

# Tejiendo la descolonización del Trabajo Social

Red Tejidos Interculturales y  
Descoloniales del Trabajo Social  
Latinoamericano y Caribeño



 editorial  
**margen**



**TEJIENDO LA DESCOLONIZACIÓN  
DEL TRABAJO SOCIAL**



RED TEJIDOS INTERCULTURALES Y DESCOLONIALES  
DEL TRABAJO SOCIAL LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO

TEJIENDO LA DESCOLONIZACIÓN DEL  
TRABAJO SOCIAL



EDITORIAL **margen**

Red Tejidos Interculturales y Descoloniales del Trabajo Social

Tejiendo la descolonización del Trabajo Social / prólogo de Paula Andrea Meschini.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Editorial Margen, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-47749-9-6

1. Trabajo Social. 2. Sociología. 3. Sociedades. I. Meschini, Paula Andrea, prolog. II. Título.

CDD 361.3

Maquetación interior y exterior: Editorial Margen

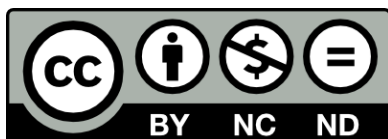
Editorial Margen – Cooperativa de Trabajo Margen Ltda.

Miller 2039 PB “A” / Ciudad Autónoma de Buenos Aires C1431GDF / Argentina

+54 011 4522 8113

correo@margen.org

www.margen.org



2023. Esta obra se edita bajo Licencia Creative Commons Atribución – Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.

# ÍNDICE

PRÓLOGO (POR PAULA ANDREA MESCHINI)	9
PRESENTACIÓN (POR ESPERANZA GÓMEZ HERNÁNDEZ)	25
AGRADECIMIENTO A NUESTROS PARES EVALUADORES	31
<b>1. EPISTEMOLOGÍAS INTERCULTURALES Y DESCOLONIALES Y TRABAJO SOCIAL</b>	<b>33</b>
EPISTEMOLOGÍA RAIZAL-INDISCIPLINADA EN TRABAJO SOCIAL. CONTRIBUCIONES DE LOS FEMINISMOS DEL SUR EN CLAVE SITUADA Y DESCOLONIAL POR SILVANA MARTÍNEZ	35
REFLEXIONES SOBRE LA FORMACIÓN DEL TRABAJO SOCIAL COMUNITARIO EN CLAVE DECOLONIAL POR GERARDO VÉLEZ VILLAFANE	57
<b>2. INSTITUCIONALIDAD SOCIAL, COLONIALIDAD DEL PODER Y TRABAJO SOCIAL</b>	<b>73</b>
CRÍTICA DE LOS ESTADOS-NACIÓN Y REINVENCIÓN DE ESTADOS-OTROS DESDE UNA PERSPECTIVA DESCOLONIAL: REFLEXIONES DESDE EL TRABAJO SOCIAL POR JUAN AGÜERO	75
RESISTENCIAS PROFESIONALES EN LA PRIMERA LÍNEA DE IMPLEMENTACIÓN DE PROGRAMAS SOCIALES: APROXIMACIONES INICIALES DESDE EL FEMINISMO DECOLONIAL POR GIANNINA MUÑOZ ARCE	93

LA PAZ LIBERAL HEGEMÓNICA EN LA BASE DE LA INSTITUCIONALIZACIÓN DEL ESTADO MODERNO. EJERCICIO INTERPRETATIVO DESDE LA OPCIÓN DECOLONIAL E INTERCULTURAL POR GERARDO VÁSQUEZ ARENAS	113
PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES RURALES EN LA ECONOMÍA POPULAR SOLIDARIA COMO FORMA DE RESISTENCIA COLONIAL-CAPITALISTA POR JUANA NARVÁEZ JARA	143
<b>3. METODOLOGÍAS PARA LA INTERVENCIÓN SOCIAL EN CLAVE DE INTERCULTURAL Y DECOLONIAL</b>	<b>157</b>
GEOPOLÍTICA DE LA CUESTIÓN SOCIAL POR ALFREDO JUAN MANUEL CARBALLEDA	159
LA CUESTION METODOLÓGICA DESDE TRABAJO SOCIAL INTERCULTURAL Y DECOLONIAL POR ESPERANZA GÓMEZ HERNÁNDEZ	171
EVALUACIÓN DE PROYECTOS Y PROGRAMAS SOCIALES DESDE EL TRABAJO SOCIAL DECOLONIAL POR BLANCA MIRTHALA TAMEZ VALDEZ	195
PROPUESTAS ÉTICAS Y POLÍTICAS DESCOLONIALES PARA LA INVESTIGACIÓN/INTERVENCIÓN CON MUJERES MAPUCHE POR ALICIA RAIN RAIN	215



## PRÓLOGO

Por Paula Andrea Meschini<sup>1</sup>

### INTRODUCCIÓN A LA LECTURA

Habitar América Latina y el Caribe constituye un desafío que implica vivir la experiencia de sentir cómo la gran narrativa capitalista, moderno colonial, racista, heteronormativa y patriarcal que circula a lo largo del tiempo continúa atentando contra la vida que lucha y quiere ser vivida dignamente.

Hace varios años que el Ejército Zapatista nos propone pensar-hacer otro mundo posible. Pero a partir de febrero de 2020 el mundo que conocíamos cambió, aunque no en el sentido que nos proponían desde Chiapas, México. La reproducción exponencial del COVID-19 y su capacidad de contagio puso en evidencia varias

---

1. Licenciada en Servicio Social, Docente e Investigadora en Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina.

contradicciones sociales principales. La relación entre lo global y los Estados-nación, las instituciones nacionales y la institucionalidad creada entre las Guerras Mundiales para la seguridad y paz mundial, así como las formas de cooperación y solidaridad entre los diferentes países resultaron ineficientes ante la acción hegemónica y voraz de los laboratorios internacionales productores de vacunas que no dudaron en dejar poblaciones enteras sin ellas.

Sintéticamente podríamos afirmar que si bien la pandemia COVID-19 fue global, la gestión del riesgo de la emergencia, de la asistencia, la garantía del derecho a la salud y por ende a la vida, se jugó en los territorios cuerpo a cuerpo con las medidas de aislamiento preventivo y distanciamiento social obligatorias necesarias para mitigar la expansión y el contagio del virus. La vida no fue vivida de la misma manera en los diferentes territorios en los que grandes mayorías no tenían lugar para aislarse, no tenían almacenados agua ni alimentos ni acceso a la red eléctrica, ni acceso a internet y/o a dispositivos tecnológicos. La pandemia ha expuesto de un modo descarnado las profundas desigualdades e inequidades existentes. Pudimos constatar en forma local, nacional e internacional que la Salud —parafraseando a Ramón Carrillo—<sup>2</sup> no es solo un problema médico, de acceso al sistema de salud o a los medicamentos y vacunas producidas por grandes laboratorios internacionales, sino que es un problema social vinculado al acceso soberano a la tierra, a los alimentos, al agua, al techo, a la energía y también, a las telecomunicaciones.

---

2. Ramón Carrillo (1906-1956). Primer Ministro de Salud de la República Argentina durante la presidencia de Juan Domingo Perón.

La mayoría de nosotres, docentes investigadores que formamos parte de esta Red de Tejidos Interculturales y De(s)coloniales del Trabajo Social latinoamericano y caribeño, veníamos reuniéndonos intentando no ser parte de los sectores académicos que en la formación profesional reproducen prácticas eurocéntricas, del extractivismo académico y del colonialismo en el saber para abordar los análisis de realidad social y las perspectivas de transformación social. Es así que en esos tiempos excepcionales, mientras sostuvimos el vínculo pedagógico a través de aulas virtuales así como en los proyectos de investigación y/o extensión, no pudimos —ni quisimos— dejar de ser parte del complejo entramado de saberes y prácticas sociales que se desarrollaban en nuestros territorios para garantizar la vida a partir de ensayar formas otras de organización social, de cuidados comunitarios, de producción y consumo, de solidaridad ante la profundización y avance del neoliberalismo, no solo como sistema económico sino como proyecto societal hegemónico.

Las Cooperativas, las mutuales, las asociaciones civiles, las sociedades de fomento, los centros y clubes barriales, las mingas de los pueblos, las comunalidades y las diferentes formas de organización social, política y económica que van construyendo nuestros pueblos con sus marchas y contramarchas constituyen, en muchos lugares de nuestra América, espacios en los que se puede sostener el orden y la institucionalidad vigentes, pero a su vez también se pueden convertir —y de hecho muchas de ellas ya lo son— en “invernáculos sociales” desde donde cultivar las semillas de rebeldía contra este orden social inscripto en un capitalismo transnacional, globalizado, generador de desigualdad, in-

justicia e inseguridad social que recorre, sin distinción, todos los países y todas las sociedades.

Desde esta mirada, toda ruptura con ese orden, toda rebelión contra las reglas de lo dado, toda interpelación a esa estructura, constituye en principio un gesto que desordena y niega lo que se muestra como única forma ontológica de existencia. Estas formas de organización reclaman y se inscriben en un compromiso ético-político en defensa de gramáticas plurales.

Fue así que al estar vinculados, al sentirnos parte integrante de una gran red de universidades latinoamericanas que conforman la sociedad civil y que ocupan un lugar importantísimo en nuestras sociedades, que sentimos la necesidad de ser parte también de un intercambio de opiniones, perspectivas y propuestas con relación a la situación y los efectos del COVID-19 en nuestras sociedades, compartir las reflexiones y aportes de nuestras universidades que expresen los desafíos de estos tiempos, así como las trayectorias en la acción territorial.

En esa dirección fue que como integrantes de la Red Tejidos Interculturales y De(s)coloniales del Trabajo Social latinoamericano y caribeño nos autoconvocamos durante el mes de noviembre del año 2021 para realizar un ciclo de reflexión y debate frente al acontecer histórico, político, epistémico, social y cultural de la región, denominado “Primer Ciclo de formación en Trabajo Social en Interculturalidad y Descolonialidad”.

Fue así que este ciclo nos permitió abordar desde una mirada singular —como es la del Trabajo Social en las Ciencias Sociales y Humanas— diferentes ejes de reflexión que se pronunciaron ante las desigualdades, el empobrecimiento, la pérdida

de libertades y la prevalencia de discursos y prácticas racistas, patriarcales y excluyentes que deterioran y atentan contra las posibilidades de la vida y los buenos vivires. También estuvimos reflexionando acerca de la constitución disciplinar, de las diferentes formas del ejercicio profesional y la práctica académica para reivindicar y proponer otro tipo de intervención social, otro tipo de análisis de realidades, de generación de conocimientos y de relacionamientos interculturales en consonancia con proyectos de transformación liberadora. Para ello, en este primer ciclo de la Red se propusieron tres objetivos, siendo el primero el de “incorporar los debates de la Interculturalidad y la Descolonialidad en la ontología, epistemología, metodología y ética del Trabajo Social Latinoamericano y Caribeño”. El segundo se planteó “Reflexionar sobre el acontecer político, social y cultural de la región con relación a la institucionalidad que sostiene la modernidad colonial ante la cual se pronuncian las movilizaciones en la región”. El tercero se propuso “afianzar el compromiso ético del Trabajo Social con quienes, desde sus colectivos, organizaciones y propuestas, afianzan la re-existencia como enlace intercultural con la descolonialidad del ser, el saber y el poder para la transformación y la liberación social”.

Para tal fin, les integrantes de la red se distribuyeron en tres campos temáticos que se comparten a continuación a fin de poder reflejar la diversidad y amplitud de los temas propuestos para el debate y el intercambio desde importantes referencias académicas del trabajo social decolonial e intercultural en nuestra América:

## **1. Epistemologías interculturales y descoloniales y trabajo social**

- Silvana Martínez (Argentina): Epistemología raizal-indisciplinada. Feminismos descoloniales y comunitarios.
- Gerardo Vélez-Villafañe (Colombia): Notas sobre el trabajo social comunitario en clave decolonial.
- Marysol Patiño (Ecuador): Teoría del conocimiento o la construcción colectiva de los conocimientos.
- Nora Eugenia Muñoz (Colombia): La cultura del cuidado de sí como fundamento ético para trabajo social en clave intercultural y decolonial.

## **2. Institucionalidad social, colonialidad del poder y trabajo social**

- Juan Agüero (Argentina): La resignificación de los Estados-nación en clave intercultural, feminista y decolonial.
- Gianinna Inés Muñoz Arce (Chile): Resistencias profesionales en la primera línea de implementación de programas sociales.
- Gerardo Vásquez-Arenas (Colombia): La paz liberal hegemónica como base institucional del estado moderno.
- Juana Narváez (Ecuador): Participación de las mujeres rurales en la economía social popular solidaria como forma de resistencia colonial capitalista.

### 3. Metodologías para la intervención social en clave intercultural y decolonial

- Alfredo Juan Manuel Carballeda (Argentina): Lo histórico, lo teórico y lo metodológico de la intervención social en clave descolonial.
- Esperanza Gómez-Hernández (Colombia): Aportes interculturales y Decoloniales en las metodologías de intervención Social.
- Blanca Mirthala Tamez (México): Evaluación de proyectos y programas sociales desde la mirada descolonial.
- Alicia Rain Rain (Chile): Propuestas ético y políticas para la investigación/intervención con mujeres mapuches.
- Rubén Darío Pardo Santamaría (Colombia): Descolonialidad desde programas de posgrado. Revisitar apuestas de formación situada.

Fue así como la apertura de este Ciclo habilitó un espacio de formación y autoformación en el que convergimos la academia, las profesiones y las disciplinas nuestras americanas que hacemos las Ciencias Sociales y Humanas para seguir contribuyendo a la reflexión crítica al mundo moderno/colonial cuyas huellas coloniales se mantienen como improntas en los cuerpos, los saberes, las subjetividades y la cotidianidad. El énfasis en este Ciclo estuvo puesto en el diálogo. Parafraseando a Gabriel García Márquez, en estos años de soledad, en estos años de pandemia COVID-19, asumimos la necesidad imperiosamente humana de seguir encontrándonos, de seguir construyendo grupalidad, sociedad.

Desde esta una nueva forma de estar en la virtualidad y priorizando el encuentro y el diálogo, realizamos tres encuentros virtuales en vivo durante el mes de noviembre con una duración de tres horas cada uno. Pusimos tiempo para estar, escuchar e intercambiar. Primero tuvimos tiempo de escucha en el que los y las integrantes de la Red expusieron sus principales ideas y argumentos en torno a alguno de los ejes del Ciclo. Posteriormente se abrió un espacio para presentación de videos, música, materiales y para dialogar abiertamente. La asistencia a cada encuentro se registró mediante un formato de listado de asistencia Google.doc, procediéndose a entregar constancia digital de participación para ponentes y para asistentes.

Producto de estas reflexiones, este texto que hoy compartimos con ustedes nos encuentra alertas y movilizados, ya no por la pandemia COVID-19 sino por la fragilidad de nuestras democracias y de todo lo que hace recrudecer las opresiones del sistema moderno colonial. Hoy 2023, año de su publicación y tal vez como parte de las marcas sociales y subjetivas que imprimió en nosotres la pandemia (es un tema a indagar), nos encuentra espantados ante la radicalización del neoconservadurismo y del neoliberalismo que, como señala Alejandro Grimson, no solo incidió (e incide) en los modos en que el mundo es narrado sino en los sentidos adjudicados al pasado y al futuro, en las características de los proyectos intelectuales, las prácticas de la vida cotidiana, la percepción y el uso del espacio, los modos de identificación y por supuesto de acción política.

Este texto nos convoca desde la convicción de la necesidad imperiosa de continuar interpelando al neoliberalismo, no solo



como sistema económico sino también como sistema de vida encarnado en los modos de subjetivación, las prácticas cotidianas, las preferencias relacionales y de productos culturales que dan cuenta del modo en que se consolida, se reproduce y también se resiste frente a este proyecto societario que caracteriza el orden actual del sistema-mundo moderno-colonial.

Los autores que a continuación se detallan formaron parte del *Ciclo de formación en trabajo social, interculturalidad y descolonialidad* que mencionamos anteriormente. Los artículos que presentan en este texto retoman y profundizan sus reflexiones en el marco del mismo, sumando los aportes y resonancias.

Elles son:

- Silvana Martínez (Argentina): “Epistemología Raizal-Indisciplinada en Trabajo Social. Contribuciones de los Feminismos del Sur en clave situada y descolonial”.
- Gerardo Vélez Villafañe (Colombia): “Reflexiones sobre la formación del Trabajo Social Comunitario en clave decolonial”.
- Juan Agüero (Argentina): “Crítica de los Estados-nación y reinención de Estados-otros desde una perspectiva decolonial: Reflexiones desde el Trabajo Social”.
- Giannina Muñoz Arce (Chile): “Resistencias profesionales en la primera línea de implementación de programas sociales: aproximaciones iniciales desde el feminismo decolonial”.
- Gerardo Vásquez Arenas (Colombia): “La paz liberal hegemónica en la base de la institucionalización del Estado moderno. Ejercicio interpretativo desde la opción decolonial e intercultural”.

- Juana Narváez Jara (Ecuador): “Participación de las mujeres rurales en la Economía Popular Solidaria como forma de resistencia colonial-capitalista”.
- Alfredo Juan Manuel Carballeda (Argentina): “Geopolítica de la Cuestión Social”.
- Esperanza Gómez Hernández (Colombia): “La Cuestión Metodológica desde Trabajo Social Intercultural y Decolonial”.
- Blanca Mirthala Tamez Valdez (México): “Evaluación de proyectos y programas sociales desde el Trabajo Social Decolonial”
- Alicia Rain (Chile): “Propuesta éticas y políticas descoloniales para la investigación/intervención con mujeres mapuche”.

En esa línea, este texto se inscribe en la riqueza y diversidades producidas de los encuentros, desencuentros y cruces entre las Ciencias Humanas y las Ciencias Sociales, y en especial, de las contribuciones que desde una crítica de la cultura neoliberal, de manera incipiente, estamos desarrollando desde la Red. Es en estos cruces que, desde la praxis de los colectivos de derechos humanos, colectivos ambientalistas, de los colectivos de nuestros pueblos ancestrales, desde los movimientos populares, de los colectivos LGTBQ +, de manera pacífica, pero ineludiblemente en forma revolucionaria desde la democracia que pudimos construir, se interpelan el eurocentrismo, la desigualdad, el patriarcado, el binarismo, el eurocentrismo, la heteronormatividad. Esta mirada, esta forma de nombrar, de reconocer, de denunciar, de afirmar, recorre nuestra vida cotidiana, construye nuestras subjetividades.

Las reflexiones y experiencias que estamos compartiendo, ya sean institucionales, de movimientos populares, de los movimientos feministas y disidentes, de nuestros pueblos ancestrales y/o de los movimientos afrodescendientes en nuestros territorios y las que seguramente compartiremos los días venideros, dan cuenta de las distintas morfologías democráticas que estamos construyendo. Este texto nos propone algunas claves de lectura para pensar qué hacer y cómo hacer, desde un lugar otro, frente a los problemas políticos y sociales de nuestra sociedad, habilitando prácticas y discursos críticos para el fortalecimiento de nuestras democracias

Dicho esto, tal vez podemos suponer, en línea con los planteos de Carlos Vilas en su texto “Después del Neoliberalismo: Estado y procesos políticos en América Latina”, que es necesario hacer hincapié en considerar la novedad que implica la presencia de diferentes formas de entender y ejercer la democracia republicana liberal europea, donde entran en juego otras formas institucionales de democracia representativa más vinculadas a la necesidad de dar contenido desde procesos participativos que implican, de alguna manera, revivir desde prácticas de democracia directa otras formas de ejercicio democrático. Sin embargo, la emergencia en Latinoamérica de gobiernos que conjugan mecanismos institucionales de la democracia representativa con variadas modalidades de participación y democracia directa, con intensas y persistente presencia de movimientos populares y que se vinculan fuertemente a proyectos de transformación social que implican afectación de intereses y actores generalmente excluidos, resultan de interés para poder reflexionar y construir lo que aún falta para la formulación y puesta en acto de un proyecto popular

y democrático que resista “las abstracciones de un capitalismo financiero transnacional, que ignora y desprecia las localizaciones particulares” (Auat, 2021, p. 185) y que permita vivir dignamente a nuestros pueblos.

Una evidencia del malestar e indignación que generan estas promesas incumplidas de nuestra democracia moderna liberal republicana está constituida por la agenda reivindicativa de los movimientos populares, que a pesar de la acción de reconocimiento, promoción y restitución de derechos sociales y humanos por parte del Estado-nación, se piensan a sí mismos como “lo que falta” y reclaman colectivamente Techo, Tierra y Trabajo.

En su texto “La miopía del procedimentalismo y la presentación populista del daño”, Julio Aibar Gaete reconceptualiza la categoría de democracia como una forma política que presenta el daño (exclusión) del cual se sienten parte aquellos que forman parte del pueblo. Este daño no es reparable únicamente desde la economía, constituye una lesión en la subjetividad “que es imposible reparar o subsanar plenamente”. En estas democracias representativas, miopes de procedimentalismos, ahogadas en burocracias, se reconoce que son justamente los líderes populistas<sup>3</sup>

---

3. Comparto la definición de Julio Aibar Gaete en relación a que los populismos, y por ende sus líderes, quienes por lo general “funcionan como catalizadores-activadores-relaboradores de necesidades, malestares, resentimientos, humillaciones y descontentos sociales, para luego ingresarlos en el campo político, lo que cumplen presentando o intentando presentar (es decir, recreando, constituyendo y poniendo en escena) un daño” (2013, p. 26).

los que logran articular los reclamos, los sueños de una vida mejor de aquellos que no tienen representación alguna en los sindicatos, ni en los partidos políticos tradicionales de las democracias liberales, que se blindaron ante los reclamos, los conflictos, que temen al ágora pero también al demos.<sup>4</sup>

Sin embargo, creo que es justamente en esta incerteza donde los movimientos sociales, los movimientos feministas, los movimientos de indignados, las diferentes experiencias políticas contrahegemónicas, ocupan un lugar en distintos escena-

---

4. Alejandro Auat define al Pueblo (demos) como “el sujeto político de la democracia, entendido como una relación antagónica y no como una clase social. Pueblo, es el sujeto que irrumpe con la instauración de la igualdad, frente a quienes quieren mantener la desigualdad” (2021, p. 23). Posteriormente en el capítulo del mismo trabajo titulado *El pueblo como problema*, desarrolla un análisis a partir del texto *En nombre del pueblo. El problema democrático* de Valentina Pazé, ubicando al pueblo como un problema de la democracia. De ese modo, señala cuatro problemas: del demos, de la plebe, de los subalternos, de los estúpidos. En relación al primer problema, sostiene que la autora pasa revista a las diferentes opiniones que desde el inicio de la democracia ateniense desconfiaron de ese experimento de gobierno “del pueblo”. Se identifica al “demos” con “los muchos”, “la multitud”, “los pobres”, “los trabajadores manuales”, a quienes los exponentes de la aristocracia solían llamar despectivamente como “los malvados” o el “vulgo”. Destaca las opiniones de Platón, que “va a intentar romper con el problema de la tiranía mediante un modelo de República basado en la división de la población en clases y funciones conforme a sus capacidades y virtudes específicas” (Auat, 2021, p. 37).

rios sociales donde se resiste a vivir la vida que nos dicen que debemos vivir.

Los trabajos aquí expuestos, en síntesis, no han de leerse como análisis deterministas que apuntan a identificar el fin de una era o el anuncio de otra, no están planteados en tales términos. Creemos que pueden ser analizados como expresiones de una época que se encuentra con desafíos previos que sólo la Pandemia ha reactualizado y a los que, por la excepcionalidad y amenaza que ésta representó para toda la humanidad, obligan a revisitarse nuestros mundos previos.

Son también, en la mayoría de los casos, una invitación a incorporar variadas perspectivas que reconocen la multiplicidad de actores, de escenarios y derechos que sólo pueden ser abordados en sus particularidades internacionales, estatales y subnacionales en diálogo con lo global, otro plano de lo individual y lo colectivo. Esperamos que este texto continúe su trabajo en tal sentido y se convierta en un insumo importante para la circulación de opiniones y de trabajo en red.

Sin dudas, en sus tensiones y conflictos lo individual y lo colectivo se presentan como una de las claves analíticas necesarias para revisar —desde el presente— un pasado que hoy nos “posibilita volver a ver” la complejidad de nuestros desafíos sociales y políticos desde el campo académico.

Desde este contexto que muchas veces puede resultarnos distópico, este texto apuesta a seguir tramando lo que viene, a seguir apostando a lo común, a no resignarnos con lo que está o siempre fue así, a seguir construyendo horizontalmente.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Aibar Gaete, J. (2013). La miopía del procedimentalismo y la presentación populista del daño en Aibar Gaete [et al.] (coord.), *Vox Populi. Populismo y democracia en Latinoamérica*. FLACSO / UNGS / UNDAV, Avellaneda, Buenos Aires, Argentina.
- Auat, A. (2021). *Situación y Mediaciones. Nuestra democracia: entre populismo y neoliberalismo*. UNR editora / Ed. Fundación Ross / CEDET. Rosario, Argentina.
- Grimson, A. (2022). Introducción en Alejandro Grimson (coord.), María Mercedes Patrouilleau, Nahuel Sosa. Programa Argentina Futura - Jefatura de Gabinete de Ministros, *Argentina Futura. Un horizonte deseable y posible*. Buenos Aires, Argentina
- Vilas, C. M. (2001). *Después del Neoliberalismo: Estado y procesos políticos en América Latina*. Ediciones de la Universidad Nacional de Lanús (UNLa). Provincia de Buenos Aires, Argentina.





## PRESENTACIÓN

Por Esperanza Gómez Hernández<sup>5</sup>

### TEJIENDO LA DESCOLONIZACIÓN DEL TRABAJO SOCIAL

El libro que tiene en sus manos, o que está viendo en la pantalla de un computador o quizás desde su celular, es el resultado del ciclo de discusión que durante el mes de noviembre de 2021 juntó a quienes conformamos la Red Tejidos Interculturales y De(s)coloniales del Trabajo Social latinoamericano y caribeño.

Fue en 2019, cuando en la sede de la Universidad de Antioquia en la ciudad de Medellín (Colombia), nos comprometimos como Trabajadoras/Trabajadores Sociales, en juntanza con otros/otras colegas de las ciencias sociales, a transitar por la des-

---

5. Trabajadora Social, profesora de la Universidad de Antioquia. Vinculada en el grupo de investigación en Estudios Interculturales y Decoloniales y el Grupo Grupo de Teoría Social, Estudios Decoloniales y Pensamiento Crítico. Correo: rubyesperanza@gmail.com

colonización de nuestros pensamientos como forma de trabajar y de investigar. Lo hicimos más que nada porque las injusticias saltan a la vista, se ahondan y reproducen incesantemente en la región, pero a su vez, las luchas sociales también se reproducen como semillas esperanzadoras desde el Abya Yala, Nuestra América, América profunda y Améfrica ladina, como voces que no se cansan. Por ello es que no podemos abandonar nuestros ideales de transformaciones liberadoras del capitalismo, la colonialidad, el patriarcado y el eurocentrismo que perviven como matriz de poder colonial incesante.

