados de votación. Se precisa que las Plataformas de Juventudes tendrán la facultad de designar dos delegados para participar en las Comisiones de Decisión y Concertación, con voz pero sin voto.

6 La Ley establece que la Plataforma Nacional de Juventud se convocará a partir de la conformación de al menos el 50% de las Plataformas Departamentales.

La Plataforma Municipal de Sopetrán se materializa como un escenario que posibilita nuevas sociabilidades juveniles en donde confluyen mujeres, víctimas del conflicto armado, población LGBTI, líderes, bachilleres y egresados universitarios, cuyas acciones se han venido adelantando de manera lenta pero progresiva en la construcción de nuevos canales de convergencia entre jóvenes en torno a la generación de propuestas organizativas, que se expondrán en los anexos.

Pese a las diferentes dinámicas políticas —y politiqueras— que configuran la palestra pública de Sopetrán y en general de toda Colombia, la Plataforma sigue y seguirá en vigor, en razón de su blindaje jurídico y normativo, expresado en dos Leyes estatutarias, lo que permite concluir que las próximas contiendas partidistas-electorales no significarán un *standby* dentro de la Instancia (así como tampoco las demás plataformas legalmente constituidas), concibiendo que somos diversos política e ideológicamente, y a través de esta diferencia hemos construido consensos desde las sociabilidades juveniles, y es la invitación que se cierne en clave de lo intercultural, apelando a intervenciones profesionales situadas y asertivas que permitan eso, seguirle apostando en términos críticos, reales y concretos a la promoción de los derechos humanos y la participación social, política y ciudadana de los grupos poblacionales: jóvenes, niños, mujeres, colectivos LGBTI, indígenas, afrodescendientes, víctimas del conflicto armado y toda la diversidad social habida y por haber.

Reflexiones en torno a la ética en perspectiva intercultural y decolonial

Desde la suscrita ponencia se resalta el trabajo, el diálogo, el encuentro, la concertación con los jóvenes desde el territorio, en clave de la interculturalidad y el enfoque diferencial para la construcción de consensos mediante el diálogo de saberes como ejercicio transversal a la implementación, ejecución y evaluación de actividades e iniciativas erigidas o apoyadas en el seno de la Plataforma de las Juventudes de Sopetrán.

En términos extensivos, y discuriendo en el escenario de la intervención con personas, grupos y comunidades, tenemos una tarea vitalicia de comprender la *subjetivación social* como ejercicio en permanente construcción desde los contextos de intersubjetividad, con el Otro, y en esta medida apostarle a nuevas concepciones libertarias y revolucionarias que trasciendan

la impronta colonial y funcionalista que aún pesa en el Trabajo Social, interpellándolo cada día desde nuestras prácticas y discursos socialmente compartidos, a través de la inserción en procesos de organizaciones de base y en esta medida, hincar al de Trabajo Social en la promoción y desarrollo de ámbitos de participación política, social y ciudadana (formales, no formales e informales) —tanto a egresados como a estudiantes en formación— en su condición de sujetos sentipensantes y sujetos de experiencia, aportando desde el fuero profesional al desarrollo de espacios donde se cualifique el componente humano, político y académico, más allá de un voluntariado eminentemente pasivo, comprendiendo las diferentes las luchas y resistencias que reposan desde los grupos y colectivos diversos:

(...) las luchas de grupos diversos han puesto al descubierto un problema estructural de dominación y control que continúa soterrado en los discursos y prácticas cotidianas, situación que traza nuevos desafíos para la formación en Trabajo Social e invitan a continuar avanzando en el reconocimiento de enfoques críticos que permitan desde la academia, romper con prácticas colonizadoras que son aprobadas y validadas socialmente bajo la idea de desarrollo y libertad (Gómez, et, al, 2018).

De hecho, como Trabajadores Sociales, en perspectiva de ética intercultural y decolonial estamos invitados a la interpelación de las lecturas colonizadas de lo Social:

configurar lo que hoy conocemos como la *opción decolonial*, desde la cual se vienen destacando comprensiones, interpretaciones y explicaciones frente a la naturaleza de las múltiples deshumanizaciones a las que asistimos hoy en el mundo, la destrucción planetaria a pesar del progreso científico y tecnológico, así como por el arrasamiento de todas las expresiones de vida que por no encajar dentro de la modernidad y el capitalismo son relegadas a versiones de atraso (Gómez, et, al, 2018).

Las implicaciones del modelo neoliberal en nuestras relaciones con el Otro, con nosotros mismos y la naturaleza tienen que analizarse y subvertirse en razón de pensarse en otras alternativas de resistencia, y se reitera que un punto de comienzo significativo consiste en la incorporación activa y categórica en colectivos que tengan un objeto social, concertado, coherente y real en torno a reivindicación de conquistas sociopolíticas. Así, se puede empezar a hablar de forma concreta de la reivindicación del horizonte ético y humanizador de nuestra Carrera Profesional en todo el sentido de la palabra, y en todas la áreas de desempeño del Trabajador Social (en el colegio, en el barrio, en la Administración Pública, en la Organización Social,

en la Empresa Privada...), enriqueciendo nuevas miradas metodológicas en función de las contingencias sociales, donde prime el Diálogo y la Reflexión colectiva (como lo disponen las metodologías dialógico-participativas, los diálogos de saberes, los diálogos generativos y la Educación Popular)

el diálogo intercultural posibilita enriquecer los procesos de actualización académica tanto de quienes cursan el pregrado en Trabajo Social, como de quienes en su calidad de docentes y egresados, asumen la diversidad cultural y social como una oportunidad para solventar de mejor manera las realidades regionales y locales, lo que implica incorporar nuevas propuestas metodológicas para la intervención profesional, en la cual se vinculan las diversidades (Gómez, et, al 2018).

Comprender los problemas sociales contemporáneos propios de una sociedad multicultural, hibridada, globalizada, insertada en las cadenas de producción y consumo neoliberal que desprecian la perspectiva biocéntrica y que sitúan la vida en función del mercado, en el marco de un sistema que desconsidera los problemas del medio ambiente, la salud, la vida humana y exclusión social. Sin embargo, nuevas formas de organización están emergiendo y desde la Academia, los colectivos de base de grupos históricamente excluidos, desde otras posibilidades de relacionarse, de vivenciar el vínculo, el lenguaje, la posibilidad de subvertir cánones de competitividad, individualismo metodológico, consumismo y legitimación de prácticas y discursos colonizados.

“Trabajo Social como profesión moderna ha estado inmersa en una colonialidad marcada por condiciones históricas y actuales de dominación epistémica, ontológica y de la naturaleza que responden a los intereses del capital y el mercado” (Gómez, et, al, 2018).

Reflexiones en y para Trabajo Social

Reconsiderar la importancia de situar al Trabajador Social como el profesional con las competencias necesarias para apoyar el ciclo procesual de planes, programas y proyectos de naturaleza social, exhortando a las personas y las comunidades a participar activamente en los procesos, situando el accionar profesional en un mundo necesariamente intercultural y desde el principio de la Horizontalidad.

Nos asiste una época donde la búsqueda por la reivindicación de los derechos de los jóvenes, cuyo proceso es relativamente reciente y que ha constituido un punto de partida inicial, empieza a problematizar el lugar de enunciación de los jóvenes y su lugar dentro de la sociedad como Sujetos de Derecho.

Retomando las reflexiones derivadas de Mejía (2015), hay un conjunto amplio de posibilidades que se pueden aterrizar desde los escenarios locales:

la idea es dinamizar y potenciar las Asambleas, Plataformas y Consejos de Juventud de las entidades regionales para poder articular todos los procesos en una sola apuesta nacional. Dentro de las ventajas que acarrea propuesta están: afianzar los procesos juveniles artísticos, deportivos, culturales, sociales, políticos, étnico, campesinos, para que sus diferentes trayectorias organizativas se proyecten a futuro y continúen con ellos durante mucho tiempo; en segundo lugar, poder conectar todos esos procesos en un espacio donde confluyan las ideas y salgan planteamientos profundamente nutridos desde distintas perspectivas, y así mismo generar vínculos entre estos últimos con la Institucionalidad.

Lo anterior se cristaliza en la promoción de espacios de integración juvenil que le apuesten a la reconfiguración de los prejuicios con el acercamiento a la institucionalidad del Estado y el despertar de interés con los objetivos públicos moldeados desde la deliberación, toma de decisiones con la administración del municipio de Sopetrán para concertar espacios de discusión para el diseño de la agenda juvenil y posteriormente la política pública de juventud, como ejercicio de ciudadanía juvenil crítica que aún sigue vigente por reactualizar.

El positivismo con el que algunas posturas han intentado enmarcar el Trabajo Social desde la dualidad entre interventor e intervenido, donde el quehacer profesional se rige con gran frecuencia desde esta lógica, a la profesión de su esencia ontológica más fundamental, que es la praxis transformadora. Ahora bien, con la emergencia de los paradigmas comprensivo-interpretativo y sociocrítico se ha abierto un conjunto de posibilidades renovadas, aunadas a apuestas ético-políticas orientadas a la construcción de tejido social desde el encuentro con el sujeto sentipensante⁷ de la realidad a investigar/intervenir:

Aquí se concibe el Trabajo Social como una profesión con fundamento científico, pero altamente ligada a la realidad de los territorios; así, se busca

7 Concepto del Sociólogo Fals Borda.

la formación de profesionales integrales comprometidos con las problemáticas de sus contextos en donde antes que académicos y profesionales, son primero ciudadanos con deberes por cumplir (Mejía, 2015).