Cuando imaginaba la presentación de este libro recordaba las palabras de Darío Botero Uribe, filósofo colombiano impulsor del vitalismo como posibilidad para pensar la vida desde América latina y proyectar otro humanismo no antropocéntrico. Una de las frases que me resonaba procedía de su gran obra *Manifiesto del pensamiento latinoamericano* (1993), en la que expresaba que existe una conciencia enajenada filosófica y científica, porque si bien debemos prestar atención a lo que se produce intelectual y artísticamente en otras partes del mundo, no podemos asumir como propio el pensamiento ajeno, pues hacerlo nos conduce a una mentalidad colonizada y con ello a la condena de repetir pensamientos que no nos conciernen ni nos ayudan a comprender la singularidad social de la que participamos y que nos condenan, en palabras de Augusto Salazar Bondy, a pensar con pensamientos prestados y ajenos.

En tal caso, eso es lo que entregamos en esta publicación. Se trata del resultado del atrevimiento dirigido a que es posible situar el Trabajo Social desde los aconteceres que sostienen la mo-

derinidad colonial en la valoración de las realidades sociales, en el entramado institucional que sostiene las políticas, los programas y las acciones que realizamos con personas, pueblos, comunidades, colectivos u otros grupos, los cuales nos interpelan acerca de las maneras de hacer la intervención en lo social, de intentar transformar sus vidas y sus proyectos colectivos de existencia.

En alguna medida, con este libro buscamos polemizar con el iusnaturalismo que sustentó el derecho a someter a los pueblos que habitaban en este continente sobre la base de una condición natural de inferioridad, defendida por personajes como Juan Ginés de Sepúlveda, quien en el siglo XVI cifró las bases de la guerra y la causa justa para explotar, evangelizar y mantener en condición de servidumbre a quienes, en su parecer, presentaban torpezas de entendimiento y costumbres inhumanas y bárbaras, tal como lo afirmara en el Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios, escrita en 1550 en Roma, la cual, a fin de cuentas, sustenta en gran medida todo el andamiaje institucional moderno colonial reproducido desde la actitud colonial interna y lamentable de quienes todavía siguen considerando que los padecimientos y las injusticias que padecemos son simplemente causas y consecuencias de la imperfección humana y la baja cultura.

Es por esa rebeldía de la herida colonial que podemos coincidir en que es posible una segunda independencia que haga visible los lastres vergonzosos de la dependencia, como también es necesario emprender el largo camino de la descolonización, porque no nos basta la resignificación de los conceptos y las categorías con las que nos hemos formado y constituido nuestras visiones del mundo y del deber ser, sino que será necesario que

todo lo que fue separado —mente, subjetividad, corporalidad, comunidad y colectividad— puedan incrustarse en un nuevo ser social con mejores posibilidades en momentos como estos, de opulencia pero de empobrecimiento y violencias múltiples. Quizá entonces no sea simplemente un sueño o una utopía avizorar la transmodernidad con lo que somos y lo que hemos dejado de ser o que hemos tenido que ceder para poder existir y disponernos a los aprendizajes de las praxis que se encuentran por doquier y que han transitado con las luchas por la permanencia en tantos siglos de opresión e invisibilización como de mestizaje forzado.

Eso es lo que constituye este libro, una simple provocación para seguir descolonizando el Trabajo Social, contextualizándolo y situándolo desde quienes tenemos los pies y el corazón enraizados en estas tierras ancestrales y modernas.

La primera parte convoca a los debates epistemológicos con reflexiones tendientes a la descolonialidad del saber en el Trabajo Social. La segunda parte contempla discusiones de la institucionalidad en la estructura colonial de la sociedad que conlleva a replantear el Trabajo Social en su ejercicio profesional. La tercera parte concentra el debate en lo social como parte del entramado de relaciones entre profesionales y sectores de la sociedad frente a lo cual se reclaman otras perspectivas y miradas de lo metodológico en la praxis del Trabajo Social.

Agradecemos a quienes aportaron sus reflexiones acerca del quehacer cotidiano en el que se desenvuelve el Trabajo Social. Gracias a quienes contribuyeron en el ciclo de formación en Interculturalidad, De(s)colonialidad y Trabajo Social y que por razones ajenas a nosotras/nosotros no están incluidas sus exposi-

ciones compartidas. También muy especialmente a las y los pares que leyeron y aportaron, de forma muy generosa, al mejor decir en cada uno de los textos. Agradecimiento a esta Red de tejidos Interculturales y De(s)coloniales del Trabajo Social latinoamericano y caribeño, la cual continúa tejiendo lazos de solidaridad y de apuestas conjuntas para que seamos, más que una réplica, más que una profesión al servicio del sistema vigente, una oportunidad para construir alternativas de mundos posibles en los que nadie se quede por fuera y que no quepamos tampoco de cualquier manera. Porque nunca será suficiente lo que digamos frente a lo que nos corresponde hacer en estos momentos históricos.

ESPERANZA GÓMEZ HERNÁNDEZ, JULIO DE 2023



## **AGRADECIMIENTO A NUESTROS PARES EVALUADORES:**

María Edith Morales Mosquera. Universidad de Antioquia-Colombia

Juan Manuel Latorre. Universidad Industrial de Santander-Colombia

Daniela Hoyos Cataño. Fundación Universitaria Claretiana-Colombia

Manuela Fonseca Pinheiro dos Santos. Universidad Nacional de Mar del Plata-Argentina

Diego Andrés Martínez Quintero. Fundación Universitaria Claretiana-Colombia

Veronica Cuneo. Universidad Nacional de Mar del Plata-Argentina

Eliana Andrea Jiménez Ortiz. Corporación Universitaria Minuto de Dios-Colombia

Guiomar Patricia Molina Mora. AICO- Pachamama-Colombia

Esteban Gabriel Pereyra. Universidad Nacional de Catamarca-Argentina





# **1. EPISTEMOLOGÍAS INTERCULTURALES Y DESCOLONIALES Y TRABAJO SOCIAL**



**EPISTEMOLOGÍA RAIZAL-INDISCIPLINADA EN TRABAJO SOCIAL.  
CONTRIBUCIONES DE LOS FEMINISMOS DEL SUR EN CLAVE  
SITUADA Y DESCOLONIAL**

Silvana Martínez<sup>6</sup>

En este artículo intento —de manera condensada— aportar algunas reflexiones sobre las implicancias de la epistemología canónica de la Ciencia Moderna Occidental inscripta en el binomio Modernidad/Colonialidad. Desde allí intento dialogar en clave situada y descolonial con algunas voces provenientes de los Feminismos del Sur, en particular el feminismo fronterizo, el feminismo negro brasileño, el feminismo descolonial y el feminismo comunitario, con el fin de contribuir a un sentipensar-ha-

---

6. Doctora en Ciencias Sociales. Licenciada y Magíster en Trabajo Social. Docente-Investigadora categoría 1, Directora del Doctorado en Trabajo Social y Directora del Grupo de Teoría Social, Estudios Descoloniales y Pensamiento Crítico de la Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina. Correo: silvanamartinezts@gmail.com

cer *epistemología raizal-indisciplinada* para las Ciencias Sociales en general y el Trabajo Social en particular.

## I.

El *locus* de enunciación desde donde me sitúo para escribir estas reflexiones es mi condición de mujer, Trabajadora Social indisciplinada, feminista, hija de la Patria Grande y docente investigadora de una Universidad Pública argentina. Desde este lugar no sólo escribo sino que pienso, vivo y milito todos los días. Mi compromiso es con el Pueblo, con las mayorías populares, con los grupos oprimidos, con los que el sistema considera *nudas vidas*,<sup>7</sup> al decir de Giorgio Agamben o *condenados de la tierra*, al decir de Frantz Fanon. Esta rebeldía y rechazo profundo de la dominación y la opresión, que siempre generaron indignación en mí, me acompañan desde que tengo memoria. Sin embargo, en el devenir de mi experiencia vital y diálogos con voces poderosas fui encontrando respuestas a este sentimiento que siempre me invadió.

Como Trabajadora Social tuve una formación aséptica y eso me generó también una profunda indignación, porque la asepsia, la “neutralidad”, la despolitización de la formación implica con-

---

7. La *vida nuda* o *nuda vida* se refiere al sujeto que carece a los ojos del victimario de todo valor, hasta el punto de que cualquiera puede darle muerte impunemente, pero, a la vez, no puede ser sacrificado de acuerdo a los rituales establecidos.

validar un orden profundamente violento y desigual. Es por este motivo que elegí la docencia universitaria como campo de lucha y compromiso ético-político con la profesión. Es también por este motivo que surgió mi interés por el campo de la formación, la producción de conocimientos y la intervención en clave descolonial y feminista.

El Trabajo Social indisciplinado que propongo nace de la indignación, la rebeldía, la incomodidad de no aceptar las desigualdades sociales producto de un orden patriarcal-capitalista-moderno-colonial, orden en el que también se inscribe la denominada Ciencia Moderna Occidental.

Desde este lugar es que propongo aportar al giro decolonial a partir de sentipensar-hacer una *epistemología raizal-indisciplinada* (Martínez, 2021) para las Ciencias Sociales en general y para el Trabajo Social en particular, tomando aportes que considero sustantivos de los Feminismos del Sur; el Sur entendido como metáfora geo-corpo-política potente, muy potente, para develar los entramados y dispositivos de poder sustentados históricamente por el binomio modernidad/colonialidad. Cuando hablo de dispositivos de poder me refiero a la colonialidad del poder (Quijano, 2000; Escobar, 2005; Grosfoguel, 2006), la colonialidad del ser (Maldonado Torres, 2007), la colonialidad del saber (Lander, 2000; Mignolo, 2003; Castro-Gómez, 2007), la colonialidad del género (Lugones, 2008) y la colonialidad de la naturaleza (Escobar, 2000).

Coincidiendo con Audre Lorde (1979), las herramientas del amo jamás serán usadas para desmontar su propia casa. De allí la importancia de no sólo criticar al amo sino cons-

truir otras herramientas que nos permitan desarmar la casa. Una casa hostil para millones de seres humanos. Una casa para unos pocos. Una casa habitada por varones blancos, de clase media-alta, letrados, provenientes del Norte. Necesitamos construir otra casa en la que quepamos todes, sin jerarquías, sin privilegios, sin binarismos. Una casa donde todes podamos Vivir Bien, Vivir Sabroso. Una casa que nos acuerpe. Pero esta construcción no es individual, sino colectiva; la tenemos que construir entre todes y, en esta construcción, considero que los Feminismos del Sur tienen mucho que aportar porque disponen de muchas herramientas que nos permitirían pensar un muchos diseños de casas y muchos modos de habitarlas.

En efecto, los Feminismos del Sur contienen una multiplicidad de feminismos otros, que se fueron tejiendo a través de muchas manos, con muchos hilos, texturas, colores, historias y memorias. Estos múltiples tejidos se anudan en algunos puntos: la crítica al feminismo hegemónico blanco-académico-occidental, la crítica al patriarcado y la crítica a la razón colonial. En este sentido, estos feminismos hacen referencia a la experiencia de colonialidad y a *la herida colonial* que esta experiencia viva y vivida ha implicado. Algunas voces con las cuales vengo dialogando últimamente vienen de los feminismos fronterizos, afrofeminismos, feminismos descoloniales y feminismos comunitarios. Su riqueza y potencialidad heurística son enormes para sentipensar-hacer un Trabajo Social Indisciplinado.

## II.

Si hay algo que nos enseñaron los feminismos en su devenir histórico es que la denominada Ciencia Moderna Occidental, además de ser intrínsecamente eurocéntrica y racista, es profundamente androcéntrica y sexista. Por lo tanto, la epistemología también se constituyó en un campo de lucha para los feminismos. En este sentido, son muchos los feminismos que han criticado las ficciones de la Ciencia Moderna Occidental: la neutralidad valorativa, la objetividad, la universalidad, el monismo metodológico, la separación sujeto-objeto, entre otras ficciones que sostienen la epistemología canónica de las Ciencias Sociales. Esta epistemología se sustenta en el *cogito, ergo sum* cartesiano: *pienso, por tanto, existo*. El sujeto que piensa es un sujeto eviscerado, descorporizado, sin historia, sin memoria; es pura razón o razón pura, sin subjetividad.

Sin embargo, como sostiene Dussel (1992), detrás del “pienso, por tanto, existo” está el *ego conquiro*: “yo conquisto, por tanto, existo”. Esto es lo que se ha ocultado en los relatos celebratorios de la Modernidad, su lado oscuro: la Colonialidad. Lo que se nos ha ocultado cuidadosa y sistemáticamente es que el “pienso, por tanto existo”, que aún sigue influyendo en las universidades y las ciencias sociales, en realidad está precedido y sostenido por cuatro grandes genocidios y epistemicidios de los pueblos conquistados: 1) el musulmán, ocurrido en la denominada “Reconquista” española en el siglo VIII; 2) el de nuestros pueblos originarios a partir de la Conquista de América; 3) el de millones de mujeres que murieron en la hoguera en el siglo XVI en Europa y 4) el de los africanos, secuestrados por los conquistadores y esclavizados en nuestra tierras.

Es decir, el sustento de la epistemología canónica de las Ciencias Sociales es intrínsecamente sexista, racista e islamofóbico, como nos señala Ramón Grosfoguel (2011). El Yo cartesiano es un Yo imperial. Un Yo blanco-varón-europeo. Un Yo endiosado, omnipotente y omnipresente. Un Yo que supuestamente no está en ningún lugar y, desde allí, produce conocimiento “universal”. Es el ojo de Dios, que las feministas llamarán “El truco de Dios” y “El ojo del Amo”. Tal como nos advierte Paul B. Preciado (2019), no vemos con el ojo biológico sino con la estructura política de la mirada. Los feminismos fronterizos, negros, descoloniales y comunitarios develan y denuncian que esa mirada no es solamente moderna, eurocéntrica y clasista sino también racista y patriarcal.

Gloria Anzaldúa, feminista chicana, es quien traza el camino del feminismo y el pensamiento fronterizo. El mismo Mignolo (2007) señala que Anzaldúa fue quien acuñó este término, que luego él desarrolló en escritos posteriores. Anzaldúa centra sus debates y aportes a partir de la frontera, una frontera geográfica (la que existe entre México y Estados Unidos), pero también simbólica, lingüística, literaria, sexual, política y epistemológica. Es una fuerte apuesta a repolitizar la herida colonial, una herida abierta que se configura como estigma que atraviesa el cuerpo de las mujeres del “tercer mundo” y que genera violencia, marginación y pobreza. En este sentido ella y otras feministas fronterizas, ya en la década de 1980, plantean la necesidad de descolonizar el feminismo.

La metáfora de *la casa* aparece en este feminismo con mucha potencia. En este sentido, Lorde dirá que la casa del feminismo hegemónico no ha sido acogedora de todas las mujeres sino que sólo ha acogido a mujeres blancas, heterosexuales y de clase media



alta. Las otras mujeres nunca han tenido una casa donde cobijarse. Por eso desplaza la metáfora de la casa hacia la idea de comunidad, porque la comunidad acoge distintos cuerpos y subjetividades.

Desde el feminismo fronterizo se cuestiona la idea de mujer como categoría universal que propone el feminismo blanco hegemónico. En este sentido, hay una necesidad de buscar nuevas conceptualizaciones teóricas y reconfigurar el sujeto del feminismo. Audre Lorde (1984) define el sujeto del feminismo como la *hermana extranjera*, refiriéndose a las mujeres no blancas, obreras, pobres, migrantes, lesbianas. Anzaldúa (1987) define el sujeto del feminismo como la *nueva mestiza*. Con este nuevo sujeto desplaza al sujeto cartesiano y lo llena de geografía, corporalidad y materialidad. Hay una deconstrucción del sujeto cartesiano, una descolonización del sujeto que se feminiza, se vuelve mestiza y se localiza. En el capítulo “Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan” del libro *Otras inapropiables*, Anzaldúa (2004) dice contundentemente:

Así que no me deis vuestros dogmas y vuestras leyes. No me deis vuestros banales Dioses. Lo que quiero es contar con las tres culturas: la blanca, la mexicana y la india. Quiero la libertad de poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con las cenizas, modelar mis propios dioses desde mis entrañas. Y si ir a mi casa me es denegado, entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura, una cultura mestiza, con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista. (p. 79)

Considero importante aclarar que en Anzaldúa no hay mistificación ni romantización del sujeto mestizo, porque este sujeto

surge de la violencia, de la violencia del colonialismo y el sistema capitalista y patriarcal. Son sujetos/as que han sufrido violencias concretas, violaciones, despojos, discriminaciones, exclusiones sistemáticas. Es decir, el mestizaje tiene su origen en la violencia y en las violaciones a nuestros cuerpos y es esa violencia la que Anzaldúa intenta repolitizar.

Con relación a este mismo tema y tal como lo menciona Manuela Fonseca Pinheiro dos Santos (2022), los aportes del feminismo negro brasileño han sido muy significativos ya desde las décadas de 1970 y 1980; sin embargo fueron invisibilizados, incluso por la propia academia brasileña. En varias producciones de esa época, Beatriz do Nascimento (1976) y Lélia González (1980) dan cuenta de la inseparabilidad histórico-estructural entre el capitalismo-racismo y el patriarcado. Es decir, estas feministas ya hacían referencia por entonces a la *interseccionalidad*. No obstante, esta categoría tuvo visibilidad recién con los aportes posteriores de Kimberlé Crenshaw hacia finales de la década de 1980 (Fonseca Pinheiro dos Santos, 2022, p. 87).

Tal como lo señala Fonseca Pinheiro dos Santos (2022), la Trabajadora Social feminista negra Carla Akotirene —en su libro *O que é interseccionalidade*— es quien reconoce que si bien la categoría interseccionalidad se populariza con Kimberlé Crenshaw, no puede ser leída en clave exclusivamente de esta pensadora sino como producto de la ancestralidad y luchas de las mujeres negras del Atlántico (p. 92).

Es aquí, en la propia producción del feminismo hegemónico, letrado, blanco y burgués que ocurre de manera explícita la violencia epistémica y la producción de ausencias de los aportes de

las feministas negras brasileñas. Para Sueli Carneiro (2005), esta invisibilidad en términos de producción epistémica se debe a que históricamente han ubicado a las mujeres negras brasileñas en la Zona del No Ser, de lo no humano, debajo de la línea de humanidad según la matriz interpretativa de Frantz Fanon.

Para Akotirene (2018), la interseccionalidad no está disociada de las condiciones histórico-estructurales capitalista, racista y cis-heteropatriarcal. En este sentido, la autora nos advierte que no puede abordarse ni pensarse la interseccionalidad en términos de identificar las múltiples opresiones que atraviesan las mujeres desvinculadas de la construcción histórica del orden social cis-hetero-patriarcal-capitalista-colonial-moderno. Hacer una lectura anatópica, deshistorizada, despolitizada e individualizada implicaría un “vaciamiento del concepto” y de las ideas producidas ancestralmente (Fonseca Pinheiro dos Santos, 2022, p. 93). Visibilizar y reconocer estos enormes aportes forma parte de una justicia epistémica en términos de “producción de presencias” de cuerpos y voces históricamente menospreciadas e invisibilizadas.

Es importante destacar que la lucha político-epistémica del feminismo negro brasileño no está desvinculada del Movimiento Negro Brasileño. Al respecto, Sueli Carneiro (2005) afirma que:

El actual movimiento de mujeres negras, al traer a la escena política las contradicciones resultantes de las variables raza, clase y género, está promoviendo una síntesis de las banderas de lucha que históricamente han sido levantadas por los movimientos negros y de mujeres del país, ennegreciendo de un lado las reivindicaciones feministas para hacerlas más representativas del conjunto de las mujeres brasileras, y por el otro,

promoviendo la feminización de las propuestas y reivindicaciones del movimiento negro. (p. 23)

En este sentido, Sueli Carneiro (2005) plantea la necesidad de *ennegrecer el feminismo* con el fin de señalar la identidad blanca y occidental del feminismo académico hegemónico y la insuficiencia teórica y práctica política para integrar diferentes expresiones de lo femenino en sociedades multirraciales y pluriculturales.

Como lo señala Fonseca Pinheiro dos Santos (2022), el feminismo negro brasileiro no solamente piensa en la situación de las mujeres en Brasil, sino que también aporta claves interpretativas para dar cuenta de la realidad que viven las mujeres en América Latina. Es el caso, por ejemplo, de Lélia González (1988), enorme intelectual brasileña que desde finales de la década de 1980 luchaba por un feminismo que reconociera no sólo el sexismo como un elemento explicativo de la dominación sino también el racismo y el clasismo como categorías centrales para comprender la realidad de las mujeres negras e indígenas (Gómez Correal, 2019).

Lélia González parte de una profunda convicción antirracista y de la experiencia de los sujetos racializados y generizados en el proceso colonial. Propone un feminismo *afro-latinoamericano* y, en el marco de esta propuesta, acuña la expresión *América Ladina*, para dar cuenta de las experiencias y las múltiples opresiones de las mujeres afrodescendientes traídas como esclavas a nuestro continente y también de las mujeres originarias de Abya Yala. En este sentido, para Lélia González el sujeto del feminismo son las *amefricanas*. Esta autora propone superar lo que más adelante o más recientemente Lugones (2014) denominó *ceguera epistemológica del feminismo*.

Por su parte, lo que se conoce como feminismo descolonial elabora sus propuestas a partir de las prácticas políticas y aportes teóricos de las mujeres negras, de color, tercermundistas, indígenas, mestizas, chicanas, campesinas, lesbianas, autónomas, entre otras, que se sienten marginadas y excluidas por el feminismo hegemónico-blanco-académico-burgués-occidental que no da cuenta de sus realidades y vivencias.

Sin embargo, y sin perjuicio de esta crítica, comparten la reinterpretación de la historia en clave de crítica a la modernidad, no sólo por su androcentrismo y misoginia sino por su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico. Sostienen una praxis del pensar como compromiso con la experiencia y rechazan la reducción de ésta a la mera acumulación de conocimientos. La filósofa argentina María Lugones (2011), en el marco del grupo Modernidad/Colonialidad, construye el concepto de *sistema moderno-colonial de género* que le permite hacer visible el sometimiento tanto de hombres como de mujeres de color en todos los ámbitos de la vida social (Martínez y Agüero, 2020).

En los comienzos de la década del 2000 surge en Bolivia y Guatemala el feminismo comunitario. Las feministas *Aymaras* y *Maya Xinkas*, si bien tienen en cuenta en sus análisis políticos, teóricos y epistemológicos la importancia de la descolonialidad y la descolonización tanto de la memoria como de los cuerpos, el tiempo, las palabras, los territorios y de los propios feminismos, centran sus análisis en el Patriarcado. Reconceptualizan muchos conceptos, incluso, la propia definición de feminismo como asimismo del Patriarcado, definiéndolo como “el sistema de todas las violencias, todas las opresiones y discriminaciones que sufre

la humanidad y la naturaleza, construido históricamente sobre el cuerpo de las mujeres” (Guzmán, 2019).

Es un feminismo que nace en y desde la vida cotidiana, de los cuerpos indignados, de las luchas territoriales. Critica el feminismo hegemónico y propone despatriarcalizar el feminismo. Para Adriana Guzmán (2019), descolonizar el feminismo o los feminismos implica comprender, nombrar y caracterizar el patriarcado que viven las mujeres en Abya Yala, mujeres originarias, negras, empobrecidas, que no acatan la imposición heterosexual y recuperan la memoria larga de los pueblos, sus luchas y sus resistencias a partir de lo que Cabnal (2018) denomina *femiologías de las ancestras*.

### III.

Me nutro de todos estos profundos y ricos aportes, de estas voces potentes, de estas mujeres transgresoras que proponen una ruptura epistémica para sentipensar una epistemología raizal-indisciplinada en Trabajo Social. Es una apuesta epistémica, ética y política que apunta a despatriarcalizar, descolonizar y ennegrecer el Trabajo Social; un Trabajo Social que deje atrás el lastre del positivismo de la Ciencia Moderna Occidental y que pueda dialogar con las teorías no-reurocéntricas, pero sin someterse o ubicarse en un lugar de subalteridad y mucho menos resignarse a “aplicar” acríticamente las mismas.

El Trabajo Social es una profesión feminizada. El 90% de quienes ejercemos esta maravillosa profesión somos mujeres, mujeres pluriversas. Somos de acá. Somos amefricanas, chicanas, negras, migrantes, originarias, trabajadoras, mestizas. Somos hijas de la herida

colonial. ¿Cómo no ser feminista? ¿Cómo no acuerparnos con nuestras hermanas? ¿Cómo no ser parte de las mismas luchas? ¿Es posible hablar, producir conocimientos y pensar estrategias de intervención con enfoque de derechos sin asumirnos feministas? ¿Es posible pensar en transformaciones sociales sin tocar el orden patriarcal-moderno-colonial-capitalista? Yo creo que no.

Necesitamos un Trabajo Social crítico que abrace la multiplicidad de voces y perspectivas críticas nuestramericanas, que aporte a los procesos emancipatorios de nuestros pueblos, que acompañe sus luchas, porque en definitiva son nuestras luchas, porque somos parte del pueblo, de ese pueblo que han intentado aniquilar una y mil veces de mil formas, pero que resiste, lucha y persiste en la construcción de mundos otros. La epistemología raizal-indisciplinada se sustenta en estas raíces históricas y en la memoria larga de los pueblos, repolitiza la mirada de nuestros ojos que nos hicieron creer que son puramente biológicos y reflejan la realidad tal cual es como si fueran espejos, una mirada que han intentado disciplinar y que con esa acción produjeron nuestra ceguera epistemológica (Lugones, 2011) y produjeron ausencias (De Souza Santos, 2009).

En este sentido, es una epistemología que apunta a la producción de “presencias”, es decir que apunta a visibilizar teórica y políticamente los cuerpos, sentimientos, saberes, voces, modos de vida, experiencias colectivas de las mayorías populares, porque no es cierto que somos “minorías”. Las minorías son ellos, los privilegiados, los que han construido la casa para unos pocos. El Trabajo Social tiene que aportar no sólo al desmantelamiento de esta casa que se “reserva el derecho de admisión” sino a la construcción de muchas casas, casas otras, una gran casa comunitaria, donde quepan muchas casas.

Pero además, la epistemología raizal-indisciplinada apunta a visibilizar las relaciones de opresión y dominación, los abusos de poder, los derechos vulnerados y todas las violencias generadas por el orden patriarcal-capitalista-moderno-colonial. Pero no sólo se ocupa de visibilizar y producir presencias sino que denuncia, rechaza y se opone tenazmente a la epistemología canónica de las Ciencias Sociales y su violencia epistémica presente aún en nuestras Universidades occidentalizadas. Porque esta epistemología, como mencioné al inicio de este trabajo, está teñida de sangre. Sangre de musulmanes, mujeres, africanos y pueblos originarios. Es cómplice de los genocidios/epistemicidios de pueblos y compatriotas. Es una epistemología que sostiene, convalida y reproduce el Yo imperial y sus privilegios epistémicos.