La incorporación del componente académico y formativo impartido desde las universidades que ofertan Trabajo Social, robustece el engranaje teórico-conceptual, técnico-operativo y axiomático del mundo de las acciones sociales, con los jóvenes en formación profesional en tanto se fomenta la participación en estas figuras de organización —juvenil— que crea lugares de enunciación comunes junto al Otro con quien se redefinen los lazos de lo público.

Se pretende incentivar el papel de los, las y les jóvenes estudiantes de trabajo social de todas las universidades colombianas, no sólo como próximos profesionales —capaces y llamados a generar espacios y dinámicas de participación, movilización y organización de la sociedad civil en escenarios como el SNJ⁸—, sino también como jóvenes activos(as) (es) y propositivos (as) (es) que, además de cargar con un futuro título académico, lleven a costas la responsabilidad y el deber de desempeñarse como una ciudadanía comprometida con las problemáticas nacionales, donde a través del ejercicio de la misma se construya la paz en los distintos contextos específicos (Mejía, 2015).

La incidencia pública (que en este caso particular le apuesta al ámbito juvenil) articulada con la Institucionalidad genera una dinámica de ganancia doble, a saber:

la primera con el fortalecimiento y la sostenibilidad de los procesos adelantados y la influencia de los mismos en las realidad municipales, distritales y departamentales; la segunda, a través de la participación de la comunidad —comunidad juvenil— en espacios formales e institucionales, lo cual representa mayor credibilidad y confianza en las entidades del Estado y por lo tanto mayor gobernabilidad (Mejía, 2013).

No se puede desconocer que el Estado tiene un deber constitucional con el Pueblo, el Constituyente primario y así, no se le puede aislar del cambio social; este es un desafío de los profesionales que trabajan en la Institucionalidad y que a través de sus acciones a mediano y largo plazo, en conjunto con la ciudadanía, lo intersectorial, lo interdisciplinario e interinstitucional se pueden generar transformaciones en los esquemas mentales colectivos y acciones sociales, que coadyuven a la re-significación de nuevas culturas: cultura de la paz y cultura política.

8 Sistema Nacional de Juventudes, contemplado en la Ley 1622 y Ley 1885.

Por último se plantea la necesidad de “Perspectivar” críticamente la Diversidad, más como posibilidad que como limitación y apoyar la consolidación de nuevas formas de relacionamiento entre grupos, colectivos y comunidades a suerte de un contrato social re-pactado, en el marco de un pacto de convivencia social donde se puedan regular los conflictos de manera asertiva, donde el derecho inalienable a la vida sea una máxima categórica y esto debe posibilitarse desde la formación académica y ética misma de las Universidades que ofertan Trabajo Social en el país y en América Latina.

Desde la formación en Trabajo Social se debe asumir una mirada crítica de la interculturalidad y entenderla como una herramienta, como un proceso y proyecto que se construye desde la gente y busca la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas (Walsh, 2009; Albán, 2008).

En consideración por la construcción de Paz, las Ciencias Sociales y el Trabajo Social adquiera el compromiso ético indisoluble de acompañar la reconstrucción del tejido social con procesos psicosociales, promoción de la participación social, cívica y comunitaria, incentivación de mecanismos alternos para la resolución de conflictos, resignificación de los imaginarios asociados a la política, lo político y lo público, des-naturalización de esquemas y de patrones discursivos/prácticos que eliminan el lugar del Otro. Estas son tareas cuya sumatoria representa el desafío profesional para el presente relevo generacional de Trabajadores Sociales, y que requiere una responsabilidad no sólo en términos de formación teórico-conceptual, sino también desde el componente axiológico y pragmático en los territorios de incidencia.

“Si la génesis del Trabajo Social se ubica en la modernidad, entonces, está fuertemente permeada por las instituciones políticas, económicas, sociales y culturales que le son afines. Esto conlleva, a que en su ser identitario profesional y disciplinar existan herencias coloniales que deben ser revisadas, discutidas y ojalá descolonizadas. Justamente, por el impacto en personas, grupos, colectivos, comunidades y pueblos, que tienen otras apuestas de vida y se movilizan desde sus reivindicaciones, diferencias, diversidades y heterogeneidades, para ser partícipes de procesos de transformación y liberación social desde lo más cotidiano”⁹.

⁹ <https://www.celats.org/11-noticias/46-por-que-trabajo-social-intercultural-y-decolonial>. Consultado el 30 de noviembre de 2019.