La epistemología raizal-indisciplinada se construye desde los márgenes, los bordes, los intersticios, allí donde las necropolíticas laceran a mujeres, niñeces, juventudes, campesinos/as originarios/as, disidencias sexo-genéricas, afrodescendientes, mestizos/as, migrantes, trabajadores/as empobrecidos/as. Es desde los márgenes —habitado por múltiples significaciones, tensiones y contradicciones— que aporta a la construcción de epistemologías comunales (Mignolo, 2011), pensamientos fronterizos (Anzaldúa), conocimientos colectivos, populares, pluriversos e indisciplinados.

En *Nuestra América Ladina*<sup>8</sup> la colonización implicó etnicidio, genocidio y epistemicidio, pero además una colonización del

---

8. Incorporo a la denominación *América Ladina* que Lélia González le dio a nuestro continente la expresión *Nuestra* por la denominación que le dio José Martí —*Nuestra América*— a nuestro continente.



tiempo y del espacio, del cuerpo, la memoria, los territorios, los saberes, los modos de organización social, la espiritualidad de los pueblos; en un primer momento a través de la evangelización, imponiendo la fe occidental y luego, en un segundo momento, a través de la creación de los Estados-nacionales, imponiendo la cultura occidental, lo que desencadenó un proceso que Mignolo (2005) denomina *colonialismo interno*. Sin embargo, a pesar de esta colonización/colonialismo/colonialidad, las poblaciones indioamericanoas no fueron eliminadas del todo. Es decir, el proyecto civilizatorio de muerte construido desde el binomio Modernidad/Colonialidad no ha sido del todo exitoso. En efecto, aún subsisten, resisten y persisten en la memoria larga de los pueblos las formas de conocimientos, prácticas, espiritualidades y cosmogonías de los pueblos originarios y amefricanos.

La epistemología raizal-indisciplinada propicia las condiciones para un diálogo interepistémico intercultural crítico. No solamente pretende cambiar el contenido sino las condiciones del diálogo. Ya no hay lugar para que un Yo imperial se coloque por sobre los demás saberes y pretenda imponer un saber “universal” e imponga un único sentido del mundo, sino que a través del diálogo interepistémico intercultural crítico se construyan saberes pluriversos, democráticos y horizontales.

Esta propuesta y apuesta rechaza la epistemología canónica de las disciplinas porque no sólo clasifica, etiqueta y fragmenta los conocimientos sino también a los propios sujetos/as conocedores/as, arrancándoles las vísceras, descorporizándolos/as y secuestrando su subjetividad. Esto implica romper las fronteras disciplinares impuestas por la modernidad. Implica rechazar el

disciplinamiento de las disciplinas de las Ciencias Sociales y su afán de reproducir la colonialidad del saber y colonización mental a través de lo que Gianinna Muñoz Arce (2015) menciona como imperialismo profesional.

### **A MODO DE (IN)CONCLUSIÓN**

En estas líneas he intentado reflejar los inmensos aportes del Feminismo del Sur para sentipensar-hacer una epistemología raizal-indisciplinada en Trabajo Social. En particular, tomo los aportes de los feminismos fronterizos, el feminismo negro brasileño, los feminismos descoloniales y comunitarios. Las feministas negras brasileñas plantean la interseccionalidad y la negritud como categoría teórica-política-epistémica para deconstruir el ser-mujer universal y comprender sus propias experiencias de vida como mujeres racializadas, mientras que las feministas chicanas construyen un pensamiento de frontera para comprender la experiencia de mestizaje y deconstruir las identidades cerradas y acabadas (Martínez y Agüero, 2020).

Las feministas descoloniales critican la modernidad ya que ésta organiza el pensamiento en categorías homogéneas, universales y dicotómicas. Esta crítica centra su interés en la intersección entre raza, clase, sexualidad y género, que va más allá de la modernidad. Las feministas comunitarias recuperan la memoria larga de los pueblos y parten de la comunidad (bajo los principios de autonomía y democratización), el cuerpo-territorio y el territorio-tierra para dar cuenta de las múltiples opresiones de las

mujeres originarias, a partir de lo que denominan *entronque patriarcal*. Estos feminismos nos brindan valiosos aportes, nos muestran no solamente la importancia sino también la urgencia política de construir nuevas herramientas epistémicas-teóricas-metodológicas para deconstruir y construir un mundo donde quepan muchos mundos, para resistir, pero también para re-existir, para construir nuevas subjetividades y conocimientos.

La epistemología raizal-indisciplinada es una invitación a salir de los lugares seguros y del encasillamiento en que nos colocan las “disciplinas” y la epistemología oficial de Universidades occidentalizadas. Es decir, es una invitación y provocación a desobedecer las imposiciones de la academia o mejor dicho del academicismo y el cientificismo decimonónico. Es una invitación a caminar juntos/as por nuevos senderos, a recuperar las voces históricamente silenciadas, a construir colectivamente herramientas para la liberación y emancipación de las estructuras coloniales-capitalistas-patriarcales de los grupos oprimidos; herramientas que nos permitan construir poder popular, construir y diseñar nuevas casas, casas comunales en las que podamos habitar de formas pluriversas y en donde podamos sentir que es nuestro hogar, un hogar en el que podamos *vivir bien* y *vivir sabroso* todos los días, todos, todas y todes.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.

- Anzaldúa, G. [1987] (2016). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Madrid: Capitan Swings.
- Anzaldúa, G. (2004). Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. En Bell Hooks, Brah, A, Chela Sandoval, Ch., Anzaldúa, G. y otras. *Otras inapropiables*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Cabnal, L. (2018). T'zk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. En Revista *Ecología Política*, N° 104.
- Carneiro, S. (2005). Ennegrecer al feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género. En Ochy Curiel, O. Falque, J. Masson, S. (coord.). *Feminismos disidentes en América Latina y El Caribe* en Revista *Nouvelles Questions Féministes, Volumen 24, No 2*, pp. 21-26.
- Crenshaw, K. (1989), Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, University of Chicago *Legal Forum*, pp. 139-167.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1992). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid, Nueva Utopía.
- Escobar. A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo? En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Fonseca Pinheiro dos Santos, M. (2022). Feminismo Negro en Brasil: recuperando trayectorias, obras e ideas. En S. Martínez y M.E Hermida, *Feminismos del Sur e intervención social: genealogías, diálogos y debates*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- Gómez Correal, D. (2019). América Ladina Abya Yala y Nuestra América: Tejiendo esperanzas realistas. En *Lasa Forum*, pp. 55-59. CIDER, Universidad de los Andes.
- Gonzalez, L. (1983). Racismo e sexismo na cultura brasileira. En *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*, editado por Luis Machado da Silva et al., pp. 223-244. Brasília: ANPOCS.
- Gonzalez, L. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, N° 92/93, pp. 69-82.
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: Trasmmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. En *Tabula Rasa* N° 4, Bogotá, pp. 18-48.
- Grosfoguel, R. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y Ciencias Sociales coloniales. Revista *Tabula Rasa*. N° 14, pp. 341-355.
- Guzmán, A. (2019). *Descolonizar la memoria. Descolonizar los feminismos*. La Paz: Llojeta.
- Lander, E. (2000). ¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos. En S. Castro-Gómez (Ed.). *La reestructuración de las ciencias sociales en América latina*. Bogotá: Instituto Pensar

- Lorde, A. [1979, 1984] (1988). Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo. En C. Moraga, C. y A. Castillo (eds.). *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (pp. 89-93). San Francisco: ISM.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La Manzana de la Discordia*, 6(2), pp. 105-119.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, N° 9, pp. 73-101.
- Maldonado Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: desarrollo de un concepto. En *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. S. Castro Gómez y R. Grosfoguel (Editores). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Martínez, S. (2021). Epistemología raizal-indisciplinada como potencialidad heurística del Trabajo Social en clave feminista. En S. Martínez, J. Agüero y P. Meschini, *Entramados epistemológicos en Trabajo Social. Contribuciones para un sentir-pensar-hacer situado, feminista, descolonial e intercultural*. Paraná: Editorial La Hendija.
- Martínez, S. y Agüero, J. (2020). Cartografías epistemológicas feministas: del feminismo occidental a la descolonización de los feminismos. En Revista *La Manzana de la Discordia*, Vol. 15, N° 2, junio-diciembre 2020, pp. 27-46.
- Mignolo, W. (2005). *The idea of Latin América*. Massachusetts: Blackwell.
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Editores). *El Giro Decolonial. Reflexiones para*

*una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Mignolo, W. (2011). *The darker side of Western modernity. Global futures, decolonial options*. North Carolina: Duke University Press.

Muñoz Arce, G. (2015). Imperialismo profesional y Trabajo Social en América Latina. *Polis*, N° 40.

Preciado, P. (2019). *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Barcelona: Anagrama.

Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, globalización y democracia* (pp. 1-23). Lima: Ediciones Sociedad y Política.





## REFLEXIONES SOBRE LA FORMACIÓN DEL TRABAJO SOCIAL COMUNITARIO EN CLAVE DECOLONIAL

Gerardo Vélez Villafañe<sup>9</sup>

En esta ponencia —desarrollada en el marco de la investigación doctoral “Configuración del concepto de comunidad como objeto de enseñanza en la formación del Trabajo Social”— reflexiono desde mi propia experiencia vital como Trabajador Social y educador sobre los procesos de formación profesional acerca de lo comunitario. Para ello, sitúo el concepto de comunidad en el presente potencial en pos de aportar a la proyección de un horizonte epistémico abierto a posibilidades otras de lo comunitario como referente ético-político del sentipensar y de la praxis política hermanada con la dignificación de la vida.

---

9. Trabajador Social de la Universidad del Valle (Colombia), Magister en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional (Colombia). Doctorando en Educación (Universidad de la Salle). Docente investigador tiempo completo del programa de Trabajo Social de la Universidad de la Salle, Colombia. Correo: gerardovelezv@gmail.com

El término comunidad es central en el devenir histórico del Trabajo Social. A través de su conceptualización el Trabajo Social ha constituido un nivel metodológico de intervención, un campo de actuación profesional y un objeto de estudio que, allende su polifonía y mutidimensionalidad, confieren especificidad a su que-hacer, distinguiéndole de otras disciplinas de las ciencias sociales. Si bien comunidad es un objeto de estudio ligado al surgimiento, consolidación y disolución de la sociología (De Marinis, 2011), un eje de análisis de la filosofía política (Torres Carrillo, 2013) y un concepto y método de conocimiento antropológico, para el Trabajo Social es una conceptualización privilegiadamente operativa que impregna la praxis de poderosas implicaciones ético-políticas referidas a compromisos teológicos en torno a los horizontes de sentido, las prácticas cotidianas y las formas de socialidad y organización de la vida en común a agenciar profesionalmente. Para el Trabajo Social la comunidad es paralelamente un soporte epistémico de la formación y una mediación teórico-conceptual y operativa de los alcances de la acción socioprofesional y disciplinar (Vélez y Mellizo, 2020).

Con el foco puesto en la universalización de un abstracto mejoramiento de condiciones de vida, las, los y les profesionales del Trabajo Social nos hemos formado y, como docentes —trabajadores y trabajadoras de la cultura a decir de Quintar (2008)— continuamos formando para intervenir e investigar con comunidades; quizá ello explique el énfasis conferido a la dimensión metodológica de la acción profesional. Aunque es necesario que la formación profesional aporte a desarrollar capacidades y destrezas mediante una sólida y rigurosa fundamentación metodoló-

gica, estimo conveniente interrogarla críticamente de modo que no se reduzca a una racionalidad técnico instrumental ajena a la reflexión sobre los efectos concretos en las relaciones de fuerza que soportan la realidad social.

En este escrito me propongo adelantar esta labor de reflexionar sobre el lugar del concepto de comunidad en la formación profesional a la luz de su imbricación en relaciones de fuerza. Para ello me sitúo desde mi propia experiencia vital como sujeto concreto, trabajador social y educador. En tal sentido procuro problematizar el concepto de comunidad desde el estar siendo o ser estando al que invita Freire, ese incesante movimiento de una pluralidad de direcciones posibles en la construcción de la realidad señalado por Zemelman. Para ello me propongo situar el concepto de comunidad en un recorte histórico del presente potencial en pos de abrirlo a sus múltiples posibilidades entre lo instituido y lo instituyente. Intento así aportar en la proyección de un horizonte epistémico en el que quepan otras posibilidades de lo comunitario como referente ético-político del sentipensar y de un quehacer profesional hecho praxis política situada que tienda puentes dialógicos con la dignificación de la vida. Con esto quiero emular el gesto Zemelmaniano de hacer uso crítico de la voluntad de conocer para la apropiación del presente y la activación de futuros alterativos desde la intensificación de la capacidad de acción transformadora.

Antes de ello conviene indicar que no es posible adelantar esta tarea sin constituir un ángulo epistémico (de lectura/apropiación) que confiera legibilidad a la historicidad y a sus dinamis-mos estructurales y coyunturales. En Zemelman, tal ángulo no es más que un sujeto concreto y situado histórica y culturalmente en

tramas histórico-políticas del presente. En este caso, soy yo, con mis titubeos, leves certezas, con mis errancias, contradicciones, preguntas y búsqueda de coherencia para afirmar mi existencia como sujeto conectado afectiva y políticamente a una vida digna en, desde y para el nosotros, nosotras, nosotres. Es este un ejercicio para cuestionar lo comunitario desde un ángulo que también contribuya a la potenciación de quien interroga.

No sé bien por qué esta vocación. Hasta hace muy poco estaba preso de una idea que no me dejaba ver las luchas de las que soy hijo, algo me impedía recordar o reinterpretar mi propio pasado. Creía que no venía de ninguna comunidad, que los únicos lazos significativos habían sido los familiares, pues no conservo ninguna relación con amigos y amigas de mi vida previa a la Universidad. No había participado en un proceso comunitario o de formación política como los que me enseñaron a inicios del año 2000, en aquellos tiempos en que fui estudiante de Trabajo Social en la Escuela de Trabajo Social y Desarrollo Humano de la Universidad del Valle (Colombia).

Y, sin embargo, más allá de esa ficción liberal que encarné como individuo aislado, añoraba lo común. quizá porque crecí en un barrio popular de Cali llamado Floralia, donde tempranamente aprendí sobre la rudeza del hambre y el valor de la solidaridad como algo que se da y se recibe. Quizá porque en ese barrio los niños y las niñas estábamos jugando cada noche en las calles mientras los adultos y, especialmente las adultas, hacían visita a sus vecinos... A lo mejor porque en ese barrio las fechas de navidad eran un jolgorio maravilloso entre vecinos. Quizá porque más adelante mi madre se hizo Testigo de Jehová y mis hermanas y yo tuvimos que hacer parte de su congregación, aquella experiencia comunitaria de un nosotros religioso que

exigió un apego a unas normas que acogí como niño que buscaba agradar a un tiránico dios salvador... o quizá porque luego descubrí que cambiar el mundo, hacerlo más justo para nosotros, no era una cuestión divina sino una labor humana desde las luchas colectivas y clandestinas... como las de varios vecinos y vecinas que habían hecho parte de un grupo guerrillero que en los 90 se desmovilizó: el M-19... vecinos que más adelante fueron asesinados como hoy lo están siendo los líderes y lideresas comunitarias, líderes ambientales, defensores y defensoras de derechos humanos o los excombatientes que firmaron el acuerdo de paz en el año 2016.

De acuerdo con el Instituto para el Desarrollo y la Paz (Indepaz) al mes de septiembre del año 2021, 142 líderes sociales, defensores de derechos humanos, 65 líderes y lideresas ambientalistas y defensores de la tierra y 42 firmantes del acuerdo de paz excombatientes de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) fueron asesinados o desaparecidos, todas personas vinculadas a procesos comunitarios. Pareciese pues que la comunidad designa a un modo de vida y de lucha recurrentemente amenazado de muerte. Así lo indica Isabel Cristina Zuleta, representante del movimiento Ríos Vivos,<sup>10</sup> que en Colombia está fácticamente prohibido devenir comunidad,

---

10. Movimiento colombiano autodefinido como “articulación para mover la esperanza a la que pertenecen quince organizaciones de mujeres, jóvenes, barequeros y barequeras, pescadores, arrieros, agricultores, cocineras, amas de casa, comerciantes todos afectados por el megaproyecto Hidroituango, que hemos decidido luchar en contra de las injusticias, permanecer en el territorio, contar la otra versión a la de la empresa engañosa y falsa que destruye el Cañón del Río Cauca”. Tomado de <https://riosvivoscolombia.org/quienes-somos>

hacer parte de un proceso comunitario que defienda a los territorios y a las poblaciones de las lógicas de un extractivismo depredador. Si un proceso de este tipo quiere hacerse sostenible entonces deberá cualificar sus formas de organización, fortalecer su estructura política, impulsando liderazgos colectivos dispuestos a afrontar la adversidad con la vida misma. ¿Por qué sucede esto? En su voz nos dice que los derechos de asociación y de participación solo son respetados — incluso celebrados — si no cuestionan desde lo concreto los intereses y privilegios de las élites políticas y económicas. Dicho de otra manera, si se suscriben a los horizontes de sentido que han hegemonizado lo comunitario para mantener el plegamiento de las estructuras de opresión y reproducir con ello una sociedad que deshumaniza sobre la base de etiquetamientos de exclusión por enclasmiento, racialización, generización e infantilización; una sociedad modelada por la colonialidad que no solo jerarquizó las diferencias al racializarlas, sino que, como sostiene la filósofa y activista feminista María Lugones (2008), se inventó el género como principio estructurante de una desigual división social del trabajo entre hombres y mujeres. Una colonialidad que, racializando, prescribe unos saberes eurocéntricos y sistemáticamente proscribire-confina-inferioriza cuerpos, territorios, saberes y emociones y se ensancha con una lógica adultocentrada que cosifica niños y niñas, adolescentes y jóvenes, destinándoles a escuchar para obedecer más que a ser escuchados, negándoles de paso sus capacidades para dialogar, participar y co-construir realidades en y desde las condiciones propias de sus entornos sociohistóricos y político-culturales. En suma, un modo de organización social excluyente, en cuyo marco se violenta la fragilidad de la diversidad humana haciéndola precaria para rentabilizarla.

Constatamos que no somos iguales ni gozamos de libertad. Los derechos no son para todas, todos ni todas y la libertad está presa de las viejas y las nuevas desigualdades que son producto de múltiples violencias ejercidas para jerarquizar las diferencias.<sup>11</sup>

En un mundo que se soporta en la desigualdad hay sufrimiento, la fragilidad se encuentra individualizada y desprotegida bajo un discurso neoliberal que la arroja a competir para defenderse o perecer en la espacialidad del mercado. Un mundo de ganadores y perdedores en el que éxito de un individuo puede significar la bancarrota colectiva. Un mundo altamente homogeneizado en el que lo comunitario solo tiene lugar como un ejercicio de responsabilidad social (empresarial, universitaria, etc.), un precario autogestionar condiciones de vida cuando el Estado incumple su rol como garante de derechos, un edulcoramiento de activismos vaciados de

---

11. Referidas a un inequitativo reparto de recursos y oportunidades educativas, laborales, de salubridad, de vivienda y de acceso a saberes y tecnologías, de alimentación, entre otras, lo que ha creado privilegios y exclusiones (sociales, políticas, culturales y económicas) que toman lugar en un contexto de debilitamiento de los sistemas de protección social dando paso a una desigual distribución de tierra, un limitado acceso a vivienda y servicios básicos, diferencias socioespaciales, brechas salariales y de acceso a saberes, numerosas formas de precariedad laboral y social, asimetrías en las configuraciones globales y regionales norte-sur, como al interior de los países. Desigualdades que intersectan condiciones de clase, género, raza, edad, condición migratoria, especialmente en contra de mujeres, población LGBTIQ, jóvenes, niños, niñas y adolescentes de sectores rurales y populares.

participación, un iluminismo capacitante para facultar a los individuos de saberes y habilidades de desenvolvimiento eficaz en el mercado ofertando innovadores productos de raigambre comunitaria y con valor social agregado; dicho de otro modo, productos con marca de origen para hacer filantropía mediante transacciones de compra y venta y la generación de emprendimientos innovadores. No en vano estamos en plena crisis civilizatoria.<sup>12</sup> En semejante modo carcelario de organización social, desafiar sus lógicas es también exponerse a la pena capital.

En este escenario tenemos una formación profesional que sigue arrastrando viejos problemas: teoricismos, metodologismos, confinamiento al aula (física o virtual), reproducción de extensionismo-extractivismo, afianzamiento del código de saber disciplinar-profesional pautado por un énfasis en referentes bibliográficos.

---

12. Una crisis del modelo civilizatorio hegemónico en occidente, expresada en los impactos ecocidas del capitalismo, la pérdida de la centralidad de los estados nacionales y el decaimiento de la confianza en los constructos de occidente (Estermann, 2013), esto es la erosión de los fundamentos político-epistémicos y los metarelatos de la modernidad (vg: progreso, desarrollo, Estado, razón, universalismo, antropocentrismo, objetivismo) como proyecto civilizatorio sustentado en la primacía depredadora del individualismo metodológico que estratifica y degrada la multiplicidad humana y de otras manifestaciones de la vida y de lo vivo. En palabras de Bartra, esta es “una gran crisis cuyas sucesivas, paralelas o entreveradas manifestaciones conforman un periodo histórico de intensa turbulencia, una catástrofe cuyas múltiples facetas tienen, creo, el mismo origen y se retroalimentan” (Bartra, 2013, p. 26).



ficos en los que los especialistas en la historia del Trabajo Social comunitario rastrean su surgimiento en 1920 situándolo en Inglaterra y Estados Unidos en un relato oficializante que reproduce la ideología del historicismo capitalista, moderno y patriarcal. Saul Alinski —activista radical y fundador de la agrupación de organizadores de comunidad— no suele ocupar sus páginas, en las que tampoco hay lugar para reconocer el devenir de lo comunitario en la historia nustramericana. A decir de Manrique Castro (1982), de acuerdo con esa chata comprensión, nuestra historia se enuncia como una continuidad teleológico-metodológica de los procesos que surgieron en Inglaterra y Estados Unidos y se masificaron bajo el impulso de la Organización de las Naciones Unidas en la segunda mitad de los años 50 del siglo XX como una secuencia de acción profesional puesta al servicio del desarrollo de un contexto territorial y poblacional en condiciones de subdesarrollo; la Historia como producción de ausencias donde la pluralidad de vidas humanas es codificada, cosificada y condenada a ser tratada como residuo de un relato en el que no se tiene cabida.

A contrapelo es preciso disputar los sentidos de comunidad a partir de comprender que su valor semántico y el de su adjetivación (lo comunitario) en los procesos de formación profesional del Trabajo Social han obedecido a usos estratégicos para mediar instrumentalmente las relaciones sociotecnocientíficas al servicio de diversos intereses. Ir más allá de esto no es sólo una desparametrización del concepto para arribar a un perspectivismo enciclopédico. La vocación de deshegemonización de los sentidos y usos del concepto de comunidad está ligada a la práctica y acción de los sujetos, así como a las materialidades (corpóreas-territoriales) y

significaciones concretas. Es una activación existencial en la que la voluntad de conocer se enlaza con la acción colectiva en la afirmación del futuro como esperanza. Un futuro materialmente signado por la ética como defensa de la vida, pues como sostiene Dussel:

La vida humana es el contenido de la ética, desde donde se afirma la dignidad negada de la vida de la víctima, del oprimido o excluido. Las éticas críticas tienen como principio la obligación de producir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad. (1998, p. 91)

No está de más decir que la comunidad es un refugio ético recurrentemente amenazado de muerte, y con esto se cierne un signo de muerte sobre las fuerzas vivas que desde lo común lo han erigido. Como nos lo recuerda Benjamin, “ni los muertos estarán seguros ante el enemigo si éste vence. Y es ese enemigo que no ha cesado de vencer” (Benjamin, en Reyes Mate, 2009, p. 113). Por esto es que hoy tenemos el imperativo ético de liberar del olvido la historia de los vencidos: aprender de la tradición de resistencia de los oprimidos, de los condenados y las condenadas de la tierra, esos y esas que han vivido y viven en la zona del no ser (Fanon), en ese sur que metaforiza el sufrimiento humano (De Sousa) padecido en la exterioridad del moderno sistema mundo colonial-capitalista (Dussel, Wallerstein, Quijano, Walsh).

Esto invita a interrogar-problematizar: ¿acaso no hay otras versiones del pasado y del presente? Afrontar este interrogante permite ampliar las genealogías de lo comunitario para captar su potencialidad de inaugurar inéditos viables, uno de ellos: aportar en la transformación de la formación profesional desde el seno

de las transformaciones mismas, esto es en el hermanamiento con procesos y acciones colectivas en las que las comunidades palpitan. Para ello es pertinente nutrirnos de nuestra propia tradición rebelde. Esta es una invitación a recuperar saberes y haceres que emergen de las trayectorias y experiencias de lucha que nos aportan potentes referentes de pensamiento y acción comprometida en torno a la articulación comunitaria para mover la esperanza y diseñar mundos otros, mundos en los que la justicia social, ecológica y cognitiva permita armonizar la vida de los pueblos y alentar su soberanía. Aquí se encuentra una amplia gama de procesos: los feminismos decoloniales, las luchas obrero campesinas, estudiantiles y sindicales, el pensamiento social de la Iglesia, las luchas socioambientales, los procesos transfeministas, las resistencias de los pueblos originarios indígenas y afrodescendientes, de defensa de los derechos humanos desde lo local-comunitario (donde están las huellas de Benkos Bioho, Cinesio Mina, Manuel Quintín Lame, la negra Agustina), el sentipensamiento andino en el que se sostiene y expresa el *sumak kwasay*, el buen vivir y el vivir sabroso como apuestas (alter o posdesarrollista, construcción discursiva política, dispositivo de descolonización).

En esa misma línea es preciso revisitar y apropiarnos de los legados de las ciencias sociales críticas presentes en la educación popular, la Investigación Acción Participativa, la Investigación Militante, la Sistematización de Experiencias, la filosofía de la liberación, feminismos decoloniales... en los que encontramos a José Carlos Mariátegui, Mignolo, Gladys Tzul Tzul, Dussel, Rivera Cisucanqui, Orlando Fals Borda, Pablo González Casanova, Ochy Curiel, Freire, Rita Laura Segato, Lugones, Gustavo Steva,

Francesca Gargallo, Patricio Guerrero, García Linera, Fraga, Zivechi, Lander, Edgar Pérez Ríos, Claudia Korol, Anibal Quijano, Ricardo Florez Magon, Juan José Bautista, María Rosa Goldar, Fausto Reinaga (con su utopía indianista), Manuel Quintin Lame, Lorena Cabnal, Augusto Salazar Bondy, Armando Bartra, Floriberto Díaz, Jaime Martínez Luna, Rene Zabaleta, Rodolfo Steinhagen, Yuderkis Espinosa, Arturo Escobar, Katherine Walsh, Bell Hooks, Torres Carrillo, Himkenlamert, Cerutti...

Se trata de genealogías otras que permitirán la emergencia de registros histórico-epistémicos pluralizantes y genuinamente hermanados con la dignificación de la vida y de lo vivo.

Dicho en propiedad, se trata de una lucha político-epistémica en la que la comunidad ocupa un lugar central para el desarrollo del pensamiento crítico, del pluralismo crítico puesto en dialogo. Es el locus de saberes y prácticas, tanto de reproducción de las relaciones asimétricas en las que se entreteje el sufrimiento humano como de potencias de transformación. Ni deficitaria, ni potencia romantizada: compleja y a mitad de camino entre contradicciones, intereses, certezas parciales e incertidumbres. Su indeterminación permite acoger y cualificar la dimensión político-utópica de la comunidad como nicho biocéntrico de cuidado y de hermanamiento de las diferencias, lo que nos permite ser, pues como sostiene Francia Márquez<sup>13</sup> desde el pensamiento Ubuntu: *soy porque somos*.

Así, podemos sostener que no habrá justicia cognitiva y so-

---

13. Hoy vicepresidenta de la República de Colombia.

cial sin revitalizar dialógicamente nuestros horizontes desde el lenguaje de lo comunal como emplazamiento de una filosofía nosótrica. Este giro invita a reflexionar los compromisos ético-políticos del abordaje formativo de lo comunitario y sus implicaciones didáctico-metodológicas en dirección de descentrar los referentes epistémicos, teóricos, metodológicos y los modos de legitimación de la acción profesional del Trabajo Social más allá de occidente. Para ello, resulta sugerente:

- Activar una ética biocéntrica, en procura del acogimiento y cuidado de la alteridad, dirigida a problematizar-intersectar la imposición y reproducción naturalizada de la injusticia social como forma de deshumanización.
- Aportar a la pluriversalización de lo comunitario, abriendo paso a genealogías otras, lo que nos permite reconocer la herida colonial y problematizar la colonialidad del ser, del poder y saber. Este insurgir político-epistémico abraza la diversidad epistémica subalternizada y revaloriza los saberes rebeldes como encuadres emancipatorios.
- Propiciar el sentipensar ético-político en clave contextualizada, bajo una racionalidad de proximidad crítica y dialogante con los procesos comunitarios que componen la ecología de saberes de la formación profesional.
- Favorecer la confluencia de procesos de formación con luchas-procesos sociales emancipadores para aprender de la ecología de saberes en resistencia creativa. De la mano de los Condenados, los nadie, las ninguneadas y les proscrites de la historia. Se trata pues de participar

en la disputa por el esperanzamiento de los horizontes de futuro y aportar a la constitución de bienes comunes a través de la vinculación con procesos de autoorganización y trabajo comunitario.

- Poner en suspenso los apriorismos conceptuales y favorecer la emergencia contextualizada de categorías de pensamiento y acción emancipadora en el marco de procesos de dialogo intercultural dirigidos a co-construir alternativas con sentido propio y vocación “universal” frente a la crisis civilizatoria. Las posibilidades de tal dialogo se derivan del posicionamiento en y desde la situacionalidad concreta de los procesos de formación en los lindes de un quehacer académico que se dirime entre los imperativos neoliberales y las modestas posibilidades de resistencia deliberadamente activadas como docentes críticos.
- Contribuir a leer críticamente la territorialidad de la dominación en la que se inserta y de la que forman parte los procesos de formación profesional. Ello se funda en el problematizar las lecturas naturalizadas del territorio y de las interacciones humanas en y con él.

En suma, emplazar la formación sobre lo comunitario en el campo del pensamiento crítico nuestroamericano para dialogar intepistémicamente con el sur global e intensificar las vocaciones de cambio, alentar procesos colectivos y de tejidos de comunalidad, reciprocidad, solidaridad; diálogo en el que pasemos del concepto de comunidad a la categoría de comunidad, en el sentido dado por González Casanova cuando sostiene que:

La categoría comunidad es un auxiliar precioso para la generalización y la explicación en el pensamiento crítico de las ciencias sociales. No solo sirve para construir los conceptos y estructuraciones de la opresión y el despojo, o de la explotación y las mediaciones, sino los conceptos y las estructuraciones de la liberación de los pueblos y los trabajadores. Tal vez por eso es la categoría más confundida y ocultada. En un caso sirve para construir conceptos de lo que existe en una comunidad oprimida y explotada; en otro, para precisar lo que una comunidad oprimida y explotada, o varias, quieren que exista y luchan para que exista. (2004, p. 10)

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- De Marinis, P. (2011). La teoría sociológica y la comunidad: clásicos y contemporáneos tras las huellas de la “buena sociedad”. *Entramados y perspectivas*, (1), 127-164. Recuperado de: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/entramadosyperspectivas/article/download/25/33>
- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la Liberación, en la edad de la globalización y la exclusión*. España, Trotta.
- González Casanova, Pablo (2004). Comunidad: la dialéctica del espacio. En revista *Temas*, N° 36, (enero-marzo de 2004), pp. 4-15. Versión disponible en: [https://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos\\_final/414trabajo.pdf](https://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/414trabajo.pdf)
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. En *Tabula Rasa* N° 9, julio-diciembre. Colombia, pp. 73-101. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a06.pdf>

- Manrique Castro, M. (1982). *De apóstoles a agentes de cambio: el trabajo social en la historia latinoamericana*. Ediciones CELATS.
- Quintar, E. (2008). *Didáctica no parametral: sendero hacia la descolonización*. México: Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina.
- Reyes Mate, M. (2009). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid: Trotta.
- Torres Carrillo, A. (2013). *El retorno a la comunidad*. Bogotá: Cinde.
- Vélez Villafañe, G. V., & Rojas, W. H. M. (2020). Notas sobre el Trabajo Social comunitario en clave decolonial. *Revista Trabajo Social*, (31-32). Recuperado a partir de <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistraso/article/view/349710>



**2. INSTITUCIONALIDAD SOCIAL, COLONIALIDAD  
DEL PODER Y TRABAJO SOCIAL**



**CRÍTICA DE LOS ESTADOS-NACIÓN Y REINVENCIÓN DE  
ESTADOS-OTROS DESDE UNA PERSPECTIVA DESCOLONIAL:  
REFLEXIONES DESDE EL TRABAJO SOCIAL**

Juan Agüero<sup>14</sup>

**INTRODUCCIÓN**

En esta oportunidad se abordan brevemente algunas ideas sobre el Estado y las significaciones atribuidas al Estado-Nación por el proyecto de la modernidad/colonialidad. Se reflexiona críticamente desde el Trabajo Social sobre la necesidad de interpelar y deconstruir estas significaciones por su contenido eurocéntrico-occidental-capitalista-colonial, con el fin de reinventar la idea de un Estado-otro como instrumento de transformación social, liberación y emancipación popular.

---

14. Magíster y Doctor en Trabajo Social. Licenciado y Doctor en Administración. Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina.

Correo: [juanagueroposadas@gmail.com](mailto:juanagueroposadas@gmail.com)

Este trabajo forma parte de una producción colectiva derivada del Primer Ciclo de Formación en Trabajo Social, Interculturalidad y Descolonialidad organizado por la Red Tejidos Interculturales y Descoloniales de Trabajo Social Latinoamericano y Caribeño y desarrollado en los últimos meses del año 2021. Corresponde al eje Institucionalidad que soporta la colonialidad del poder y su relación con el Trabajo Social. Mi participación en esta actividad fue como miembro del Grupo de Investigación G-TEP Teoría Social, Estudios Descoloniales y Pensamiento Crítico de la Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina.

Durante muchos años trabajé en el sector público con programas sociales nacionales ejecutados en Misiones, provincia del norte argentino situada a 1.000 kilómetros de la ciudad de Buenos Aires, capital del país. Durante muchos años trabajé también como docente-investigador en la Universidad Nacional de Misiones indagando procesos históricos de dominación, opresión y reproducción de desigualdades sociales y sus implicancias en las condiciones de vida y posibilidades de desarrollo de la población. Radicado luego en la ciudad de Mar del Plata, localizada a 400 kilómetros al sur de la ciudad de Buenos Aires, continué con mi línea de investigación y actualmente dirijo la Maestría en Políticas Sociales en la Universidad Nacional de Mar del Plata.

Desde este *locus* de enunciación, en este capítulo reflexiono sobre la idea de Estado y los significados atribuidos a los Estados-Nación por el proyecto de la modernidad/colonialidad. Asimismo, reflexiono sobre la necesidad de interpelar y deconstruir estos significados, por su contenido eurocéntrico-occidental, ca-

pitalista y colonial, alejado y extraño totalmente a las historias, culturas y formas de vida singulares de nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños. Pero además, porque fueron impuestos de manera cruenta y violenta por los colonizadores. Reflexiono también sobre la importancia de promover intervenciones sociales con perspectiva descolonial en Trabajo Social, con el fin de pensar en Estados plurinacionales que garanticen el derecho a lo pluriverso, lo autonómico y el respeto a las formas de vida singulares de cada pueblo latinoamericano y caribeño, en el marco de los derechos humanos.

## I. LA IDEA DE ESTADO

En su libro *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, publicado en 1884, Friedrich Engels (2017) sostiene que el surgimiento del Estado es producto de la evolución social. Surge como negación de la *Gens*, como devenir de sociedades no-estatales a sociedades estatales. Es una creación o producto social cuyo surgimiento implica un poder nuevo, un poder que era desconocido para la *Gens*, ya que se trata de un estrato social superior que se instala con la misión de ejercer el poder y la autoridad. Además, ya no se trata de poblaciones organizadas por relaciones de parentesco, como era el caso de la *Gens*, sino organizadas por territorio, es decir, unidas entre sí por lugares de residencia y no por lazos de parentesco. Por otra parte, este nuevo poder se instala con la potestad de exigir contribuciones obligatorias a la población y por tanto se institucionaliza la existencia de deudas derivadas de un régimen impositivo.

En la obra mencionada, Engels hace referencia a las ideas e investigaciones de Lewis Morgan (1971), publicadas siete años antes en su libro *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization* (1877). En esta obra, Morgan sostiene —entre otras cosas y con una concepción claramente biologicista de la sociedad— que la *Gens* era la célula básica o primaria de la sociedad y que en ella no existía diferenciación entre “lo social” y “lo político” y, por tanto, no se podía identificar al Estado. En esta separación entre “lo social” y “lo político”, se advierte muy claramente la influencia del positivismo, al igual que en la concepción evolucionista de la sociedad que plantea Engels, posiblemente influenciado por las publicaciones de Charles Darwin (*Sobre el origen de las especies*, 1859) y Herbert Spencer (*Principios de biología*, 1964), que tuvieron una gran difusión en la segunda mitad del siglo XIX.

Para los griegos, la idea de Estado era la *Polis*, la ciudad-Estado, donde los varones —en forma exclusiva y excluyente— discutían los asuntos públicos en tanto que las mujeres sólo se limitaban a los asuntos privados relacionados con el *Oikos* o administración del hogar. Algo similar ocurría con los romanos, para quienes la idea de Estado era la *Civitas* que, a diferencia de la *Polis* griega, institucionalizaba la política a través de lo jurídico. Mediante la figura jurídica y política del *Pater Familias*, los romanos institucionalizaron el patriarcado como régimen de organización social. La política y los asuntos relacionados con la *Civitas* estaban reservados exclusivamente a los varones que, reconocidos jurídica, política y socialmente como *Pater Familias*, ejercían el monopolio de la autoridad, el poder y el dominio de los hogares y bienes familiares. Las

mujeres estaban excluidas de este privilegio y posición dominante y se limitaban solamente al *Domus* o administración del hogar, que incluía la reproducción, crianza y educación de los hijos y la administración de los esclavos.

La idea de Estado como institución superior que organiza la vida en común de un grupo humano también tiene su correlato en los pueblos Quechuas y Aymaras, para quienes el *Ayllu* constituye la institución fundamental regida por normas consuetudinarias absolutamente distintas a las occidentales. Son comunidades autorreguladas que a su vez organizan y regulan las relaciones sociales de sus miembros. Para Omar Qamasa Guzman Boutier (2011), los *Ayllus* son unidades territoriales, grupos consanguíneos y unidades organizativas que encarnan principios ancestrales anclados en el territorio, la familia y el sistema social. Son principios organizativos que pueden referirse a una comunidad, un conjunto de comunidades o una comunidad mayor. Estos principios otorgan sentido y orientación a las interacciones sociales concretas y construyen identidad.

## II. SIGNIFICADOS ATRIBUIDOS AL ESTADO-NACIÓN POR LA MODERNIDAD/COLONIALIDAD

Con *El príncipe* de Nicolás Maquiavelo (2006) —publicado en 1532— y *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* de Tomas Hobbes (2015) —publicado en 1651— se inicia en Europa la construcción de una idea de Estado muy particular que va a acompañar el proceso de desarrollo del proyecto

de la modernidad/colonialidad y del capitalismo. Las Cruzadas abren las rutas comerciales con oriente y Asia en los siglos XI, XII y XIII y, con ello, se inicia el capitalismo con una primera acumulación económica proveniente del comercio y la formación de la burguesía. En los siglos XV y XVI, la invasión de nuevos territorios de ultramar, el pillaje y la apropiación de riquezas extraídas de dichos territorios, posibilitan una segunda acumulación económica y la consolidación de la burguesía.

Es entonces cuando el cambio de régimen político-gubernamental se torna imperioso a fin de resguardar el patrimonio y la propiedad del capital que se acumulaba aceleradamente. Se necesitaba un nuevo régimen jurídico y de gobierno que sólo podría lograrse con una nueva forma de Estado y de institucionalidad política. Las monarquías medievales, la nobleza y el clero debían ser reemplazados por otros actores políticos y sociales, enriquecidos con el proceso acelerado de acumulación de capital y con pretensiones de ejercer el poder político para defender sus propios intereses. Esto tornó necesario la conformación de Estados Nacionales con soberanía territorial, monopolio de la fuerza militar y de seguridad, autoridad para administrar justicia, capacidad de control interno de la propia población y de defensa ante cualquier intento de ataque exterior.

El proyecto de modernización, progreso y desarrollo —que prometía la ciencia y sus avances tecnológicos— implicaba dejar atrás el antiguo régimen medieval y consolidar la creación de Estados que representaran naciones y territorios. La homogeneización de la población dentro de un mismo territorio se tornaba imprescindible para la conformación de Estados-nación. Una



sola nación, en un único territorio gobernado por un único Estado, era la fórmula que garantizaba la acumulación de capital y la concreción del proyecto de la modernidad/colonialidad (Quijano, 2020). Esta última era la cara oculta y cruel de la modernidad, que permitió saquear sin límites los nuevos territorios, apropiarse de sus riquezas y explotar económicamente sus recursos, con poblaciones indígenas sometidas a servidumbre y poblaciones africanas secuestradas y sometidas a esclavitud.

Con la irrupción violenta de los colonizadores-invasores en nuestro continente, la idea eurocéntrica de Estados-nación se impuso por la fuerza, desconociendo, ocultando y eliminando las historias, creencias, valores, modos de vida, formas de organización social e idea de Estado que ya existían en Nuestra América desde tiempos ancestrales. La idea de Estado-nación respondía solamente a los intereses imperialistas de la modernidad/colonialidad y a los intereses expansionistas-colonialistas del capitalismo. Este proyecto siempre se intentó justificar desde el derecho, la filosofía, la política, la ciencia, la educación y los medios de comunicación social, aunque su construcción haya implicado una larga y sangrienta historia de genocidio, epistemicidio y etnocidio, además de dictaduras, desplazamientos forzados, represiones, persecuciones, secuestros, encarcelamientos y desapariciones de personas.

Para Álvaro García Linera (2009), el Estado-nación es una máquina política, una estructura política territorial que tiene el monopolio de la coerción en el ámbito territorial, el monopolio de la tributación y el monopolio de las ideologías y símbolos predominantes de la sociedad en un territorio delimitado. Las poblaciones del mundo se organizan en base a Estados-nación que

controlan un territorio que es homogeneizado por una nación dominante a través de la educación pública, el servicio militar, el derecho, el ejército, el mercado, la producción y la circulación de mercancías. Los Estados-nación imponen una única lengua oficial y una única identidad cultural; crean cultura, símbolos y valores comunes; restablecen o inventan tradiciones y mitos originarios e imponen normas jurídicas, instituciones y prácticas sociales.

### III. CRÍTICA DE LOS ESTADOS-NACIÓN

A la luz de lo expuesto, es más que evidente la imperiosa necesidad y urgencia de interpelar, criticar y deconstruir los significados atribuidos al Estado-nación por el proyecto de la modernidad/colonialidad; poner en cuestión y deconstruir estos significados porque claramente se construyeron con el fin de materializar el sueño faraónico de una Europa universal, civilizada y civilizadora del mundo, una Europa de naturaleza superior y con supuesto derecho —otorgado por Dios y la Iglesia terrenal— de invadir, asesinar, dominar, saquear y apropiarse de todo lo no europeo como si fuera un tributo a su superioridad, a la razón moderna, a la ciencia, al progreso y a la supuesta emancipación humana.

El Estado-nación de la modernidad/colonialidad representa este supuesto avance civilizatorio de la humanidad. Por tanto, su construcción en Europa y su imposición imperialista y colonial en el resto del mundo se concibe como una empresa civilizatoria a la que nadie supuestamente podría oponerse. Sin embargo, esta creación europea que García Linera denomina “una máquina política”,

está lejos de constituir un avance civilizatorio. Por el contrario, ha sido y seguirá siendo en nuestro continente un brutal dispositivo e instrumento de dominación y opresión del pueblo, hasta tanto un proceso revolucionario de cambio genere un Estado-otro, con la significación de “otro” que señala Walter Mignolo (2005, p. 20).

No se trata de prescindir del Estado (Blanco, 2023), como lo proponen algunos/as autores/as con poca visión política; incluso el propio Karl Marx cuando todavía era muy joven y con escasa experiencia, hasta que la escuela de la vida y la experiencia acumulada le enseñaron que la política y el Estado caminan de la mano y constituyen, en manos del pueblo, poderosos instrumentos de transformación social y de lucha por la emancipación humana. Se trata entonces de refundar, reinventar y resignificar el Estado como herramienta del pueblo e instrumento de lucha.

Se trata de la construcción de un Estado-otro, de otra forma de Estado, interpelando, poniendo en cuestión, desmitificando, descolonizando, despatriarcalizando y deconstruyendo el artefacto, el dispositivo, la “máquina política” (García Linera, 2009) que construyeron el patriarcado, la modernidad/colonialidad y el capitalismo con el nombre de Estado-nación para sus propios intereses, para su propio proyecto racista-imperialista de dominación, opresión y explotación.

#### **IV. LA REINVENCIÓN DE ESTADOS-OTROS**

La crítica del Estado-nación nos lleva a la discusión de otras formas posibles de Estado en nuestro continente, ya sea plurina-

cionales, autonómicos, confederativos u otros. Nos lleva también a la discusión de cuestiones que tienen que ver con el ejercicio de la autonomía, tanto política como económica y cultural, a la discusión de proyectos nacionales y plurinacionales, a la construcción de identidades únicas o bien de tejidos sociales pluriversos con pluridentidades.

Nos lleva también a la discusión de procesos de interculturalidad, de experiencias comunales y comunitarias, de autogobiernos y autodeterminación, incluyendo el problema de la soberanía política como país en combinación con la soberanía sobre los cuerpos-territorios, la soberanía alimentaria y la soberanía de la tierra, la naturaleza, el ambiente y el hábitat.

La concepción de Estados plurinacionales se vincula de manera directa con la propuesta de autodeterminación y de reconocimiento de lo plural. Lo plurinacional es precisamente la antípoda de la concepción eurocéntrica-moderna-colonial de Estado-nación. El intento de imposición forzada de este tipo de Estado ha tenido serias resistencias en nuestro continente, no sólo culturales sino también políticas y sociales.

La supresión de las diferencias étnicas, culturales y de organización social que se pretendía con la homogeneización no tuvo concreción en muchos lugares, y en otros fue muy superficial y artificial ya que implicaba dejar atrás las propias historias, el lenguaje, los símbolos y las significaciones sociales que daban sentido a las celebraciones, rituales y prácticas cotidianas constitutivas del mundo de la vida de los pueblos latinoamericanos y caribeños.

Los conflictos y luchas sociales por el reconocimiento de la pluriversidad, la autonomía y la autodeterminación fueron cons-

tantes en nuestro continente y provienen de los grupos sociales más oprimidos y marginados, tales como las comunidades indígenas, los pueblos originarios, el campesinado y las poblaciones afrodescendientes, que rechazan la imposición basada en un orden político ajeno a su realidad y carente absolutamente de legitimidad y representación.

Por el contrario, las banderas de lucha y las demandas se orientan a la búsqueda de descolonización y despatriarcalización de todas las áreas e instituciones de la vida social y política, a la reconstitución de los tejidos sociales y las identidades, a la restitución de las autonomías y formas de vida comunales, a la interculturalidad, al autogobierno y la autodeterminación.

## **V. LA INTERVENCIÓN DESDE EL TRABAJO SOCIAL**

La reinención de Estados-otros requiere construir nuevos imaginarios sociales que reemplacen a los imaginarios instalados como sentido común por la modernidad/colonialidad. Los imaginarios sociales constituyen uno de los principales mecanismos de reproducción de la colonialidad y la dominación social. Como sostiene Cornelio Castoriadis (1999), en toda sociedad existen significaciones imaginarias que construyen identidad y permiten diferenciarse de otras sociedades. Estas significaciones imaginarias producen creencias e imágenes colectivas que cohesionan a la sociedad y constituyen representaciones de ideas, valores y prácticas compartidas. Son mecanismos simbólicos que permiten articular el mundo social y producir sentido colectivo.

Los imaginarios sociales se construyen y consolidan a través de un tiempo que suele ser prolongado y de igual manera también se requiere de largos períodos de tiempo para su modificación. Crean determinadas formas de pensamiento y estructuras mentales que influyen en la construcción de subjetividades. También influyen en los hábitos sociales, las costumbres, las prácticas sociales, los rituales y las celebraciones. Esta dimensión simbólica constituye uno de los principales ámbitos de intervención a los cuales debe abocarse el Trabajo Social desde una perspectiva descolonial. Requiere pensar en nuevos significados sociales en relación al Estado, vinculándolos con la valoración de los propios saberes, de lo local, como también contar con un dispositivo de protección social y de garantía de los derechos individuales y colectivos.

Las significaciones imaginarias producen identidades colectivas que implican —para los/as miembros de un colectivo social— una visión de sí mismos/as como un “nosotros/as/es” que se percibe como distinto/a o diferente de “otros/as/es”. Esto genera sentido de pertenencia y desarrolla un sentimiento que se comparte colectivamente. Es una conciencia colectiva de pertenencia a un “nosotros/as/es” que genera inclusión, integración, solidaridad, compañerismo. La construcción de un “nosotros/as/es” se realiza en el mundo de la vida y la vida cotidiana de los/as/es sujetos/as/es sociales (Agüero, 2018), donde interviene el Trabajo Social como profesión. De aquí la importancia de la intervención social con perspectiva descolonial.

Las identidades colectivas no eliminan las diferencias ni las singularidades de los/as/es sujetos/as/es sociales sino que organizan lo diverso, lo plural. Esto es muy importante para trabajar

los procesos de reinención de Estados-otros desde el Trabajo Social con una perspectiva descolonial. Construir Estados-plurinacionales implica construir identidades colectivas que no eliminen las diferencias grupales ni las diferencias étnicas, culturales, religiosas o políticas. Por el contrario, implica reconocer y aceptar explícitamente la necesidad de construcción de un “nosotros/as/es” pluriverso que esté representado por un Estado-plurinacional.

La intervención social desde un Trabajo Social con perspectiva descolonial debe centrarse también en identidades colectivas que incluyan las diversidades y disidencias sexo-genéricas y las interseccionalidades raciales, étnicas, de clase, económicas, políticas y culturales. Para que la intervención del Trabajo Social tenga este enfoque es necesario reconocer y respetar las diferencias históricas, culturales y étnicas de las poblaciones involucradas en la intervención. Además, garantizar el diálogo intercultural y la participación política igualitaria con voz y voto de todos los grupos y colectivos sociales, poblaciones indígenas, pueblos originarios, campesinado, inmigrantes, entre otros/as.

En este sentido, es importante pensar la construcción de Estados-otros y los procesos de descolonización desde un constitucionalismo horizontal con perspectiva de derechos humanos, como lo propone Alejandro Medici (2010; 2013), entre otros autores. Este autor analiza las nuevas constituciones de Venezuela, Ecuador y Bolivia planteando seis proposiciones: a) las nuevas constituciones son producto de procesos de democratización radical; b) se inscriben en una tradición minoritaria de constitucionalismo popular y original de nuestra región; c) buscan una relación más orgánica entre poderes y derechos; d) institucionalizan procesos democráticos

participativos; e) incorporan nuevos derechos fundamentales y f) la teoría que busque comprender estas experiencias debe fundarse en tendencias de pensamiento crítico situado.

## **REFLEXIONES FINALES**

La cuestión del Estado es un tema central en y para el Trabajo Social, ya que se trata de una profesión cuyas prácticas, desde sus mismos orígenes y desarrollo histórico, se vincularon con el Estado, las políticas públicas, la ciudadanía, las universidades y, obviamente, las luchas sociales por la demanda de derechos. La experiencia histórica y la más reciente vinculada con la pandemia de COVID-19 demuestran ampliamente que el Estado es el único garante de los derechos y el gran sujeto político de las transformaciones sociales, además por supuesto de otros sujetos colectivos, como los movimientos sociales y las organizaciones políticas, sociales, sindicales, estudiantiles, campesinas, indígenas y de pueblos originarios.

Esta centralidad del Estado requiere sin embargo una revisión crítica profunda y una reinención y resignificación del tipo de Estado construido por la modernidad/colonialidad con el nombre de Estado-nación, que ha sido utilizado desde el derecho, la política y la economía no sólo para fortalecer a la propia Europa posmedieval sino para desarrollar, expandir y consolidar por fuera de Europa el proyecto universalista-imperialista-capitalista-patriarcal-racista de la modernidad/colonialidad.

Los debates y contribuciones del pensamiento descolonial han puesto sobre la mesa duras críticas a este proyecto políti-



co-ideológico de occidentalización del planeta, uno de cuyos instrumentos principales es precisamente la expansión e instalación compulsiva de Estados-nación en los territorios no europeos ni norteamericanos, con la idea de homogeneización y control de la población en un territorio, ejercicio monopólico de la fuerza pública, hegemonía de una única nación, una única cultura y una única lengua, potestad recaudatoria de impuestos, propiedad privada de los medios de producción, entre otras significaciones.

El Trabajo Social tiene mucho que aportar en este proceso de interpelación del Estado-nación moderno-colonial desde una perspectiva descolonial, ya que puede llevar a cabo intervenciones sociales que aporten a los procesos de construcción colectiva de nuevas subjetividades no colonizadas, nuevos imaginarios sociales que valoricen las experiencias locales y los saberes populares, nuevas identidades colectivas que no supriman ni eliminen las diferencias sino que las reconozcan y acepten en el marco de un “nosotros/as/es” pluriverso, donde todos/as/es tengan cabida y representación.