Referencias bibliográficas

- Arango, H.; Mira, J. y otros (2003). Proyecto Sopetrán 2021, una Propuesta de bien común. Producción Colectiva del Grupo Sopetrán “2010” (No editorial)
- Experiencias con diversidades sociales: desde Trabajo Social intercultural y decolonial / Gómez, E. y otros. Medellín: Pulso & Letra Editores, 2018. 418 páginas. Disponible en: http://aprendeenlinea.udea.edu.co/lms/moodle/pluginfile.php/303933/mod_resource/content/2/Libro%20Experiencias%20con%20Diversidades%20TSID.pdf
- Fernández, A. y Rozas, M. (1998). Políticas sociales y Trabajo Social. Buenos Aires, Argentina: Hvumanitas. Recuperado de: <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/libros/libros-000010.pdf>
- Ley 1885 “Por la cual se modifica la Ley Estatutaria 1622 de 2013 y se dictan otras disposiciones”. <http://es.presidencia.gov.co/normativa/normativa/LEY%201885%20DEL%2001%20DE%20MARZO%20DE%202018.pdf>
- Nuevo Estatuto de Ciudadanía Juvenil (2013). Colombia Joven. Ley 1622 <http://www.colombiajoven.gov.co/atencionaljoven/Documents/estatuto-ciudadania-juvenil.pdf>
- Plan de Desarrollo Municipal. 2015-2019. Sopetrán con Oportunidades y Soluciones para Todos (2015). Recuperado de: <https://perfildealcaldes.socya.org.co/wp-content/uploads/2016/09/Plan-de-Desarrollo-Sopetr%C3%A1n-2016-2019.pdf>
- Ponencia de Jorge Mario Salazar (2015).: Construcción de Paz desde el Sistema Nacional de Juventud (SNJ): Exigiendo el derecho y cumpliendo el deber como Trabajadores y Trabajadoras Sociales. XXII Encuentro Nacional de Estudiantes de Trabajo Social: Trabajo Social frente a la construcción de Paz y no Violencia, Posturas, transformaciones y apuestas contemporáneas. (pp. 23-38). Bogotá, Colombia.
- Seller, E (2009). Políticas Públicas de proximidad: Responsabilidad y Compromiso social. Humanismo y Trabajo Social, vol. 8 (p. 85-109). España, disponible en: <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/libros/libros-000010.pdf>

Varón, D. (2014). La ciudadanía juvenil y los mecanismos de participación en jóvenes: El Estatuto de Ciudadanía Juvenil (Ley 1622 de 2013) y la construcción de la realidad desde el derecho. Bogotá: Verba Iuris, versión n° 31. Disponible en: <http://www.unilibre.edu.co/verbaiuris/31/la-ciudadania-juvenil-y-los-mecanismos-de-participacion-en-jovenes-el-estatuto-de-ciudadania-juvenil-ley-1622-de-2013-y-la-construccion-de-la-realidad-desde-el-derecho.pdf>

Este libro se terminó de imprimir en octubre de 2020, en Medellín, Colombia. Se usó fuente Souvenir Lt Bt de 11 puntos para los textos y 15 puntos para los títulos, papel Propalibros beige de 70 gramos y cartulina Propalcote de 250 gramos para la carátula.

En esta publicación se promueven reflexiones éticas de carácter intercultural y decolonial de Trabajo Social. Está escrito a partir de lenguajes situados desde la experiencia investigativa, la formación profesional y los vínculos sociales de profesionales, estudiantes, académicas y académicos de Trabajo Social, procedentes de Colombia, América Latina y el Caribe, India y Alemania. En este libro se articulan esfuerzos conjuntos de las redes nacional, latinoamericana y caribeña e intercontinental, los cuales expresan la confianza en la necesidad de resignificar el compromiso ético de Trabajo Social con seres humanos, pueblos, colectivos y comunidades excluidas e invisibilizadas por la imposición de un horizonte de vida planetario moderno, colonial, patriarcal y racista. Propone argumentos para fortalecer nuestro ethos profesional y disciplinar, mediante otros entendimientos de los seres, los saberes, la naturaleza, las relaciones y la vida, todo ello, en calidad de apuestas encaminadas al fortalecimiento de Trabajadoras y Trabajadores Sociales fuertemente conectados con la vivencia de lo social y la ética liberadora.



Consejo Nacional de Trabajo Social
Ley 53 de 1977 Decreto Reglamentario No. 2833 de 1981

UNIVERSIDAD DE
LA SALLE



Grupo de
Investigación
en Estudios
Interculturales
y Decoloniales



UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas



TRABAJO SOCIAL | Universidad de Antioquia

CINCUENTA