Las intervenciones sociales en Trabajo Social desde una perspectiva descolonial pueden aportar a la construcción de estatalidades plurinacionales que reconozcan lo múltiple y pluriverso, la singularidad de las historias y experiencias de vida, el derecho a las disidencias sexo-genéricas y las interseccionalidades de clase, raciales, étnicas, etarias, económicas, culturales y religiosas. Asimismo, pueden aportar a la construcción de autonomías, autogobiernos y autodeterminación, a la construcción de poder popular y de proyectos colectivos descolonizadores y emancipadores. Pueden aportar, en definitiva, a la construcción de otros mundos posibles donde quepan muchos mundos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agüero, J. (2018). *El mundo de la vida en el Trabajo Social. La comprensión de los sujetos sociales y sus mundos de vida para una intervención social significativa y emancipadora en el trabajo social*. Prometeo editorial, Buenos Aires.
- Castoriadis, C. (1999). *La institución imaginaria de la sociedad*. Editorial Tusquets, España.
- Blanco, J. C. (2023). Enrique Dussel: un compromiso con la vida. *Revista Científica Arandu*, Año 4, N° 4, pp. 4-10. Recuperado de: <https://www.revistaarandu.com/enrique-dussel-un-compromiso-con-la-vida/>
- Engels, F. [1884] (2017). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Edición digital disponible en <https://www.marxists.org>. Recuperado de: [https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/el\\_origen\\_de\\_la\\_familia.pdf](https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/el_origen_de_la_familia.pdf)
- García Linera, A. (2009). El proceso constituyente que aún no termina. En *Bolivia post-constituyente. Tierra, territorio y autonomías indígenas: memoria del seminario internacional* (La Paz, 26-28 de octubre, 2009). Editorial Fundación Tierra, Bolivia.
- Hobbes, T. [1651] (2015). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica. Edición digital disponible en <https://filosofiapolitica3unam.files.wordpress.com/2015/08/hobbes-thomas-leviatan-fce-completo.pdf>
- Maquiavelo, N. [1532] (2006). *El príncipe*. El Ateneo, Buenos Aires.
- Medici, A. (2010). El nuevo constitucionalismo latinoamericano y el giro decolonial: Bolivia y Ecuador. En *Revista Derecho*

- y *Ciencias Sociales*, N° 3, pp. 3-23. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5615320.pdf>
- Medici, A. (2013). Nuevo constitucionalismo latinoamericano y giro decolonial: Seis proposiciones para comprenderlo desde un pensamiento situado y crítico. En *Debates constitucionales en nuestra América. Enfoques y tendencias*. Revista *El Otro Derecho*, N.º 48, pp. 19-61. ILSA. Bogotá
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal, España.
- Morgan, L. [1877] (1971). *La sociedad primitiva*. Edición digital disponible en <https://www.marxists.org/espanol/morgan/morgan-la-sociedad-primitiva.pdf>
- Qamasa Guzman Boutier, O. (2011). Apuntes acerca del sistema de cargos en los ayllus bolivianos. En *Revista Temas Sociales* N° 31, pp. 201-241. Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia. Recuperado de: <http://www.scielo.org.bo/pdf/rts/n31/a09.pdf>
- Quijano, A. (2020). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Ediciones Ciccus-Clacso, Buenos Aires.



**RESISTENCIAS PROFESIONALES EN LA PRIMERA LÍNEA DE  
IMPLEMENTACIÓN DE PROGRAMAS SOCIALES: APROXIMACIONES  
INICIALES DESDE EL FEMINISMO DECOLONIAL**

Giannina Muñoz Arce<sup>15</sup>

Esta ponencia recoge algunos de las discusiones surgidas del Proyecto FONDECYT Regular N°1201685, financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo – ANID, Gobierno de Chile.

Expreso mi agradecimiento al equipo de investigación formado por Taly Reiningger, Cristóbal Villalobos, Mitzi Duboy, Myriam Vásquez y Alicia Rain (<http://criticaeintervencion.cl>) y a todas las personas que participaron en el estudio con sus apreciaciones, testimonios y reflexiones.

En este trabajo se presenta una aproximación a la idea de resistencia, situándola específicamente en el espacio de la imple-

---

15. Doctora en Trabajo Social. Trabajadora Social. Académica, Departamento de Trabajo Social, Universidad de Chile.

Correo: [gianinna.munoz@gmail.com](mailto:gianinna.munoz@gmail.com)

mentación de programas sociales en primera línea: la resistencia profesional. Se abordan los conceptos de posición profesional, subjetivación y resistencia, se ejemplifican algunas prácticas de resistencia profesional y se introduce una reflexión preliminar sobre las aportaciones del feminismo decolonial de María Lugones en el análisis de las resistencias profesionales.

## INTRODUCCIÓN

El estudio que se presenta a continuación parte de la premisa de que la resistencia en tanto práctica social de oposición y contestación frente a aquello que nos parece inapropiado o injusto, no solo tiene lugar en las calles a través de la lucha organizada de colectivos y movimientos sociales sino también en cada intersticio microfísico de nuestras acciones cotidianas. El proyecto titulado “Resistencias profesionales en la primera línea de implementación de programas sociales en Chile” surgió desde la motivación por explorar posibles formas de resistencia en aquellos espacios tradicionalmente vistos como menos “combativos” que la protesta social, como por ejemplo lo que ocurre en la atención en una oficina de municipio, tribunal u hospital o en la visita domiciliaria en los hogares de familias que son sujetos de intervención del Estado. Es decir, resistencias ejercidas por profesionales que implementan la acción del Estado y que ocurren en espacios que tradicionalmente se han caracterizado más por generar formas de humillación y de opresión que de reconocimiento y emancipación.

La segunda premisa que guió este estudio refiere al carácter construido de las instituciones desde las cuales se desarrolla la intervención del Estado. En este sentido, partimos desde la problematización de la manera en cómo se instituye —valga la redundancia— ese marco político-institucional desde donde trabajadoras sociales y otras profesiones implementan los programas sociales hoy en día. Comprendemos, siguiendo los estudios clásicos sobre burocracias de nivel de calle de Lipsky (1980), Maynard-Moody y Musheno (2003), entre otros, a las y los profesionales de primera línea como actores portadores de una “agencia moral” que les permite interpretar, criticar y deconstruir tanto el “problema” de su intervención como las estrategias para abordarlo, aun en, o precisamente debido al marco institucional en el que se sitúan.

En esta ocasión se presentarán algunos elementos conceptuales que han sustentado esta investigación: posición profesional, subjetivación y resistencia profesional. A partir de ello, propondremos una reflexión sobre las resistencias profesionales desde una perspectiva feminista decolonial, principalmente reflexionando sobre las nociones de espacio liminal, peregrinaje y formación de coaliciones propuestos por la autora María Lugones.

El proyecto de investigación está actualmente en su segundo año de ejecución, y es parte del trabajo que realizamos desde el Núcleo de Estudios Interdisciplinarios en Trabajo Social de la Universidad de Chile. El desarrollo del proyecto se ha convertido en un espacio formativo para estudiantes de pregrado y posgrado, tesis y profesionales jóvenes, con quienes hemos formado un equipo de trabajo bastante amplio. Mucho de lo que aquí com-

partiremos es fruto del trabajo que hemos venido desarrollando durante estos dos años en conjunto.<sup>16</sup>

## **CONTEXTO PARA COMPRENDER EL SURGIMIENTO DE LAS RESISTENCIAS PROFESIONALES**

Lo primero que es necesario comprender cuando hablamos de resistencias es aquello contra lo cual se resiste. La resistencia es una reacción individual o colectiva, implícita o explícita, sutil o radical, consciente o inconsciente, catártica o productiva, simbólica o material, planificada o espontánea, confrontacional o performática, etc. (Muñoz-Arce et al., 2022a), una forma de respuesta, de oposición o contestación frente a algo que es interpretado como injusto, vulnerante o humillante. Son muchas las situaciones que pueden llevar a una persona o a un colectivo a desarrollar acciones de resistencia, pero si nos centramos en el foco de este estudio —en profesionales que implementan programas sociales en la primera línea de ejecución— tenemos que mirar con más detalle cómo es el marco político institucional en que se enmarca su trabajo cotidiano, ya que es objeto de múltiples tensiones que conducen o llevan a gestar prácticas de resistencia. En otras palabras, la configuración del Estado y las políticas sociales que

---

16. Para ver el trabajo del Núcleo, consultar en: [www.neits.cl](http://www.neits.cl); y las publicaciones que hemos elaborado en el marco de este proyecto, ver <https://orcid.org/0000-0003-4582-0507>



de éste emanan a través de los gobiernos de turno resultan un elemento central para comprender el “contra qué resisten” las y los profesionales de primera línea.

En el caso de nuestros países latinoamericanos, y particularmente en Chile que es donde se sitúa el estudio, hemos identificado una categoría conceptual genérica que engloba muchas aristas pero que es muy decidora de aquello contra lo que resisten quienes implementan los programas sociales en primera línea: neoliberalismo. Al menos en Chile, el neoliberalismo tiene mucho que ver con el modo en que se construye y con las lógicas que atraviesan el rol del Estado y las políticas sociales como marco político institucional.

Lo anterior implica al menos dos cosas: a) las y los profesionales que implementan los programas sociales se encuentran, la gran mayoría de las veces, con un marco político-institucional que premia el esfuerzo individual y la competencia (entre profesionales, entre vecinos de un mismo barrio, entre familias que concursan por un proyecto o una beca, etcétera) y que implementan su intervención en una temporalidad acelerada por lo que no hay tiempo para desarrollar procesos vinculados y vinculantes, situados; y b) esta lógica neoliberal, que reproduce la racionalidad empresarial en los programas sociales, se entronca muy bien tanto con la racionalidad patriarcal como con la racionalidad colonial: la mayoría de las profesionales que implementan programas de salud, educación y pobreza, y que participaron de nuestro estudio, son mujeres, jóvenes que cumplen labores de cuidado en casa y que se reproducen en el espacio laboral (Duboy-Luengo y Muñoz-Arce, 2022). A su vez, la mayoría de los programas sociales

estudiados obedece a una racionalidad instrumental basada en indicadores observables y cambios conductuales en los sujetos de intervención —tan propio de la racionalidad eurocéntrica— con prácticamente nulo espacio para la emergencia de voces consideradas subalternas, la de los “sujetos de intervención” (Muñoz-Arce y Rain, 2022). En síntesis, el carácter neoliberal, patriarcal y colonial es la base fundante y representa ese trasfondo —a veces no dicho explícitamente, otras sí— del marco político institucional en el que profesionales que implementan los programas sociales se desenvuelven. Y son sus expresiones las que ponen en tensión a las y los profesionales, quienes, en algunas ocasiones, despliegan prácticas de resistencia profesional para contestarlas.

Para situarnos un poco más tengo que puntualizar además que en el caso de Chile, el marco político institucional está marcado por el carácter focalizado de los programas sociales, es decir que no se trata de programas universales sino dirigidos a ciertas poblaciones consideradas como “vulnerables”, con un Estado que es bastante débil o que está bastante retraído en comparación con lo que ocurre en otros países y con una predominancia del Mercado como criterio que rige las decisiones, no solo de la vida social sino de la política social también.

Al redactar este artículo estábamos *ad portas* de un cambio constitucional a revelarse en el plebiscito de septiembre de 2022. La expectativa de esa votación era la posibilidad de conseguir un giro radical en el rol del Estado hacia una lógica de derechos sociales universales garantizados (Muñoz-Arce et al, 2022b). Este proceso de cambio constitucional ha sido la consecuencia de la acción política de miles de personas, colectivos y movimientos so-

ciales en las calles a través de las últimas décadas, y que alcanzó su punto cúlmine el 18 de octubre de 2019 en una revuelta que solo fue interrumpida parcialmente por la pandemia meses después.

Pero volviendo al tema central del estudio, ese marco —un marco neoliberal en el que subyacen lógicas coloniales y patriarcales— es el que enmarca la intervención profesional de quienes implementan los programas sociales. Allí, en ese espacio microfísico, nosotras estudiamos cómo se construye la posición profesional en esta primera línea de implementación de programas sociales y cómo, eventualmente, se gestan las resistencias.

### **LA CONSTRUCCIÓN DE LA POSICIÓN PROFESIONAL: SUBJETIVIDAD Y RESISTENCIA EN UN ESPACIO LIMINAL**

¿Cómo se construye esa posición profesional en el marco de las políticas sociales neoliberales con resabios patriarcales y coloniales? Hemos dicho que es en ese espacio (la primera línea de implementación) donde se puede resignificar el rol del Estado a través de la reconfiguración de los mensajes de la política social, justo en ese espacio de interacción con las y los sujetos de la intervención del Estado. Vale la pena hacer aquí una distinción conceptual: entendemos que la posición profesional se construye a través de procesos de subjetivación, lo cual es muy distinto a hablar de subjetividad profesional. No adherimos a la idea de una “subjetividad pura” en el sentido fenomenológico de la idea subjetividad, sino más bien como una suerte de pliegue donde se produce la intersección entre individuo y estructura y donde se

produce el proceso de subjetivación. No se trata de algo que ocurra individualmente, sino más bien en un marco estructural que le va dando forma y que al mismo tiempo es construido por estas subjetividades individuales de manera más o menos articulada.

En este entramado donde se interceptan condiciones de orden estructural —como los marcos político-institucionales, incluyendo las condiciones de operación de la política, condiciones laborales de los/as profesionales que las implementan en la primera línea y dimensiones de orden subjetivo, procesos biográficos, trayectorias profesionales y posiciones ético políticas— se va produciendo el proceso de subjetivación profesional que, como todo proceso de subjetivación, entendemos como “el modo en que un ser humano se convierte a sí mismo o a sí misma en sujeto” (Foucault, 1988, p. 3). Tenemos así a un/a profesional que se produce como sí mismo/a al tiempo que se sale de sí, donde la subjetivación profesional, tomando las palabras de Tassin (2012), se configura a partir de lo que se supone que debe ser, lo que se desea ser y lo que se le exige que sea y, agregamos nosotras, con las condiciones materiales con las que cuenta para “ser” todo eso.

Esto se puede graficar de la siguiente manera: la posición profesional en la implementación de políticas es altamente compleja y contradictoria desde que intervienen en problemas multidimensionales que parecen imposibles de resolver (“wicked” problems) (Thomas et al., 2018) y representan “la cara del Estado frente a los ciudadanos” (Mik-Meyer y Villadsen, 2013). Enfrentan un sinnúmero de controversias o tensiones: tienen que hacer frente a problemas de legitimidad de las políticas en los territorios en que se implementan, a demandas propias de la intervención en términos

de las herramientas y habilidades que requiere el trabajo con los usuarios/as, a los requerimientos que se derivan de los convenios con las entidades que financian la intervención y las demandas organizacionales desprendidas de la visión y misión de las instituciones que los contratan directamente (Schöngut-Grollmus, 2017).

A ello se debe sumar la tensión que la propia idea de intervención profesional encierra en tanto dispositivo o entramado que oscila entre las aspiraciones de mejorar las condiciones de vida de las personas y las lógicas de control (Campana, 2012) y adicionalmente, las tensiones internas o subjetivas que enfrentan, relacionadas a sus trayectorias biográficas, expectativas de desarrollo profesional y de consumo, sus soportes emocionales, creencias y horizontes éticopolíticos (Bilbao et al., 2018) tanto individuales como institucionales, lo que da forma a culturas políticas de intervención (Ortega-Senet, 2017), todo esto sumado a una profunda precarización de la condición laboral de quienes implementan los programas sociales (Reininger et al., 2022).

En ese proceso de construcción de la posición profesional identificamos distintos modos de subjetivación profesional, donde algunos hablan de una “subjetividad en resistencia” (Weinberg y Banks, 2019). Por nuestra parte hemos decidido más bien hablar de “resistencias” profesionales, en plural, siguiendo las distinciones conceptuales de Mumby et al. (2017), quienes elaboran el recorrido teórico desde una noción de resistencia que es dicotómica (se está en el lugar de la resistencia o se está en el lugar del poder), para pasar a otras nociones más complejas que entienden que las resistencias tienen múltiples formas, intensidades y alcances —perspectiva a la que adherimos como equipo de investigación. Tal como señala Foucault (1980), planteamos que:

No existe, pues, un lugar del gran rechazo —alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario [sino que] hay varias resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rateras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas o sacrificiales.

Desde esta perspectiva, y adaptando la tipología de Mumby et al. (2017) sobre resistencias en general a las resistencias profesionales en particular, podemos identificar como actos de resistencia el fingir ignorancia frente a alguna orientación, realizar transgresiones menores a las reglas, usar más o menos tiempo del indicado por el programa, exagerar las necesidades de los usuarios para captar más recursos u ocultar información para beneficiar a usuarios (resistencias infrapolíticas de carácter individual), crear espacios de reflexión conjunta entre profesionales y usuarios, crear protocolos o instrumentos para “humanizar” la intervención (resistencias infrapolíticas de carácter colectivo), confrontar directamente a jefaturas u otras autoridades, denunciar prácticas institucionales, hacer lobby con autoridades (microresistencia explícita) y por supuesto, adherir a la protesta social, campañas, boicots, creación de redes de resistencia con movimientos sociales (macroresistencia).<sup>17</sup>

---

17. Recomendamos revisar la tipología de resistencias profesionales en: <https://revistafacso.ucecentral.cl/index.php/rumbos/article/view/668/712>

## FEMINISMOS DECOLONIALES PARA MIRAR LAS RESISTENCIAS PROFESIONALES

Ahora bien, a partir del marco conceptual sobre posición profesional, subjetivación y resistencias en la implementación de programas sociales, en este espacio interrogaremos estas nociones desde una aproximación feminista decolonial, específicamente desde las propuestas de María Lugones (ver Lugones, 2008; 2011; 2021, entre otros). ¿Por qué?

En primer lugar, por esta idea de “subjetividad activa” que ella propone, que es importante porque viene a movilizar, a desordenar esa idea de subjetividad tan fenomenológica a la que referíamos antes —una subjetividad como “una pieza de museo, quietecita en la vitrina”, diría Galeano (2000)— y que viene a cuestionar también esta idea de la agencia “a secas” y que deja entrever que un individuo es capaz de producir su propia subjetividad individualmente. Desde esta crítica, la autora propone entender la subjetividad y la agencia en clave colectiva, y sobre todo, en movimiento, en proceso de construcción. En otras palabras, una subjetivación que ocurre en un espacio liminal.

Estar en un espacio liminal significa estar en la frontera. Refiere a cuando no se está en un sitio ni en el otro. Es estar en un umbral, en una cosa que se ha ido y otra que está por llegar; en ese más allá, en ese limbo, y por lo mismo es un estado bien ambiguo y de mucha apertura, una posición de incompletitud. Entonces todo queda suspendido y permite que se pase de una condición a otra, del poder a la resistencia, por ejemplo.

Una trabajadora social que implementaba un programa de salud mental en el sur de Chile y que desarrollaba diversos tipos

de resistencia —desde las más sutiles y silenciosas como hacer campañas para conseguir alimentos para las familias que eran parte de su intervención a pesar de que el programa prohibía esto hasta escribir cartas al director regional del programa para denunciar prácticas humillantes o inapropiadas hacia las mujeres participantes de la intervención o confrontar directamente a médicos por procedimientos reñidos con la ética profesional— nos compartió sus apreciaciones respecto de su lugar liminal en la implementación del programa. Por razones de espacio solo hemos seleccionado un par de fragmentos de su fascinante historia:

Yo he estado del otro lado de la mesa. Cuando yo era niña mi familia era muy pobre. También sé lo que significa ser una usuaria con un hijo gravemente discapacitado. Entonces cuando una usuaria me dice que el psiquiatra no la trató bien, le pido una cita. Y lo trato por su nombre, no digo “Señor Doctor”. No, porque él no me dice “Señora Trabajadora Social”, solo me llama por mi nombre. Entonces le digo: “Me gustaría hablar con usted porque usted no ha tratado bien a la usuaria. Por favor, tenga la decencia, el mínimo de respeto, de explicarle a la mujer el diagnóstico y para qué sirve el medicamento que le está recetando”. [...] A la mujer la trató mal porque la vio mal: piel morena, pobre, mal vestida, tímida.

En este relato podemos ver cómo opera la resistencia, como práctica discursiva hacia un otro que representa ese entronque entre neoliberalismo, colonialismo y patriarcado y que se materializa, por ejemplo, en la figura clásica del médico que trata a sus pacientes como objetos. Solo en estos fragmentos de la historia podemos ver cómo opera el poder y la resistencia



a escala microfísica en la implementación de un programa social: parte de la construcción de una posición profesional, una subjetividad en resistencia, pero que no está desconectada de la propia historia, sino todo lo contrario. El espacio liminal que habita esta trabajadora social es fruto de esa intersección entre su propia historia y la historia de las mujeres con las que trabaja en el programa de salud mental, así como de la fuerza de su capacidad discursiva para desafiar la relación de subalternidad entre médico-varón-racional desafectado y trabajadora social-mujer-afectada, desde los afectos más íntimos ante la situación de una mujer sujeta de intervención.

Un segundo elemento conceptual que aporta el trabajo de Lugones es el referido a “coaliciones”, pues permite entender las resistencias en clave colectiva, haciendo alusión a *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones* (2021), uno de sus libros que más ha influido en mis reflexiones. Al leer estas aportaciones se hace carne esta noción primigenia que teníamos de individuo y estructura como bisagra, como un pliegue que permite comprender más bien la subjetivación como un proceso inacabado. Discutir con colegas sobre cómo dar un sustento feminista a la intervención profesional, al posicionamiento organizado frente a prácticas patriarcales que ocurren en los espacios institucionales, entre otros, son acciones de resistencia reportadas por las entrevistadas en nuestro estudio, así como múltiples prácticas de co-cuidado entre profesionales (“cubrirse las espaldas” cuando alguna colega tiene a que cuidar a sus personas dependientes), que hemos conceptualizado como una práctica de “resistencia feminizada”, siguiendo las aportaciones

de Sara Motta (2013).

También aparecen en el estudio otras acciones de resistencia infrapolítica, tales como como la creación colectiva de instrumentos que permitan descolonizar la lógica de la intervención, replantear la manera en que se comprende quién es experto, quién aprende y cómo se generan y consolidan aprendizajes en el proceso de implementación de un programa social. Todas estas prácticas aparecen como posibilidades cuando hay “formación de coaliciones” con colegas, sujetos de intervención, colectivos y otros múltiples actores que permiten encontrar alternativas. Para más detalles de estas prácticas de resistencia en base a la formación de coaliciones feministas y decoloniales sugiero revisar los artículos que hemos escrito con Alicia Rain y Mitzi Duboy-Luengo citados en la bibliografía al final de este texto.

Y en tercer lugar, otro concepto es el de “peregrinajes”. Esta idea del moverse y de cambiar de contexto y de tener que aprender y desaprender hace mucho sentido para pensar la posibilidad de las resistencias profesionales en la implementación de los programas sociales. Lugones plantea el peregrinaje en el sentido de ir moviéndose e ir haciéndolo en colectivo, porque se peregrina con otras personas que también se van soltando —dice ella— “de la garra de las descripciones institucionales”, estructurales, al crear espacios liminales y alianzas para enfrentar los diseños neoliberales, coloniales y patriarcales. Esto nos lleva a reflexionar primero sobre nuestra propia posición, no solo individual sino en colectivo con quienes nos acompañamos en los peregrinajes de la intervención profesional. Desde ahí podemos pensar en otras prácticas que nos permitan desarrollar nuestras intervenciones

profesionales desde una perspectiva de sostenibilidad de la vida (Muñoz-Arce y Duboy Luengo, 2023).

Para avanzar en descolonizar la intervención, además de “reconocer la herida colonial” como ha planteado Nelson Maldonado-Torres (2008), se requiere identificar cómo esa herida colonial está en la base de los programas sociales. Es decir, ¿cómo reproducen esa colonialidad —del ser-poder-saber y también la colonialidad del género— los programas sociales? Hacer este trabajo deconstructivo requiere identificar las jerarquías de opresión que se reproducen no solo en los marcos político institucionales sino también en la intervención profesional que se desprende de esos marcos.

Algunas preguntas que podrían guiar esta reflexión son:

¿Quién compone el directorio de una ONG o de la institución donde se aloja la intervención?, ¿quién habla en una audiencia en la que se van a presentar propuestas de intervención?, ¿quién guarda silencio?, ¿qué mensajes se transmiten explícita o implícitamente en la metodología y en los instrumentos de intervención?, ¿quién y cómo se evalúa la intervención?, ¿qué discursos se reproducen estéticamente en la intervención?, ¿cómo es representada la intervención en los medios de comunicación o en las redes sociales?, ¿cuál es el mensaje que se transmite?, ¿cómo se cuida a las y los profesionales en el proceso de intervención?

Son preguntas que producirían muchas respuestas que podrían ser indicadores de un desmontaje de las jerarquías de opresión neoliberales, patriarcales y coloniales que se reproducen en los programas sociales.

## REFLEXIONES FINALES

Las resistencias se producen individual y colectivamente. Y tienen mayor potencia constructiva cuando operan en simultáneo, a nivel microfísico y estructural, involucrando lo privado y lo público. El primer paso es la incomodidad, para poder pasar de la incomodidad a la resistencia. En otras palabras, requerimos entender la tensión, lo que nos molesta de nuestros marcos político-institucionales, de los mandatos institucionales. Esa tensión, esa incomodidad, es la potencia para resistir.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bilbao, M., Martínez-Zelaya, G.; Pavez, J. y Morales, K. (2018). Burnout en trabajadores de ONGs que ejecutan política social en Chile. *Revista Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, vol. 17 (3), 12-22. Recuperado de: <http://www.psicoperspectivas.cl/index.php/psicoperspectivas/article/view/1454/940>
- Campana, M. (2012). *Medicalizar la asistencia, asistencializar la salud*. Editorial Prohistoria, Argentina.
- Duboy-Luengo, M. y Muñoz-Arce, G. (2022). La sostenibilidad de la vida y la ética del cuidado: análisis y propuestas para imaginar la intervención de los programas sociales en Chile. *Asparkia. Investigación Feminista*, (40), 151-168. Recuperado de: <https://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/article/view/6164/7030>

- Foucault, M. (1980). *The history of sexuality. Volume I: An introduction*. Vintage Books, New York.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50 (3), 3-20. Recuperado de: <https://perio.unlp.edu.ar/catedras/cdac/wp-content/uploads/sites/96/2020/03/T-FOUCAULT-El-sujeto-y-el-poder.pdf>
- Galeano, E. (2000). *El Libro de los Abrazos*. Siglo XXI.
- Lipsky, M. (1980). *Street-Level Bureaucracy: Dilemmas of the Individual in Public Services*. Russell Sage Foundation, New York.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. En *Tabula Rasa N° 9*, julio-diciembre. Colombia, pp: 73-101. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a06.pdf>
- Lugones, M. (2011). (2011). *Hacia un feminismo descolonial*. Universidad del Valle, Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad. Recuperado de: <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/53791>
- Lugones, M. (2021). *Peregrinajes: Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*. Ediciones del Signo, Argentina.
- Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro descolonial. *Tabula Rasa*, N° 9, 61-72. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a05.pdf>
- Maynard-Moody, S. y Musheno, M. C. (2003). *Cops, teachers, counselors: Stories from the front lines of public service*. University of Michigan Press.
- Mik-Meyer, N. y Villadsen, K. (2013). *Power and Welfare: Understanding Citizens' Encounters with State Welfare*. Routledge.
- Motta, S. C. (2013). "We Are the Ones We Have Been Waiting For": The Feminization of Resistance in Venezue-

- la. *Latin American Perspectives*, 40 (4), 35-54. <https://doi.org/10.1177/0094582X13485706>
- Mumby, D. K., Thomas, R., Martí, I. & Seidl, D. (2017). Resistance Redux. *Organization Studies*, 38 (9), 1157-1183. <https://doi.org/10.1177/0170840617717554>
- Muñoz-Arce, G., Duboy-Luengo, M., Villalobos, C. y Reininger, T. (2022a). Oponerse sin perder el puesto: tensiones y resistencias profesionales en la implementación de programas sociales en Chile. *Revista Rumbos TS*, 17 (28), 89-108. Recuperado de: <https://revistafacso.ucentral.cl/index.php/rumbos/article/view/668/712>
- Muñoz-Arce, G., Duboy-Luengo, M., Villalobos, C. y Reininger, T. (2022b). Trabajo no reconocido, trabajo “sucio”, trabajo precario: condiciones de implementación de programas sociales en la coyuntura del cambio constitucional en Chile. *Revista Temas Sociológicos* 31, 133-156. Recuperado de: <https://ediciones.ucsh.cl/index.php/TSUCSH/article/view/3326/2698>
- Muñoz-Arce, G. y Duboy-Luengo, M. (2023). Decolonial Feminism and Practices of Resistance to Sustain Life: Experiences of Women Social Workers Implementing Mental Health Programmes in Chile. *Affilia*. Recuperado de <https://doi.org/10.1177/08861099221148155>
- Muñoz-Arce, G. y Rain, A. (2022). Decolonising community social work: contributions of front-line professional resistances from a Mapuche perspective. *Critical and Radical Social Work*, 10 (3), 362-376. Recuperado de: <https://bristoluniversitypressdigital.com/downloadpdf/journals/crsw/10/3/article-p362.xml>

- Ortega-Senet, M. (2017). El estudio y análisis de las intervenciones sociales consideradas como culturas políticas. *Cinta de Moebio*, 60, 286-294. Recuperado de: <https://www.scielo.cl/pdf/cmoebio/n60/0717-554X-cmoebio-60-00286.pdf>
- Reininger, T., Muñoz-Arce, G., Villalobos, C., Morales Torres, C. y Campillo, C. (2022). Pandemic and Social Work in Chile: Precarity, Precariousness and the Quest for Resistance in an Uncertain World. *The British Journal of Social Work*; bcac109. Recuperado de: <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcac109>
- Schöngut-Grollmus, N. (2017). Ensamblajes socio-técnicos para la producción de intervenciones psicosociales en un programa de Servicio Nacional de Menores de Chile. *Psicoperspectivas*, 16 (3), 41-51. Recuperado de: <https://www.psicoperspectivas.cl/index.php/psicoperspectivas/article/view/1049>
- Tassin, E. (2012). De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze. *Revista de Estudios Sociales*, 43, 36-49. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/815/81523250004.pdf>
- Thomas, W., Hujala, A., Laulainen, S. y McMurray, R. (2018). *The Management of Wicked Problems in Health and Social Care*. Routledge.
- Tummers, L. (2013). *Policy Alienation and the Power of Professionals: Confronting New Policies*. Edward Elgar Publishing.
- Weinberg, M. y Banks, S. (2019). Practising Ethically in Unethical Times: Everyday Resistance in Social Work. *Journal Ethics and Social Welfare*, 13 (4), 361-376. Recuperado de: <https://durham-repository.worktribe.com/OutputFile/1299295>





# LA PAZ LIBERAL HEGEMÓNICA EN LA BASE DE LA INSTITUCIONALIZACIÓN DEL ESTADO MODERNO. EJERCICIO INTERPRETATIVO DESDE LA OPCIÓN DECOLONIAL E INTERCULTURAL

Gerardo Vásquez Arenas<sup>18</sup>

## INTRODUCCIÓN

Este escrito revela la estrecha relación que se ha construido históricamente en la cultura occidental entre la Paz y el Estado. En este sentido se muestran algunas de las conexiones establecidas durante el proceso de institucionalización del Estado con

---

18. Sociólogo de la Universidad de Antioquia de Medellín, Colombia. Magister en Estudios Internacionales de Paz, Conflictos y Desarrollo de la Universidad Jaume I de Castellón, España. DEA en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito, Ecuador. Docente-investigador de la Universidad de Antioquia e integrante del Grupo de Investigación en Estudios Interculturales y Decoloniales de la misma universidad. Correo: gerardovelevz@gmail.com

la idea y práctica hegemónica de la paz, la cual se ha constituido en el sustrato ideológico de dicha institución a la que se le ha demandado garantizar la concordia y el orden en la sociedad moderna. Tiene el objetivo de descubrir la matriz que se encuentra articulada al pensamiento instituyente de la *paz liberal hegemónica* como parte de una construcción filosófica, histórica, política, económica, cultural y social, íntimamente asociada al pensamiento euronorcentrico en torno a las concepciones y prácticas de la paz. Finalmente se presenta un apartado sobre algunos de los ejercicios decoloniales que podríamos hacer para agrietar la paz liberal hegemónica.

## LA PAZ LIBERAL HEGEMÓNICA Y EL ESTADO MODERNO

Para iniciar la reflexión podemos afirmar que la forma canónica de entender la paz en Occidente hunde sus raíces en la estrecha relación establecida con la arquitectura del Estado moderno como institución mediadora que la construye, preserva o garantiza mediante el ejercicio de la violencia institucionalizada, definida como práctica legal y legítima de disuasión o contención ante los peligros que podrían estar acechando el ambiente de paz en una sociedad determinada y a la que se le asocia equívocamente como expresión del Estado mismo. Lo anterior es posible entenderlo mejor en el marco de las construcciones filosóficas y políticas que la cultura occidental ha edificado en torno a la idea de la paz en sus definiciones formales del fenómeno de causa y efecto, conocidas como las cuatro causas de Aristóteles (1994). Desde dicha

lógica aristotélica, la paz se entendería como un artefacto social materializado por la ausencia de la guerra y/o la presencia de la justicia social (*causa material*), la cual es diseñada por una forma republicana de gobierno (*causa formal*) y construida por el Estado a partir de diferentes instrumentos guiados por la violencia institucionalizada (*causa eficiente*) para lograr el propósito de garantizar el orden social (*causa final*).

Podemos afirmar entonces que la idea de la paz, en concordancia con la lógica aristotélica que acabamos de exponer, se ha venido articulando estrechamente al imaginario cultural que Occidente ha construido en torno a la idea del Estado y su violencia institucionalizada como herramientas incontrovertibles que garantizarían el orden social sobre el cual actúa el denominado sistema republicano en tanto forma o diseño del gobierno ideal. Dentro del análisis que venimos proponiendo es clave resaltar la tradición sociológica weberiana en torno al denominado *monopolio del uso legítimo de la violencia*, convertido en la herramienta fundamental que se le transfiere al Estado para garantizar la paz y el orden social como funciones ineludibles que éste debe atender. En este sentido, podemos constatar cómo en el marco de la tradición sociológica la idea de la paz se ha venido cimentando en la obligación central del Estado que ha conducido progresivamente a una naturalizada relación entre *Paz y Estado* como un vínculo incuestionable que ha estado presente en las representaciones sociales de la cultura occidental.

Remitiéndonos a la filosofía clásica, podemos constatar la inexorable relación a la que hemos estado refiriéndonos cuando Platón hace referencia al Estado ideal como aquel que busca

principalmente la justicia en tanto que ésta se convierte en la obra germinal del Estado ideal para producir un orden social natural y armonioso hacia el logro de la felicidad de toda la sociedad. En tal caso para Platón, si la justicia —es decir la paz— se configura como obra concluyente del Estado, podemos afirmar que en el marco de la cultura occidental dicha relación se ha convertido en una verdad de perogrullo y a la cual pareciera difícil criticar desde su planteamiento formal. Es quizás desde la anterior premisa que podemos advertir por qué la paz en Occidente ha estado revestida de un desprestigio social sin parangón ya que el Estado, al haberse valido de la legitimación de la división natural de clases y de la utilización de la violencia como fuerza disuasiva, contenedora o represiva como medio para mantener y/o alcanzar la paz, se ha convertido en el artesano que ha privilegiado elementos contradictorios y deslegitimantes de su obra cuando nos alienta a entender que si queremos la paz debemos prepararnos subjetiva y materialmente para la guerra.

Tal como lo podemos constatar en los anteriores planteamientos, la construcción filosófica y política —realizada por la cultura occidental en torno a la relación entre Paz y Estado— nos plantea retos importantes en el sentido de formular otros referentes que nos permitan agrietar la arquitectura cimentada por Occidente en torno a dicha relación y la cual aparece revestida como una verdad inexpugnable; es decir, concebir la paz desde otras lógicas no hegemónicas, asumiéndola como parte de una construcción histórica, filosófica, social, política y culturalmente situada.

Para iniciar dicha tarea podemos afirmar que uno de los aspectos históricos más sobresalientes de la relación entre Paz y Es-

tado se encuentra determinado por la fundación del Estado-nación moderno en su correlato con la *paz de Westfalia* de 1648 y cuyo precedente y futuro se articula a la denominada *pax romana* y la *paz perpetua*, respectivamente, como expresiones concretas de momentos claves de la historia de la aparición de la institución estatal.

En correspondencia a lo anterior, caracterizaremos la *paz romana* como la experiencia que habría instituido inicialmente al Estado como forma de organización y control del poder imperial para garantizar la concordia social en la sociedad esclavista y la cual, posteriormente, posibilitó la creación de los mecanismos que aseguraron su reproducción y materialidad instituyente mediante la *paz de Westfalia* que produjo la experiencia de los nacientes Estados modernos en el siglo XVII hasta transfigurarse en la forma institucionalizada que le ha dado soporte al actual sistema republicano a través de la *paz perpetua* kantiana a finales del siglo XVIII. En este sentido podríamos afirmar que la paz ha sido el elemento teleológico que ha configurado históricamente al Estado moderno, ya que éste aparece como el medio que garantizaría el fin para el cual fue creado, es decir, la paz.

Dicho de otro modo, lo que a continuación argumentaremos se fundamenta en lo que sería la constitución de la trilogía matrística de la *paz liberal hegemónica*, compuesta por la paz romana, la cual aparece como su más claro antecedente y principal cimiento que la configura, la paz de Westfalia en tanto expresión concreta que le da origen y la paz perpetua como clara expresión del proceso de consolidación. En el anterior sentido y una vez analizadas las principales características que define a cada una de las partes de dicha trilogía, ubicamos a la paz romana como la clara expre-

sión de los antecedentes en la construcción del Estado en su versión imperial, a la paz de Westfalia como el origen del Estado en su versión de Nación soberana y a la paz perpetua en la consolidación del Estado en su versión propiamente liberal republicana.

Ahora bien, la *paz liberal hegemónica* la concebimos como una representación discursiva y ejercicio de dominación, la cual se encuentra íntimamente asociada a lo que Quijano (2006) ha caracterizado en su extensa obra como patrón mundial de poder moderno/colonial/capitalista/eurocéntrico.<sup>19</sup> Dicha *paz liberal hegemónica* la definimos como una forma de relacionamiento social basada en la naturalizada confianza que se le ha transferido al Estado

---

19. Dicho patrón mundial de poder se constituyó en uno de los resultados más importantes del esfuerzo intelectual realizado por Quijano en su madurez intelectual y convertido en la clave del concepto y perspectiva de la colonialidad del poder a través de la cual sitúa cuatro dimensiones en las que se disputa el control de los ámbitos de existencia social como generadores de sus propios productos y recursos: trabajo/sexo/subjetividad/autoridad colectiva. Para cada uno de dichos ámbitos la modernidad creará las instituciones que van a regular el acceso a sus respectivos productos: la empresa capitalista, la familia burguesa, el eurocentrismo como perspectiva epistemológica y el Estado. Quijano muestra cómo se han articulado dichas dimensiones y sus instituciones dominantes para configurar un patrón de poder con alcance mundial. En este sentido el Estado, como institución creada por la modernidad, se cimenta en la construcción de la idea de la paz liberal hegemónica en tanto que el Estado como institución moderna se ha legitimado por su función central de garantizar el orden social, convertido éste en la idea unívoca que se tiene de la paz.

como autoridad garante de la concordia en la sociedad moderna. Partiendo de la anterior definición podemos entender por qué la *paz liberal hegemónica*, en tanto forma de relacionamiento social, se ha convertido en el basamento central que ha legitimado la existencia del Estado en tanto se parte del presupuesto de que sin éste estaríamos abocados al caos social. Del mismo modo, comprenderemos por qué la *paz liberal hegemónica*, fundada en la idea de que las relaciones sociales no pueden darse sin la respectiva regulación por parte del Estado, se ha convertido en el basamento mediante el cual se ha naturalizado e institucionalizado la función estatal de control y orden social como un “mal necesario” del cual no podemos desprendernos.

Es importante evidenciar cómo la *paz liberal hegemónica* se ha transfigurado en la esencia de una Paz estatal imperial y de sus Estados satélites por mantener el *statu quo* de sus respectivas élites, las cuales muchas veces acuden a la disimulación de agresiones que han dado paso a la naturalizada idea sobre la inevitabilidad del monopolio “legítimo” de la violencia como colofón de un conjunto de maniobras para preservar los privilegios ostentados por dichas élites dentro de la sociedad, mediante la argucia de la necesidad de la guerra para alcanzar la paz desde los Estados que dichas élites controlan. En el anterior sentido, podemos afirmar que la *paz liberal hegemónica* se encuentra inscrita en el marco de las sistemáticas violaciones perpetradas históricamente por dichas élites, tanto de los Estados imperiales como satelitales y de sus respectivos aparatos represivos en contra de los países, pueblos, comunidades, grupos, colectivos y/o personas que se han opuesto a los naturalizados privilegios que las élites se han arrogado históricamente como detentadoras del *statu quo*.

Es clave destacar acá cómo la *paz liberal hegemónica* se ha caracterizado por un travestismo conceptual del cual se ha valido el Estado moderno para ampliar su halo de legitimidad mediante la enunciación de imperativos categóricos tales como orden, libertad, civilización, progreso, democracia y desarrollo, entre otros; conceptos que se han transfigurado en consignas y gritos de batalla al considerárseles ideales incuestionables desde los cuales se justifica las intervenciones militares, ampliamente ejecutadas como elegantes estrategias de poder y dominio de los imperios de turno y de los Estados al interior de las denominadas sociedades nacionales.

Para examinar la tradición conceptual que se ha erigido desde Occidente en torno a la representación canónica de la *paz liberal hegemónica* es importante evidenciar la notable función cumplida por el Estado como instrumento de poder para salvaguardar el orden y la estabilidad social, tanto en las sociedades monárquicas como en las democráticas. En este sentido, hablar de *paz liberal hegemónica* es reconocer un rasgo de la historiografía imperial, ya que cuando se alude a la denominada pax romana, ésta se encuentra referida a condiciones similares a otros períodos hegemónicos de dominación imperial como la pax hispánica, pax británica y pax americana, entre otras. En tal sentido, la *paz liberal hegemónica* —o si se quiere la paz imperial— es lo que se concibe desde la tendencia de los estudios especializados de la paz como “paz negativa”, es decir aquella que se entiende como la expresión concreta de la ausencia de guerra o violencia directa que podría estar afectando el monopolio de la fuerza al interior de un Estado.

De acuerdo con lo que hemos venido planteando, la pax romana se convierte en un indicativo de la extensión del imperia-



lismo que utiliza todos los recursos a su disposición, tales como ejército, leyes, diplomacia, etc., para asegurar sus intereses al igual que el control de todas las fuentes posibles de riqueza y de las poblaciones sojuzgadas que les garantizan el acceso a ellas. Una muestra contemporánea de lo anterior es la experiencia de la pax americana, expresada a través de las diversas actuaciones que ha adelantado el imperialismo norteamericano en su proceso hegemónico cuando se autodefine como garante de la paz y la estabilidad mundial; pax americana que funge como forma legitimadora del Estado imperial norteamericano para inmiscuirse en los asuntos y destinos de los demás Estados del mundo, por las “buenas” a través de la denominada cooperación internacional para el desarrollo y/o por las malas, mediante la denominada política multilateral de mantenimiento de la paz mundial.

Tal como lo podemos colegir, la estrecha relación establecida entre la Paz y el Estado se fundamenta en que la Paz se ha convertido históricamente en la base central sobre la cual se sustenta la existencia del Estado, situación que se manifiesta contemporáneamente en torno a la necesidad de tener un Estado con la capacidad suficiente para garantizar la paz. Es por lo anterior que se puede afirmar que el predominio de la *pax liberal hegemónica* se ha configurado a partir de uno de los más destacados y fundantes presupuestos de la modernidad: la experiencia de construcción de la institución estatal. Dicha creación se ha naturalizado como el instrumento que vendría a responder por lo que eufemísticamente se ha denominado el mantenimiento de la paz en el marco de las democracias modernas. La consideración de concebir al Estado moderno como el garante del bienestar de la ciudadanía y del

mantenimiento de la paz se ve interpelada por la realidad sociológica que se presenta tanto en los Estados periféricos, los cuales afrontan graves conflictos armados y que de manera recurrente los pone en crisis, como en los Estados metropolitanos que por su actuación imperial ponen en riesgo a su ciudadanía ante las amenazas y atentados de los que son objeto por diversas fuerzas agresoras de carácter internacional, estatal y no estatal.

En el recorrido histórico que venimos realizando sobre las características y sentidos de la pax romana, podemos afirmar que ésta tuvo su correlato en la paz imperial hispánica, la cual habría de configurarse durante el largo proceso de colonización llevado a cabo en las tierras del denominado “nuevo mundo” a partir de 1492 con la notable influencia de la Iglesia cristiana, que sería la encargada de transmitir el mensaje de la paz entre los hombres y el respeto a las instituciones y el Estado, directamente representado en la Corona. Así pues, la paz imperial hispánica se configuró como una clara expresión de los llamados procesos de pacificación que adelantó la empresa conquistadora en contra de los pueblos originarios y africanos esclavizados para legitimar la invasión y colonización de sus tierras y cuerpos que quedaron al servicio de ésta. De esta forma, el proceso de “pacificación” como estrategia determinante en la lógica de sometimiento implementada por el imperio español se perpetró como parte esencial de la conquista y dicho fin se propuso alcanzar sin importar los medios utilizados.

Es importante destacar que en todo este proceso pacificador la corona española generó un complejo andamiaje jurídico que estuvo anclado en torno a las ideas de Francisco de Vitoria

(2007) sobre la ley natural y los derechos de las personas, las cuales estaban ligadas a su teoría de la guerra justa y mediante la cual se discutieron las justificaciones morales y religiosas de la guerra. Vitoria planteaba la existencia de un derecho natural que se correspondía con la búsqueda humana de lo bueno, lo feliz y lo virtuoso que desde el pensamiento aristotélico prefiguró una naturaleza humana a la que le es acorde o justo un derecho natural. En esa lógica, la invasión y el sojuzgamiento a los pueblos originarios del “Nuevo Mundo” encontró una justificación jurídico-política que sentaba sus bases en hechos observables por los expedicionarios, como el de que fueran salvajes, caníbales e infieles: “los infieles, que cometen pecados contra la naturaleza, son quienes pueden ser obligados por la fuerza y reprimidos; como por ejemplo si son idólatras o cacorros o afeminados” (Vitoria, 2007, p. 116).

Frente a la guerra y la paz, Ginés de Sepúlveda asevera que la última es el sumo valor social y que para conquistarlo se puede emprender la guerra como medio para buscar la paz que pertenece al pensamiento cristiano tradicional, siempre que exista una causa justa, una autoridad legítima, un recto ánimo y una recta manera de hacerla, pues de la misma manera que Dios ha dado a los animales medios físicos para defenderse, ha preparado a los hombres para la guerra. Y es causa justa de guerra someter con las armas, si por otros caminos no es posible, a aquellos que por su condición natural deben obedecer a otros y renunciar a su imperio. En esta lógica, los “indios” están obligados a la servidumbre por su torpeza de entendimiento y costumbres inhumanas y bárbaras (Pelayo, 1996, pp. 17-18).

De lo anterior se deduce que la condición jurídica de los “indios” —justificada ampliamente en las Leyes de Indias—<sup>20</sup> es desventajosa en dos vías, ya que por un lado son siervos “naturalmente” en su condición de “torpeza” y “salvajismo” y por otro son siervos por la ley en su condición de vencidos. Sería esta condición jurídica desventajosa lo que, en diálogo con Dussel (1994), estaría justificando la irracionalidad de la *violencia sacrificial* mediante la cual se oculta el mito de la racionalidad moderna que seculariza el encubrimiento del otro a partir del establecimiento de una fenomenología del ego conquiro (yo conquisto), fundamentado en el uso de la fuerza que se habría de transformar paulatinamente en un ego pacificus tal como se evidencia a continuación:

Una vez reconocidos los territorios, geográficamente, se pasaba al control de los cuerpos, de las personas: era necesario “pacificarlas” —se decía en la época. El que establece sobre otros pueblos la dominación del mundo español (posteriormente del europeo en general) es un militar, un guerrero. El “Conquistador” es el primer hombre moderno activo,

---

20. Las Leyes de Indias, contenidas en 9 libros, se convirtieron en la expresión jurídica mediante la cual quedó legalizada la diferencia colonial establecida por la monarquía española a través de la regulación de diversos asuntos relacionados con el papel de la Iglesia y la educación en la “salvación de las almas” de los que llamaron naturales; las funciones y competencias de la compleja estructura del gobierno colonial; las disposiciones para el reparto de tierras y el control del trabajo mediante las figuras coloniales de la mita y la encomienda, los asuntos sobre la moralidad pública y la organización rentística y financiera coloniales.

práctico, que impone su “individualidad” violenta a otras personas, al Otro... El “yo colonizo” al Otro, a la mujer, al varón vencido, en una erótica alienante, en una economía capitalista mercantil, sigue el rumbo del “yo conquisto” hacia el “ego cogito” moderno. La “civilización”, la “modernización” inicia su curso ambiguo: racionalidad contra las explicaciones míticas “primitivas”, pero mito al final que encubre la violencia sacrificadora del Otro. (Dussel, 1994, pp 40-53)

Frente a lo anteriormente planteado es que podemos caracterizar al Estado, en su versión imperial y parte constituyente de la razón moderna temprana, como núcleo central de un mito encubridor e irracional que ha pretendido imponer a la alteridad un proyecto unívoco y hegemónico de la paz, asociado a la pacificación como proceso secularizado del “ego” descubridor, conquistador y colonizador que legitima la modernidad mediante la culpabilización de las víctimas que deben ser redimidas, salvadas, civilizadas, pacificadas o emancipadas por sus propios victimarios ante la supuesta condición “natural” de inferioridad de éstas.

Lo anterior queda claramente expuesto en el Leviatán de Thomas Hobbes (2017), quien plantea que los hombres deben renunciar a su libertad política para subordinarse completamente al poder del Estado de forma voluntaria. De este modo, la firma un contrato social como base de la convivencia humana desplaza al Estado hacia el lugar asignado inicialmente a Dios. Si bien el Estado debe estar en concordancia con los fundamentos cristianos, la Iglesia no puede ejercer influencia en él ya que la base del Estado es la razón. La paz de Westfalia consolidaba de esta manera las primeras bases de un sistema de Estados fundado en la soberanía, la

territorialidad, la igualdad jurídica entre los Estados y la doctrina de no intervención en los asuntos internos de los Estados soberanos.

Podemos afirmar entonces que la paz de Westfalia, al convertirse en la base fundante en la creación de los Estados modernos, se fue configurando en la entidad eficiente que delineó al Estado-nación para cambiar las regulaciones del poder político desde una visión laica que posibilitó la consolidación de realidades territoriales basadas en principios claves de la teoría política, como los de soberanía, ciudadanía, Nación y razón de Estado, entre otros. En suma, la paz de Westfalia sentó las bases de un sistema interestatal de orden diplomático que sirvió de referente durante un prolongado período de tiempo para crear el Estado-nación moderno y, a su vez, la experiencia histórica concreta que denominados *paz liberal hegemónica*.

Continuando con este recorrido histórico, nos encontramos con la idea de la paz perpetua entre los Estados, la cual consolidará la *paz liberal hegemónica*. Debemos resaltar que la paz perpetua es la propuesta filosófica, político y jurídica que sintetiza tanto las enunciaciones conceptuales como las políticas implementadas en torno a la paz, inicialmente en el contexto europeo y luego en las demás sociedades occidentales a lo largo de los siglos XIX y XX. Al verla desde nuestro tiempo, *La paz perpetua* —obra escrita por el filósofo de Königsberg Immanuel Kant (1996) hace ya más de dos siglos— es un ensayo filosófico que traza las directrices políticas, morales y jurídicas del mundo futuro signado por los derechos humanos de primera generación (libertades y garantías individuales), la autodeterminación de los pueblos, la buena fe en los tratados, las bondades del derecho internacional para posibilitar la paz, la organización ecuménica de los pueblos mediante el derecho cosmopolítico y un

Estado mundial fundados en una globalización de la economía, la sociedad, la cultura, la ciudadanía, en fin, de toda la vida planetaria.

Como una de las condiciones definitivas de la paz perpetua kantiana, es importante controvertir al Estado republicano por la naturaleza encubridora que lo caracteriza en términos del sojuzgamiento que ha realizado de otras nacionalidades históricamente constreñidas que, a su vez, han logrado resistir y re-existir a dichas imposiciones desde sus particulares formas políticas, económicas y culturales que las caracterizan. El proceso de naturalización, frente a las representaciones construidas sobre el bárbaro, salvaje, incivilizado, subdesarrollado, entre otros apelativos, hace parte de una tradición imperial euronorcentrada que ha invisibilizado otras pluralidades históricas de la paz que no se encuentran articuladas a la idea de la paz perpetua o la paz republicana sino a formas otras de concebir y hacer la(s) paz(es). Podemos afirmar entonces que la paz perpetua, convertida en la narrativa y práctica que consolida la *paz liberal hegemónica*, es la expresión decantada de la visión de paz creada por la cultura occidental mediante la política y el derecho internacional que se han transfigurado en la concepción euronorcentrada que ha originado y sustentado el patrón de poder mundial moderno/colonial en torno a las subjetividades y materialidades de la paz.

## **EJERCICIOS DECOLONIALES PARA AGRIETAR LA PAZ LIBERAL HEGEMÓNICA**

Para realizar un replanteamiento conceptual sobre la trilogía matrística que previamente hemos mencionado en tanto esencia

estructurante de la *paz liberal hegemónica*, es necesario partir de un esfuerzo por ubicarnos desde horizontes epistémicos, ontológicos y políticos que nos permitan develar cómo el patrón de poder mundial moderno/colonial/capitalista/racista y patriarcalista es y siempre será incompatible con la posibilidad de generar acciones favorecedoras para constituir ambientes sociales de concordia y solidaridad entre las personas y los pueblos para alcanzar la tan anhelada paz. Desde la anterior premisa haremos una crítica al conocimiento construido en Occidente en torno a las narrativas y prácticas de la *paz liberal hegemónica*, las cuales aparecen como escenarios profundamente contradictorios a lo que pretendidamente se persigue, es decir que actúan como crudas expresiones de guerra y de violencias que son justificadas como parte de la búsqueda del bien universal de la paz.

Frente a la *paz hegemónica liberal* pareciera que no tuviéramos otra vía distinta de constituirnos como sociedades en paz sino lo hacemos desde el exclusivo marco tradicional del Estado de derecho republicano, el cual ha mostrado su inoperancia para establecer relaciones basadas en la conflictividad sin el uso de la guerra y las violencias como mecanismos de *pacificación* que consistentemente han implementado los imperios y los Estados en su pretendido interés de garantizar la paz de la ciudadanía. Este paradigma de la pacificación precisa de un giro epistemológico que parta por revelar las relaciones de poder que subyacen en los procesos de generación de conocimiento para renombrar conceptos y prácticas sometidas por el euronorcentrismo.

En este sentido se deben explorar y reconocer formas otras de construcción de paz(es) de diversas formas sociales de vida



“otras” que han sido mancilladas históricamente y calificadas como inferiores para legitimar sus pretensiosas acciones redentoras y salvacionistas ajustadas al mito de la modernidad; mito que esconde cínicamente la cara de la colonialidad en su versión violenta y que en últimas deslegitima la versión “civilizada” del diálogo y la negociación de las diferencias que despliega la modernidad, entendida como parte del proceso de construcción racional de la filosofía del Estado de derecho en su acumulado histórico de la cultura occidental.

De acuerdo con lo anterior, adelantar ejercicios decoloniales para agrietar la *paz liberal hegemónica* es una tarea que requiere cambiar los referentes desde los cuales se aborda el concepto y práctica de la paz construidos por la cultura occidental, especialmente en lo concerniente a la estrecha e histórica relación que se ha establecido con el Estado republicano como conceptos y realidades afines. Para dicho esfuerzo debemos mutar la mirada hacia las historias negadas de las formas de gobierno y de relacionamiento *otras* que nos permitan reconocer las diferencias sustanciales que les caracteriza respecto a la hegemonía cultural de Occidente en torno a las ideas y realidades sobre la paz.

Por lo tanto, observamos cómo los Estudios de la Paz han sido subsumidos hacia estudios sobre las guerras, conflictos armados, violencias y sus respectivas pactaciones, soslayando el potencial formativo, investigativo y de intervención para la paz que nos ofrecen lo que denominamos *presencias invisibilizadas* de formas cotidianas pacíficas de relacionamiento social, las cuales podemos observar ampliamente en la dinámica social, cultural, política y económica de los diferentes pueblos originarios, comu-

nidades campesinas y afrodescendientes, colectivos y organizaciones urbanas y rurales, cuando impugnan el sentido unívoco de la paz construido en torno al papel predominante que se le ha trasferido históricamente al Estado como garante de aquella.

Considerando lo anterior, podemos evidenciar cómo el conocimiento producido por los Estudios de la Paz requiere de un radical y serio replanteamiento en el sentido de cambiar los términos de la conversación sobre los cuales suele abordarse el tema de la paz, tal como lo decimos desde la opción decolonial. Por lo tanto, proponemos otras inquietudes y problematizaciones que todavía no “existen” en la academia especializada de la paz, explorando otras preguntas no formuladas, examinando viejos problemas desde nuevos ángulos que nos permitan visualizar otras formas de concebir y hacer la paz que han sido ignoradas o, principalmente, invisibilizadas y que las definimos como *pazes decoloniales e interculturales* entendidas como aquellas formas de relacionamiento social basadas en principios como la reciprocidad, la prodigalidad y la complementariedad, al igual que en claros posicionamientos políticos antipatriarcalistas, antirracistas y antimilitaristas.

Entendiendo la gramática como el conjunto de normas y reglas para hablar y escribir correctamente una lengua, la insubordinación gramatical que se realiza en este trabajo, a partir de la escritura “incorrecta” de la palabra PAZES es un ejercicio político de interpelación epistemológica para indicar una mirada “otra” respecto a la tradicional manera de entender la paz. De igual modo, es una posibilidad por (re)nombrar y (re)definir las representaciones cotidianas que históricamente se han venido constituyendo en torno a la paz liberal hegemónica y realizar, de

este modo, un ejercicio a través del cual se pueda desnaturalizar el cristalizado contenido que se tiene de la paz, entendiéndola como una clara expresión de la cultura hegemónica occidental. En suma, lo que se pretende con esta acción política de plasmar una escritura insubordinada frente al criterio gramatical establecido por la real academia de la lengua española en cuanto a que las palabras en singular y terminadas en Z cuando se les pluraliza deben ser cambiadas por la letra C, es una apuesta política por el reconocimiento de un número importante de experiencias de construcción de paz en el mundo, denotando semiótica y políticamente la diferencia que existe entre la concepción de la *paz liberal hegemónica* frente a esas concepciones otras de hacer las PAZES.

De otro lado, pero no menos importante, es que con la insubordinación gramatical se pretende marcar la sustancial diferencia que existe entre escribir la palabra Pazes con Z y no con C, tal como lo ha venido haciendo la tradición académica mediterránea de los estudios para y de la paz. La filosofía para hacer las paces enunciada por Martínez (2001) es, sin duda, un importante aporte que el filósofo español realiza en torno a su interés por relativizar la paz que se ha venido construyendo desde la cultura hegemónica occidental, rescatando de esta manera sus múltiples significados como expresión directa de la existencia de la pluralidad y diferencias culturales que podemos encontrar en el planeta. No obstante, hay que destacar que dichas paces son entendidas desde una constreñida perspectiva multiculturalista, desde la cual se reconoce la existencia de una pluralidad de paces, pero desprovistas de su potencial decolonial e intercultural. La filosofía para hacer las paces está afincada en la idea de la posibilidad de un diá-

logo desde la perspectiva de la ética comunicativa, la cual no tiene en cuenta la geopolítica del conocimiento que nos advierte sobre la instrumentalización que realiza dicha perspectiva al considerar que comunidades dialogantes se miran cara a cara para refundar el orden social impuesto por el patrón mundial de poder moderno/colonial/capitalista/patriarcal/eurocentrado sin considerar las limitaciones que dicho patrón de poder impone.

Cambiar los términos de la conversación implicará entonces profundizar en la tarea de evidenciar cómo las historias, conocimientos, potencialidades, pasiones, aspiraciones y sueños locales de paz son ignorados o violados. Raramente se les considera, y cuando lo son, es generalmente para compararlos con relación a los mismos aspectos construidos por la matriz conceptual de la *paz liberal hegemónica*. Lo que justifica la *paz liberal hegemónica* es la existencia de “problemas de desarrollo”, que son visibilizados al máximo, mientras los fines que nos interesan para viabilizar acá —como el buen vivir, el vivir bien, el vivir sabroso y sus potencialidades locales— son despreciados o, principalmente, invisibilizados.

De igual modo, el giro decolonial del que hablamos consiste en pensar la paz en clave de paz y no de guerra, es decir, como una corriente o pensamiento “otro” dentro y por fuera de los Estudios de la Paz para trascender la mirada centrada en la guerra hacia una de paz. En este mismo sentido, nos lleva a la necesidad de desengancharnos del análisis de la paz como resultado exclusivo del fin de la guerra y/o violencias a partir de la implementación de los diferentes mecanismos de mediación, pactación o negociación que se utilizan para la superación de dichas confrontaciones y de este modo no caer en la instrumentalización de la paz.

En diálogo con el planteamiento de Mignolo (2010) cuando señala que “desengancharse significa no jugar el juego que nos proponen”, se precisa pensar la paz desde otro lugar distinto al que nos proponen los Estudios de la Paz y de sus acciones para lograrla. Partiendo de la opción decolonial, como “método” para pensar e intervenir en la sociedad actual, la analítica que nos acompaña parte por hacer un desenganche de la lógica del paradigma clásico de la ciencia occidental en la que unos “producen” teorías y conocimientos —en este caso sobre la paz— mientras otros “transfieren” dichas teorías y conocimientos y los demás “adoptan” el conocimiento y las innovaciones teóricas generados por los primeros, de forma mecánica y lineal, sin interacciones críticas entre estos (y entre estos y otros) grupos de actores para permitir influencias mutuas. Si entendemos la paz como la continuación de la guerra por otros medios en el sentido de los estudios tradicionales sobre la paz —en clave de guerra—, desde la opción decolonial entendemos la(s) paz(es) —en clave de paz— como la continuación de los buenos vivires por otros medios, con y sin Estado, con y sin mercado, tal como nos lo sugiere Anibal Quijano (2009).

Lo anterior, que puede ser caracterizado por algunxs especialistas de la paz como una expresión académicamente incorrecta de analizar la paz por pretender descentrarnos de los procesos de violencia y pactación en los que se enmarcan tradicionalmente los Estudios de la Paz en el mundo y de manera específica en Colombia es, en realidad, el desenganche necesario que debemos hacer para girar la mirada a otros paisajes ignorados o invisibilizados por los Estudios de la Paz, aportando a la discusión de una nueva corriente de la paz que se abra paso en el medio académico y social.

Continuando con las reflexiones que venimos haciendo, consideramos importante indagar acerca de algunas razones que han influido en las representaciones sociales negativas que se tienen de la paz, al igual que en la necesidad y pertinencia de repensar la paz. Para iniciar podemos afirmar que la paz a nivel social se ha convertido en una palabra bastante sospechosa, la cual se encuentra atada a una profunda desconfianza desde el mismo momento en que la escuchamos o pronunciamos. Socialmente, la representación que se tiene sobre la paz es como si fuera una quimera o algo imposible que pudiéramos alcanzar. Pero, ¿por qué tenemos una visión tan negativa de la paz? Lo que analizamos es que hay unas comprensiones inadecuadas en el relacionamiento que hacemos de la paz con otros conceptos asociados a ésta. Veamos algunas de estas relaciones inadecuadas que usualmente hacemos en la comprensión de la paz.<sup>21</sup>

---

21. En el caso colombiano, el enfoque de paz negativa —el cual ha predominado en los análisis que se hacen de la paz en el país— ha estado ligado a considerar la paz tanto en términos descriptivos como prescriptivos, como aquella que busca de forma predominante la tregua y pactación entre las partes en contienda para evitar la confrontación, es decir, para suprimir la violencia directa. Asumimos que la predominancia de este enfoque de paz negativa se encuentra directamente relacionada con el conflicto armado de larga duración que ha atravesado el país con sus múltiples violencias, el cual nos ha conducido a estar más concentrados en la búsqueda de estrategias para superar dichas violencias que a la indagación y comprensión de otras formas de concebir y hacer la paz que existen en Colombia y el mundo.

Una primera relación inadecuada es la que socialmente se establece entre paz y guerra. Acá podemos decir que el relacionamiento que tradicionalmente hemos hecho de la paz con la guerra nos ha puesto en una situación desafortunada, ya que cuando hablamos de paz lo hacemos en clave de guerra y no en clave de paz. ¿Qué significa esto? La tradición colombiana es bastante ilustrativa sobre este tema, a juzgar por los innumerables estudios que existen sobre la paz en Colombia en los que podemos constatar que lo que menos abordan es precisamente la paz, quedando ésta referenciada en los amplios contextos de causas y consecuencias generadas por el largo conflicto armado que seguimos atravesando. Así, la paz queda subsumida al discurso de la guerra y la violencia o, dicho de otro modo, nos induce a pensar socialmente la paz en clave de violencia y guerra y no en clave de paz. De allí que la máxima de “Si quieres la paz prepárate para la guerra” cobra relevancia como hecho cultural incontrovertible que hemos naturalizado socialmente mediante la idea según la cual la paz solo puede alcanzarse a través de la guerra.

Partiendo de los sentidos profundos de la(s) paz(es) decolonial(es) e intercultural(es) que nos ofrecen los pueblos, comunidades, procesos y colectividades en Colombia y el mundo y que interpelan a la *paz liberal hegemónica*, la paz debe ser concebida como medio y como fin. En este sentido, si queremos la paz debemos prepararnos para la paz como parte de una nueva representación que nos invita a cambiar el sentido de esa subjetividad y materialidad de la paz basada en la guerra por una subjetividad y materialidad de la paz basada en la paz, es decir, que si queremos la paz debemos prepararnos para la paz y no para la guerra, tal como lo

hemos venido haciendo al naturalizar algunos presupuestos culturales afincados en esta última.

Una segunda relación improcedente que encontramos es la que hacemos entre paz y conflicto. Si bien el conflicto tiene una relación con la paz, socialmente éste suele entenderse como ausencia de paz, transfigurándose en una representación asociada con la guerra y la violencia. En este sentido, el conflicto es adjetivado como armado o violento o como sinónimo de la inexistencia de la paz, restándole tanto su adjetivación no violenta que se ha soslayado como sus posibilidades dinámicas para superar las contradicciones sociales de manera pacífica. Es en este contexto que podemos entender la confusión que usualmente se presenta entre paz y conflicto, ya que este último se entiende desde la vinculación que hacemos con las expresiones de violencia y de guerra que puede tomar en algunas circunstancias, pero no en todas.

Cuando escuchamos decir que la paz está siendo perturbada por la presencia de un conflicto estamos en presencia de una doble reducción. La primera reducción consiste en concebir la paz como un estado de quietud inalterable y que cuando entra el conflicto la desestabiliza. La segunda reducción consiste en considerar el conflicto exclusivamente como parte de su posible expresión violenta; puede desembocar allí, pero en general se desestima su potencial social transformador. Cuando se abordan los conflictos de forma adecuada, sirven para afrontar creativamente las múltiples controversias de manera pacífica. Dicho de otro modo, la concepción de la paz por fuera de la dinámica del conflicto y de éste como antítesis de la paz relega su sentido profundo de entender la paz como el resultado de la *transformación creativa de los conflictos de manera no-violenta*.



Una tercera relación inapropiada que encontramos es la asociación que socialmente hacemos de los acuerdos o negociaciones de paz como la expresión sustancial de la paz misma. Comúnmente la paz se ha instrumentalizado en pactos, negociaciones y/o acuerdos que, si bien son importantes para desactivar o aminsonar los dolores y tragedias causadas por la guerra, no significa que conduzcan necesariamente a la paz o que sean la expresión de la paz misma. Como consecuencia de esto, desde el estrecho marco de las negociaciones de paz entre guerreros, la comprensión de la paz desactiva el sentido profundo de la paz como construcción cotidiana entre sociedades diversas.

La cuarta relación impropcedente que destacamos es la confusión que socialmente se hace entre paz y pacificación. La guerra genera cansancio, la violencia genera cansancio y por esto se considera que lo mejor que puede pasar en una confrontación violenta es que un actor triunfe o mande en el teatro de la confrontación, así éste mande mal. Que mande solo el ejército, la policía, la guerrilla, los paramilitares, la banda o cualquier actor armado, pero en todo caso, que quienes están sufriendo puedan descansar de los rigores y las tragedias de las disputas y la confrontación que les estén causando en un momento determinado. Cuando alguno de los actores armados logra el monopolio (legítimo o ilegítimo) de la violencia y mediante éste se logra bajar los niveles de violencia directa, se suele asociar *la paz con los procesos de pacificación que establecen los grupos armados hegemónicos*. Dichos procesos de pacificación, a los que nos hemos acostumbrado en Colombia y que se suele confundir socialmente como paz, se manifiestan cuando escuchamos decir a la gente: “ya la cosa está como calmada”. Al

confundir la paz con la desactivación de la confrontación que generan los procesos de pacificación, se altera el sentido profundo de concebir la paz *como un estado de relativa libertad en el que no exista ninguna sujeción legal o ilegal, legítima o ilegítima*.

Una quinta relación problemática que observamos es la relación entre paz y desarrollo. En las campañas de los políticos —y también en los discursos de muchas organizaciones sociales, comunitarias y académicas que caen en la trampa tendidas por el desarrollo— se dice muy a menudo que sin paz no hay desarrollo y sin desarrollo no hay paz, esa es la gran máxima. Es precisamente dicha relación la que no nos permite desvincularnos de las trampas del desarrollo como discurso y como ideología, las cuales esconden sus propósitos no expresados explícitamente por el desarrollo en contra de la paz de los pueblos y las comunidades. Cuando se establece la relación siamesa entre paz y desarrollo se perturba el sentido profundo de entender la paz *como una interpelación profunda a los procesos de mercantilización y cosificación de la naturaleza y de la vida que impone las dinámicas del desarrollo*.

Y una última relación inadecuada que socialmente podemos identificar parte por entender la paz como expresión del acatamiento y la obediencia a la institucionalidad, a las instituciones creadas —como el Estado, entre otras— y a imperativos categóricos como la democracia, la civilización, el progreso; instituciones y valores que parece que no pudiéramos interpelar por la naturalización social que han alcanzado y por lo que se vería extraño impugnar a la democracia, el progreso, la modernización, el desarrollo. Al parecer, nadie debería impugnar dichas instituciones y valores, eso no sería políticamente correcto. Pero, en realidad,

son precisamente esos valores y esas instituciones las que han encarnado la imposibilidad de reproducir ambientes favorables para la paz en la sociedad moderna. La inadecuada relación de la paz asociada con las instituciones y valores de una cultura hegemónica como la occidental le resta profundidad a esa paz como un proceso vivo en el que pueblos, comunidades y procesos de diversas latitudes se han dispuesto a vivir sus vidas desde otras perspectivas y valores, interpelando a la sociedad hegemónica, la cual nos está conduciendo hacia la muerte a través de la destrucción de todas las expresiones de vida que existen en el planeta, mediante su perspectiva mercantilista e individualista que entiende de la paz como mera expresión de los procesos de pacificación a los cuales ya nos hemos referido.

La(s) paz(es) decolonial(es) e intercultural(es) están basadas en la filosofía política de la liberación a partir del despliegue de formas y acciones relacionadas con la reciprocidad, la solidaridad, la relacionalidad y la complementariedad que implementan los pueblos, comunidades, colectivos y diversos procesos como la liberación de la madre tierra en Colombia, los movimientos que vienen emprendiendo las mujeres en contra del patriarcalismo en el sur global, la liberación de la lógica económica hegemónica por parte de los pueblos, comunidades y de riquísimas experiencias rurales y urbanas en el mundo, convertidas en promotoras y garantes de la paz desde sus cuerpos, espacios y territorios específicos a través de los cuales nos enseñan sentidos profundos de la(s) paz(es) otras que a diario resignifican sus modos de vida y de existencia.

La(s) paz(es) decolonial(es) e intercultural(es) resaltan la comprensión de otras formas de relacionamiento social y respeto con

el saber, el ser, el poder, mediante la crítica del patrón mundial del poder moderno/colonial, sustentado en la construcción geopolítica, geoeconómica y geocultural de las diferencias establecidas por el racismo, el capitalismo, el patriarcalismo, el euronorcentrismo, la heteronormatividad y el antropocentrismo. En tal sentido, dichas paz(es) son formas cotidianas de relacionamiento social que actúan en permanente tensión con el militarismo y los procesos de pacificación, las cuales se encuentran presentes en los modos de vida que hoy se identifican desde las apuestas por el vivir bien, el buen vivir y el vivir sabroso, por mencionar algunas de éstas.

Las paz(es) decolonial(es) e intercultural(es) realizan un claro replanteamiento epistemológico a los Estudios de la Paz, develando cómo en mayor o menor medida los Estados y sus políticas son incompatibles en la generación de acciones que se constituyan efectivamente en herramientas para garantizar ambientes sociales de concordia y solidaridad entre las personas y los pueblos. Las experiencias de paz(es) decolonial(es) e intercultural(es) cuestionan la organización territorial de los Estados-nación en la medida que el territorio no solo cuenta como extensión de tierra para la administración “racional” de sus “recursos” sino que, a su vez, se constituye como expresión de la interacción y la construcción social en la que se manifiestan tensiones políticas, económicas y culturales. De este modo, concebimos el territorio como un campo de lucha en el que se disputa la manera de dar sentido al mundo cotidiano atravesado por otras formas de entender la organización y disposición de los elementos que lo contienen, al igual que de sus propias formas de autoridad que se establecen para su gestión.

Las experiencias de paz(es) decolonial(es) e intercultural(es), que se materializan como ejercicios colectivos de construcción de conocimientos otros y prácticas otras, nos invitan a reconfigurar las vivencias y reflexiones que tradicionalmente tenemos sobre la paz como construcción euronorcentrada que es preciso descolonizar e interculturalizar. En suma, la(s) paz(es) decolonial(es) e intercultural(es) son expresiones cotidianas de generación de conocimientos sobre la vida que han estado recreando de manera silenciosa renovados lenguajes, simbologías, prácticas, estéticas y paradigmas que deberíamos reconocer para ampliar las posibilidades de implicarnos en la construcción de una sociedad realmente pacífica.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles (1994). *Metafísica* (trad. T. Calvo Martínez). Madrid, España: Gredos.
- Dussel, Enrique (1994). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Plural editores.
- Hobbes, Tomás (2017). *El Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. D. F. México: Fondo de Cultura Económica, 3ª ed.
- Kant, Immanuel (1996). *La Paz Perpetua*. México: Editorial Porrúa, S.A, 9º edición.
- Martínez, Vicent (2001). *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria.
- Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

- Pelayo, Manuel (1996). *Juan Ginés de Sepúlveda y los Problemas Jurídicos de la Conquista de América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, Aníbal (2006). *Don Quijote y los molinos de viento en América Latina*. Clacso. Disponible en: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Costa\\_Rica/dei/20120711013853/donquijote.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Costa_Rica/dei/20120711013853/donquijote.pdf)
- Quijano, Aníbal (2009). Diálogo sobre la crisis y las ciencias sociales en América Latina, entrevista de Jaime Ríos en *Revista Sociológica del Colegio de Sociólogos del Perú, Año I, N° 1*. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/5350/535055544004.pdf>
- Vásquez, Gerardo (2015). Pensamientos “otros” para (re)pensar(nos) intercultural y decolonialmente. *Revista Otros logos, N° 6*, 116-128. Recuperado de: <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0006/08%20Vasquez%20Arenas%2022.pdf>
- Vásquez, Gerardo y otros (2018). La paz positiva de la peace research y sus mutuas interpelaciones con la paz negativa, en *Balances y perspectivas de la paz en Colombia*. Editorial Universidad de Sabaneta.
- Vitoria, Francisco (2007). *Relección sobre la templanza o uso de las comidas y Fragmentos sobre si es lícito guerrear a los pueblos que comen carnes humanas o que utilizan víctimas humanas en los sacrificios*. Bogotá: Universidad de los Andes.

**PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES RURALES EN LA ECONOMÍA  
POPULAR SOLIDARIA COMO FORMA DE RESISTENCIA  
COLONIAL-CAPITALISTA**

Juana Narváez Jara<sup>22</sup>

Con su discurso del “crecimiento económico”, el sistema colonial-capitalista justifica la explotación de los recursos naturales, la destrucción del ecosistema y el despojo de los pueblos originarios. Este artículo tiene como objetivo fundamental proponer un debate sobre la participación de las mujeres rurales en la economía popular solidaria, sus luchas históricas, la organización comunitaria y el cooperativismo como formas de resistencia al sistema patriarcal extractivista que pone en peligro la vida de los pueblos ancestrales, profundizando así las desigualdades y la feminización de la pobreza. Desde esta perspectiva, este trabajo

---

22. Doctora en Trabajo Social. Magister en Gestión Educativa. Diplomado en Economía Social, Popular y Solidaria. Docente-investigadora, Cuenca, Ecuador. Correo: [juananarvaez2@gmail.com](mailto:juananarvaez2@gmail.com)

da cuenta de un análisis cualitativo de tipo narrativo-reflexivo que se basa en el hecho que el patriarcado y capitalismo imponen el manejo de la naturaleza y la participación de las mujeres desde el criterio de la intervención vinculada al desarrollo económico neocolonial.

## INTRODUCCIÓN

El papel protagónico de las mujeres rurales desde los territorios del sur global plantea el cambio de la visión de dominación del hombre en relación al ser humano-naturaleza que garantice una buena calidad de vida en el contexto de la Economía Popular Solidaria; por tanto, es necesario promover políticas públicas orientadas al desarrollo de las actividades productivas para superar las desigualdades, como lo establecen los objetivos de la agenda de las Naciones Unidas 2030 en los que se da cuenta de que: “Aproximadamente la mitad de la población mundial todavía vive con el equivalente a dos dólares diarios, y en muchos lugares el hecho de tener un empleo no garantiza la capacidad para escapar de la pobreza” (CEPAL, 2018, p. 43).

Es urgente reflexionar acerca de este proceso lento y desigual, revisar las políticas económicas y sociales destinadas a erradicar la pobreza, disminuir las brechas entre campo-ciudad que han provocado grandes olas migratorias desde los territorios rurales hacia las grandes ciudades en busca de mejores oportunidades de vida.



Nuestra profesión de Trabajo Social anticapitalista y decolonial desde La Economía Popular Solidaria se ha visto en la necesidad de acompañar procesos participativos de las mujeres de la ruralidad en el crecimiento de microempresas comunitarias, acceso a servicios financieros, empleo digno, trabajo en minka,<sup>23</sup> soberanía alimentaria, lo cual cobra cada vez mayor relevancia en el contexto de pospandemia COVID-19. Durante este tiempo se ha agudizado la inequidad que padecen las unidades agroproductivas y de las tiendas comunitarias, en contraposición con las grandes cadenas productivas pertenecientes a las élites económicas, que continúan percibiendo beneficios hasta nuestros días.

Ante esta realidad es fundamental el trabajo social comunitario desde las organizaciones campesinas de base, el desarrollo socio-organizativo, la coordinación con organismos locales e internacionales, los diagnósticos participativos, el fortalecimiento del tejido social y comercialización de los productos de la Economía Popular Solidaria con el precio justo.

A continuación se abordarán dos aspectos importantes en este análisis crítico: en primer lugar, la Economía Popular Solidaria —EPS— desde el Trabajo Social Decolonial y en un segundo apartado se analizará la participación de las mujeres rurales en la Economía Popular Solidaria.

---

23. Es un concepto de nuestros pueblos originarios que consiste en una práctica de trabajo comunitario, con objetivos comunes.

## **ECONOMÍA SOCIAL POPULAR SOLIDARIA DESDE EL TRABAJO SOCIAL DECOLONIAL**

En los últimos años, la Economía Popular Solidaria ha tomado fuerza, utiliza y combina principios fundamentales de la participación popular solidaria de las mujeres en la economía familiar y en la economía del Estado. Ellas son quienes sostienen la economía de sus hogares al cumplir algunos roles productivos, reproductivos y comunitarios. Son las mujeres rurales quienes están en desventaja en relación a los hombres, evidenciándose la relación de subordinación a la que han sido sometidas. En ese sentido, tanto la mujer como la naturaleza han sido sobreexplotadas. Por ello es que la función de trabajo social decolonial debe enfocarse a la acción de contrarrestar el modelo de desarrollo capitalista producto de políticas neoliberales y causante de la crisis ambiental y de la feminización de la pobreza que imponen consecuencias nefastas. Desde el trabajo social comunitario se plantea la necesidad de incorporar los objetivos de la Economía Popular Solidaria en las unidades productivas a nivel local y nacional, con el fin de alcanzar el Sumak Kawsay o Buen Vivir en las comunidades y en sus unidades económicas productivas en un marco común del sector financiero popular y solidario, estableciendo la institucionalidad pública a través de la Superintendencia de la Economía Popular Solidaria SEPS, que ejerce la rectoría, regulación, control, fomento y acompañamiento en las prácticas de la Economía Social Popular Solidaria hacia una mejor calidad de vida, determina la normativa y los principios que la conforman. Así: “Búsqueda del Buen Vivir y del bien común; prelación del trabajo sobre el ca-

pital y de los intereses colectivos sobre los individuales; comercio justo y consumo ético y responsable; equidad de género; respeto a la identidad cultural” (SEPS, 2012, p. 3)

Desde nuestra realidad territorial y comunitaria entendemos que estos principios de la Economía Popular Solidaria no se respetan, los derechos de la naturaleza y de las unidades productivas siguen siendo vulnerados e invisibilizados por el capital financiero. Por ello, es importante desarrollar la soberanía local y nacional, promover la unidad latinoamericana, conservar los territorios ancestrales, convivir con la diversidad cultural, mantener un ambiente sano y sostenible que garantice a las personas y colectividades el acceso equitativo y permanente a los recursos del suelo, subsuelo y del patrimonio natural. A su vez, la Economía Popular Solidaria (EPS) es definida como la forma de organización económica en la que sus integrantes —individual o colectivamente— organizan y desarrollan procesos de producción, intercambio, comercialización, financiamiento y consumo de bienes y servicios para satisfacer necesidades y generar ingresos basados en relaciones de solidaridad, cooperación y reciprocidad; privilegiando al trabajo y al ser humano como sujeto y fin de su actividad orientada al Buen Vivir, en armonía con la naturaleza por sobre la apropiación, el lucro y la acumulación de capital (EPS, 2018, p. 4).

Según Monje (2011), la concepción de economía solidaria es una alternativa que puede darse al interior del capitalismo dominante, por tanto:

La economía solidaria descansa, en cuanto a base social, en la sociedad civil, en la crisis de las relaciones de trabajo-capital, en el aumento de la exclusión social

en la adquisición de bienes y servicios por parte de una gran masa de personas, y en la sobreexplotación de los recursos naturales. (Monje, 2011, p. 3)

Este análisis nos lleva a tomar decisiones de forma conjunta, solidaria, articulada y colaborativa en un proceso descolonizador del ser, pensar y poder, tal como lo describe Aníbal Quijano en su obra *Colonialidad del Poder y Clasificación Social* (2014), que nos recuerda las consecuencias de la imposición del sistema de dominio colonial que usurpó nuestros territorios ancestrales y nos despojó de nuestras raíces. Así, nuestras organizaciones políticas de base territorial, colonizadas parcial o totalmente o no colonizadas, fueron clasificadas en el patrón eurocentrado del capitalismo colonial moderno facilitando la naturalización del control de los territorios, de los recursos de producción en la naturaleza (p. 32). Rescatar y reparar nuestra madre tierra implica reconocer que el ser humano es parte de ella y cuya destrucción representaría el aniquilamiento del propio ser y de toda especie.

En una de sus ponencias a nivel internacional, el autor brasileño Leonardo Boff (2012) —uno de los máximos representantes de la Teología de la Liberación y de la Teología de la Tierra— establece que el ser humano es principio y fin de la creación, no es un dominador, antes bien es un colaborador en el cuidado de la tierra y ésta no debe sentirse amenazada por la presencia del ser humano; no somos depredadores, dice, somos hermanos y compartimos una misma casa común, la Tierra (p. 2) Para la cosmovisión andina, la naturaleza es sagrada, es la vida misma, es la Pachamama. Por lo tanto, los territorios deben ser respetados y reparados del daño que estamos ocasionando. Al respecto, para el sociólogo

Boaventura de Sousa Santos (2011) —en su libro *Sociologías de las ausencias y de las emergencias desde las epistemologías del Sur*— analiza a la monocultura productivista de la ortodoxia capitalista, que prioriza los objetivos de la acumulación sobre los de la distribución, defiende la ecología de las producciones y distribuciones sociales, es decir la necesidad de recuperar y poner en valor otros sistemas alternativos de producción, como el de las cooperativas obreras, el “comercio justo”, las empresas autogestionadas, las organizaciones económicas populares, la economía solidaria, desacreditados por el capitalismo ortodoxo (p. 40).

Para Alberto Acosta —expresidente de la Asamblea Nacional del Ecuador 2008 y excandidato presidencial por la unidad plurinacionalidad de las izquierdas— el *Sumak Kawsay* o Buen Vivir nos invita a superar el extractivismo y a construir una economía pospetrolera sin ocasionar más destrozos ambientales y sociales, especialmente en la Amazonía y Sierra ecuatoriana en donde se encuentran las fuentes de agua, páramos y humedales que alimentan a 18 millones de habitantes. Así, en su obra sobre *El buen vivir en Ecuador: ¿marketing político o proyecto en disputa?*, manifiesta que construir el Buen Vivir no es tarea fácil, se requieren procesos de transición plurales y de participación de la ciudadanía, “el buen vivir es más una herramienta del marketing político que un concepto transformador” (Acosta, 2014, p. 42).

El tema del Buen Vivir constituye un aporte significativo para repensar la teoría política contemporánea, la interculturalidad y el Trabajo Social Decolonial, Comunitario e Intercultural. A decir de las autoras latinoamericanas Esperanza Gómez, Marisol Patiño y Silvana Martínez, nuestra profesión debe tomar un nue-

vo giro desde el pensamiento crítico anticapitalista y descolonial.

El autor Enrique Dussel (2018) nos habla de que América Latina debe tomar un nuevo rumbo hacia la interculturalidad, la alteridad y la ética; plantea que en Latinoamérica la mayoría de nuestros intelectuales desconocen lo propio, por tanto, para descolonizar culturalmente es necesario dejar de ser colonia de una cultura extranjera, actuar desde nuestra identidad y desde nuestras culturas milenarias haciendo frente al capitalismo colonial androcéntrico (Dussel, 2018, p. 18).

A pesar de que la agricultura es el segundo sector que aporta al Producto Interno Bruto (PIB) luego de la petrolera, nuestra economía ecuatoriana sigue con grandes deudas, no hay inversión para potenciar la agricultura integral, no existen respuestas frente al cambio climático con un enfoque integral, intercultural y de género. En términos generales, consideramos que la situación de pandemia afectó al conjunto de la sociedad ecuatoriana, marcando incluso —como proponen algunos autores— una “crisis civilizatoria”. Todo el conjunto de la sociedad sufrió el impacto económico, social, productivo, cultural, ambiental y aunque algunos sectores que constituyen una minoría hayan salido fortalecidos, la mayoría tuvo un impacto negativo.

## **LA PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES RURALES EN LA ECONOMÍA POPULAR SOLIDARIA**

Vandana Shiva (2011) sostiene que las mujeres quieren un desarrollo que asegure agua y alimentos para la familia, mientras

que los hombres quieren un desarrollo que genere dinero y contratos (p. 45). De igual manera, la feminista comunitaria hondureña Berta Cáceres invita a las mujeres rurales a la defensa de la naturaleza y de los derechos humanos para construir sociedades capaces de coexistir de manera justa, digna y por la vida; su legado es juntarnos, seguir defendiendo y cuidando la tierra. Estas experiencias de procesos de lucha y resistencia pueden contribuir a las discusiones sobre el Trabajo Social Feminista y la Economía Popular Solidaria desde una perspectiva latinoamericana y decolonial. Son las mujeres las verdaderas guardianas del agua, de las semillas y de los territorios, trabajan por un proyecto de vida en sintonía con la Pachamama o Madre Naturaleza, como sujetas de derechos en un mundo en el que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tengan derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales tal como lo establece el Capítulo Séptimo de la Constitución Política del Ecuador:

Las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir. Los servicios ambientales no serán susceptibles de apropiación; su producción, prestación, uso y aprovechamiento serán regulados por el Estado. (Asamblea, Constitución de la República del Ecuador, 2008, art. 74)

El Estado reconoce y garantiza el derecho a la propiedad en sus formas pública, privada, comunitaria, estatal, asociativa, cooperativa y mixta. Asimismo deberá cumplir su función social y ambiental. Sin embargo, estos derechos son vulnerados por parte

del mismo Estado el cual viene explotando los recursos naturales desde la época de la colonia, invadiendo pueblos y nacionalidades indígenas como tenemos casos en nuestra Amazonía, con miles de hectáreas en manos de empresas mineras que contaminan el ambiente y despojan de sus territorios a los pueblos originarios, a nuestros taitas y mamas, abuelos y abuelas.

Las luchas sociales por los territorios, el derecho al trabajo digno y el derecho a la educación bilingüe se lo debemos a mujeres indígenas como Manuela León, Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña. Fueron ellas quienes dirigieron las primeras huelgas de trabajadores en el país; con un gran pensamiento crítico consiguieron crear conciencia de su identidad en contra del racismo y el pensamiento colonial. Consideradas referentes de la izquierda ecuatoriana y del feminismo comunitario, nos han impulsado a seguir defendiendo nuestros derechos y territorios ancestrales.

Las mujeres rurales vienen sosteniendo la economía de las grandes ciudades y la economía familiar. Sin embargo, las políticas neoliberales lamentablemente siempre han estado en contra de este importante sector de la Economía Popular Solidaria. Ante esta realidad se ha generado gran resistencia por parte de los sectores campesinos e indígenas, así como de otros grupos (maestros, obreros, jubilados), quienes han manifestado su total rechazo a las medidas impuestas por el Fondo Monetario Internacional (FMI). Los pueblos y nacionalidades campesinas e indígenas son las que más han sufrido las consecuencias del sistema capitalista y patriarcal, los gobiernos de turno no han priorizado sus necesidades, más aún por su situación de aislamiento, su idioma, sus costumbres, han sido invisibilizados, haciendo que sus prácticas



ancestrales no puedan competir con la científica occidental, acrecentado las brechas de desigualdad entre el campo y la ciudad.

## CONCLUSIONES

Para superar estas problemáticas, la Economía Popular Solidaria y la participación de las mujeres rurales en este importante sector nos convocan a plantear estrategias tales como la creación de organizaciones populares, tiendas comunitarias y cooperativas en coordinación con los gobiernos autónomos descentralizados (GADs) para trabajar en conjunto asesorándolos en la implementación de centros de acopio comunitarios desde la interculturalidad y descolonialidad; la promoción de campañas de sensibilización de la realidad para una mayor solidaridad, principios y valores de la EPS desde los principios de la equidad de género, la búsqueda del Buen Vivir (Sumak Kawsay), la responsabilidad social y ambiental, el comercio justo, los intereses colectivos y el consumo ético y responsable.

Hace falta el diseño e implementación de proyectos de emprendimientos productivos comunitarios con créditos a bajas tasas de interés, fortalecimiento de la organización social, el trabajo en minka, para resistir la represión del Estado capitalista, fomentando el trabajo cooperativo desde la sostenibilidad ecológica, la recuperación de semillas ancestrales, la soberanía alimentaria en prácticas que respeten los ciclos de la naturaleza, la alimentación sana desde la equidad social y el trabajo social comunitario.

## REFERENCIAS

- Acosta, A. (2014). *El Buen Vivir en Ecuador: ¿marketing político o proyecto en disputa?*. Quito: Iconos.
- Asamblea Nacional (2008a). *Constitución de la República del Ecuador*. Quito: Asamblea Nacional
- Asamblea Nacional (2008b). *Constitución de la República del Ecuador*. Montecristi: Asamblea Nacional.
- Asamblea Nacional (2008c). *Derechos de la Naturaleza*. En A. d. Montecristi. Quito: Asamblea Nacional.
- Boff, L. (23 de febrero de 2021). *La Ecología ambiental*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=-RNcssCCNdC>
- CEPAL (2018). *La Agenda 2030 y los Objetivos del Desarrollo Sostenible, Una Oportunidad para América Latina y el Caribe*. Santiago: ONU.
- De Sousa, B. (2011). *Sociologías de las ausencias y de las emergencias desde las Epistemologías del Sur*. Zulia: Universidad de Zulia.
- Dussel, E. (1993). *La ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la exclusión*. México.
- Dussel, E. (2018). *La Descolonización cultural*. Recuperado de [https://www.youtube.com/watch?v=Q86\\_LPat-IQ](https://www.youtube.com/watch?v=Q86_LPat-IQ)
- EPS, S. (2018). Principios Fundamentales de la EPS. En *Boletín de Coyuntura*, N°1 (pág. 15). Quito: EPS.
- Monje, P. (2011). *Economía solidaria, cooperativismo y descentralización: la gestión social puesta en práctica*. Scielo, 15.
- Pérez, M. (2016). *La tierra está en nuestras manos*. Leonardo Boff. México: Dabar.
- PESGED. (2011). *Género y Medio Ambiente*. Cuenca: Universidad de Cuenca.

- Quijano, A. (2014). *Colonialidad del Poder y Clasificación Social*. Buenos Aires: Clacso.
- Shiva, V. (2011). Mujer y Ambiente. En *Programa de Estudios en Género y Desarrollo*. Cuenca: Universidad de Cuenca.
- SEPS (2012). *Objetivos de la Economía Popular y Solidaria*. Quito: EPS.



**3. METODOLOGÍAS PARA LA INTERVENCIÓN  
SOCIAL EN CLAVE DE INTERCULTURAL Y  
DECOLONIAL**



## GEOPOLÍTICA DE LA CUESTIÓN SOCIAL

Alfredo Juan Manuel Carballeda<sup>24</sup>

### CUANDO LA RIQUEZA GENERA POBREZA

Desde hace siglos, coincidiendo con la expansión europea hacia todo el planeta, la distribución de la riqueza a nivel mundial se fue orientando a determinados sectores sociales, geográficos, países y regiones, logrando construir una forma de desigualdad que se expresa en tres factores claves: el saqueo de las riquezas naturales, el beneficio de un sector minoritario de la población y una serie de consecuencias que estarían llevando al planeta a un holocausto ecológico.

Es frecuente que esa desigualdad forzada, impuesta, y fundamentalmente injusta se explique a partir de conceptos como

---

24. Doctor en Trabajo Social. Profesor Universitario Universidad Nacional de la Plata y Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina.

Correo: [alfredocarballeda@gmail.com](mailto:alfredocarballeda@gmail.com)

globalización, fluctuaciones de mercado, división internacional del trabajo e incluso desde la incapacidad de nuestras naciones para poder llevar adelante sus propios procesos de crecimiento.

A la civilización europea contemporánea —que alcanzó su apogeo por la expansión del horizonte geográfico del mundo después del siglo XVI, y por la economía colonial que le siguió— de ningún modo le convenía divulgar, en su mundo de aparente esplendor, la desagradable tragedia del hambre, producto —en gran parte— de su colonialismo deshumanizado. Producto, ante todo, de la inhumana explotación de las riquezas coloniales por procesos de economía devastadora, de monocultivo y de latifundio, que permitían la obtención, a precios extremadamente bajos, de las materias primas indispensables para su industrialismo próspero. (Josué de Castro, 1955)

En el caso de nuestro continente y a partir de la conquista, la irrupción de los extraños generó una geografía de la desigualdad que involucró no sólo diferencias a nivel de cada región o país sino también a nivel mundial, además de provocar una hecatombe demográfica en los pueblos originarios. Al respecto, se estima que la población americana pasó de 100 millones de habitantes en el siglo XV a 10 millones en el siglo XVI (Khol, 2018).

La conquista enriqueció a los vencedores dando un impulso inesperado al naciente capitalismo, especialmente a partir de los miles de toneladas de oro y plata que fueron extraídos de las minas de Guanajuato y Potosí, comenzando a crear una geopolítica de la desigualdad.

Hasta la actualidad, el resultado final de este proceso de más de 500 años es, esencialmente, un Norte enriquecido y un Sur pobre.



De esta forma, los mejores índices de nutrición, vivienda, infraestructura, salud, protección social, etc., se organizan y distribuyen según factores de poder —Militar, Económico y Estratégico— en gran escala e igualmente en pequeño grado. También la riqueza se distribuye de manera desigual, beneficiando a las oligarquías de los países sometidos. Éstas, en general, son socias y comparten intereses económicos, políticos y culturales con los países, regiones y poderes económicos dominantes a nivel mundial.

Además, en cada oportunidad en la que esta situación se revierte o se intenta cambiar, surgen diferentes formas de intervención: económicas, militares, bloqueos, injerencia de empresas multinacionales, de monopolios e intereses por parte los países más poderosos y con mejores indicadores sociales, los que, con estrategias y acciones económico-financieras —e incluso de orden militar— intentan revertir esos procesos.

De esta forma llegamos en la actualidad a datos socioeconómicos inconcebibles e impensados hasta no hace mucho tiempo. Por ejemplo, según el Banco Mundial, el 1% de la población del planeta posee más del doble de la riqueza que 6.900 millones de personas; 1 de cada 5 niños no posee —ni tiene perspectivas de tener— ningún tipo de escolarización (Banco Mundial, 2022). De esta forma, el resultado es paradójico: las regiones más ricas del planeta suelen ser las más saqueadas y en las que se verifican los mayores índices de desigualdad y pobreza extrema. Así, los países y regiones más ricos desde sus recursos naturales se transforman en los más pobres del planeta.

## **ALGUNAS PERSPECTIVAS DESDE LA NOCIÓN DE “CUESTIÓN SOCIAL”**

Es posible conceptualizar la noción de “Cuestión Social” como un conjunto de acontecimientos y circunstancias que generan una serie de consecuencias y manifestaciones que expresan distintas formas de desintegración y fragmentación social a través de rupturas y trama de redes de sociabilidad y protección que generan y se enuncian como problemas sociales.

Desde este aspecto, la cuestión social —analizada a partir una perspectiva americana— muestra diferentes marcas signadas por una serie de factores geopolíticos, es decir, por una sucesión de correlaciones que articulan elementos geográficos, económicos y sociales que son atravesados por disímiles formas de expresión del poder global, especialmente en su manifestación coercitiva desde lo económico y militar.

A partir de la conquista, los pueblos originarios de este continente fueron y aún son llevados a diferentes procesos de desintegración de sus formas de sociabilidad, ruptura de su sistema de creencias, imposición de religiosidades ajenas, alteración de su estructura cultural, familiar, organización social y económica.

A su vez, desde la conquista y durante siglos se impuso un sistema de esclavitud que se basó en el trasplante masivo de poblaciones capturadas en otro continente (África) y de poblaciones autóctonas a través, por ejemplo, del sistema de “Encomienda”, conformándose como una suerte de esclavización con motivos religiosos.

También desde la conquista se impusieron formatos de familia, papeles dentro de la misma y roles de género que no coin-

cidían con los que tenían quienes fueron sometidos. En pocas palabras, la conquista construyó una nueva forma de lo que hoy denominamos cuestión social a través de más y nuevos problemas que abarcaban la sociabilidad, la convivencia, la crianza, las enfermedades y sus posibilidades de cura. Pero su origen se vincula también con una serie de elementos geopolíticos que se relacionan con los diferentes factores de poder económico que surgieron a partir del siglo XVI.

Por otra parte, el término geopolítica posee una importante connotación estratégica, incluso militar. En ese aspecto puede ser leída su correlación con la cuestión social. Por ejemplo, a partir de estrategias y necesidades geopolíticas europeas es que se produjeron una serie de intervenciones militares, económicas y políticas en América, que le dieron diferentes formas a la cuestión social americana desde sus inicios hasta la actualidad.

A partir este campo de conocimiento —y desde los instrumentos que se aportan— es posible estudiar el sentido de los movimientos militares de la conquista y las estrategias de poder y dominación posteriores a ésta, desde donde se constituyeron diferentes formas de colonización.

Así, la estrategia geopolítica se transformó en una necesidad: primero de España para obtener minerales y materias primas vitales para su expansión y luego sobrevivencia, pero luego también de Portugal, Inglaterra, Francia y Holanda, con diferentes horizontes socioeconómicos pero con un común denominador, el saqueo y la implantación de oligarquías favorables a sus intereses.

Esas políticas de extracción de minerales, recursos naturales y hasta el tráfico de esclavos generaron movimientos poblaciona-

les, sometimiento y opresión, además de nuevas formas de agresión y padecimiento en los conquistados.

A su vez, es sabido que sin las riquezas extraídas de América, es poco probable que se hubiese desarrollado la Revolución Industrial europea.

### UNA MIRADA A LA GEOPOLÍTICA DE LA CUESTIÓN SOCIAL DESDE LO CULTURAL

La construcción de sentido común puede ser entendida como el producto de una serie de fenómenos en los que, desde enfoques dominantes, se van elaborando diferentes formas de subjetividad, simbolización y pautas de convivencia. Desde allí se constituyen sentidos, formas de codificación y creencias; así, por ejemplo, desde hace décadas el neoliberalismo se transformó en una ideología hegemónica cimentando desde el sentido común la naturalización y legitimación de sus bases más elementales, naturalizando la desigualdad, haciendo retornar a la filantropía, tensionando lo colectivo con lo individual desde la meritocracia...

De esa estrategia surgieron sociedades fuertemente competitivas, violentas y fragmentadas.

Esa legitimación también implica un posicionamiento geopolítico, dado que si bien la aplicación de políticas neoliberales generó una serie de inconvenientes a nivel mundial, sus efectos se hacen más evidentes y dolorosos en determinadas regiones y países del planeta.

La elaboración de los aspectos socioculturales ligados a la construcción de subjetividad quizás se relacione con las dificul-

tades que existen en nuestros países de “ponerse fuera” del pensamiento eurocéntrico, es decir salirse del mismo, situarse desde otro lugar. En otras palabras, pensar desde América. Acaso desde allí pase la posibilidad de darnos la oportunidad de no negarnos a nosotros mismos al utilizar categorías de análisis, esquemas de pensamiento, epistemologías que, esencialmente, nos niegan o nos ubican en el lugar de lo subalterno, lo imposible, la inferioridad; haciéndolo a partir de poder definir categorías que nos permitan analizar los efectos de la desigualdad a partir de la fragmentación de nuestras sociedades, la construcción de la otredad como amenaza y la consecuente ruptura de los lazos sociales, además del impacto singular de los discursos de odio que se construyen y nos atraviesan muchas veces intentando otorgar sentidos y formas de comprensión y explicación a los problemas sociales que surgen o se proponen, también desde estrategias geopolíticas.

Tal vez desde un pensar situado, periférico, centrado en la otredad, sea posible salir de la modalidad binaria de reflexión que impone el eurocentrismo, esa forma de razonamiento que divide humanidad y naturaleza, cuerpo y mente, bien y mal, y que define desde parámetros arbitrarios lo normal y lo patológico.

### **LA DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DE LA POBREZA EN UN MUNDO DONDE LOS RICOS SON CADA VEZ MÁS RICOS**

Según datos del Banco Mundial de 2021, el 10% más rico de la población del planeta se apropió del 76% de la riqueza global. A su vez, el 50% más pobre sólo poseía el 2% de la riqueza. Esto

puede entenderse a partir de que el 1% más rico acumuló el 38% del crecimiento de la riqueza mundial entre 1995 y 2021. Por otra parte, el 50% más pobre sólo obtuvo el 2% de la misma.

La distribución de la riqueza también varía mucho según la región. América Latina tiene la mayor brecha entre el 10% superior —que controla el 77% de la riqueza— y el 50% inferior, que posee un escaso 1%. Contrariamente, Europa tiene la menor brecha: el 10% superior posee el 58% de la riqueza total frente al 4% del 50% inferior.

En Europa, donde la brecha es mucho menor que en América Latina, lo que sobresale es la presencia del Estado a través de servicios públicos, subsidios y otras formas de transferencia. Contrariamente, en América Latina ese tipo de políticas se fue recortando paulatinamente desde hace décadas. En nuestro continente, en nombre de la eficiencia, la operatividad de los “mercados” y la aplicación de postulados neoliberales, el Estado fue demonizado, sacado de la escena desde una discursividad que lo ubica en el lugar de la ineficiencia y la corrupción. Paradojalmente, tanto en Europa como en los Estados Unidos se multiplican las denuncias de corrupción, de desmanejo del Estado que en la actualidad genera una fuerte crisis de legitimidad, casi de la misma manera que en América Latina.

Aún así, en Europa la presencia del Estado persiste y organiza de manera más equitativa la distribución de la riqueza, generando mejores niveles de vida que los de nuestro continente. Aquí, la “igualdad de oportunidades” —por encima de la Igualdad de posiciones lograda con intervencionismo estatal— se encuentra subvalorada, criticada a partir de las sociedades de mercados y

recetas de fracasados profetas del neoliberalismo que se impusieron en la mayoría de los casos a partir de Golpes Militares que además de terrorismo de Estado ligaron a nuestras economías, por la fuerza, a empréstitos impagables, a un reordenamiento que destruyó aparatos productivos, posibilidades de protección social y produjo el crecimiento de la desigualdad.

Todos los intentos que se desarrollaron luego de la recuperación democrática en Argentina desde 1983 lograron en pocos casos revertir parte de la situación, pero nunca generar los indicadores socioeconómicos que se tenían antes de la emergencia de las Dictaduras Militares.

Tal vez desde ese uso de la fuerza y la construcción de la desigualdad pueda expresarse el desmantelamiento de lo público que impusieron las políticas neoliberales a nivel mundial y su singularidad en América Latina. Allí encontraríamos otra explicación posible del sesgo geopolítico que le da forma a la cuestión social en nuestros países.

El endeudamiento que se generó por las presiones de organismos internacionales y la imposición de una división internacional del trabajo crearon una transferencia de divisas y valores de manera similar a la que se produjo a partir de la conquista y que fue generando diferentes formas de sumisión a través de los siglos, siempre con la complicidad de las oligarquías vernáculas, que no dejaron de acrecentar sus ingresos. Ellas se oponen a ser controladas económicamente por los Estados, instaurando muchas veces movimientos y golpes militares, “corridas” de mercado y múltiples formas de presión a los diferentes intentos de llevar adelante políticas redistributivas, manejando los medios masivos de comunicación y parte del discurso académico.

## **LOS ARGUMENTOS HEGEMÓNICOS DE LA PROFUNDIZACIÓN DE LA DESIGUALDAD. LA CRISIS DEL PENSAMIENTO ILUSTRADO**

El nuevo orden mundial que se construyó a partir de la década de los 90 del siglo XX fundó una nueva distribución de la pobreza y concentración de la riqueza. Éste se fue gestando a partir de diferentes construcciones discursivas, originadas en el pensamiento conservador, basadas en general en la idea de que quienes son asistidos por el Estado son privilegiados que viven a expensas de los más ricos. De esta forma surgió un ataque sistemático a la noción de Justicia Social y a la intervención del Estado y se propuso el desmantelamiento de la sociedad, negando su existencia, su capacidad de cohesión, componiendo una idea de libertad que traspasara todo límite posible, haciéndola así paradójicamente insostenible y opresiva.

Se logró de ese modo fracturar las sociedades victimizando a los más poderosos y poniendo en el lugar de la inmoralidad a las víctimas de las distribuciones desiguales de la riqueza.

La pobreza y la desigualdad fueron puestas en el lugar de la inmoralidad, de la corrupción. De la misma manera se construyó la idea de que los países expoliados por ese nuevo orden mundial son víctimas de sus propios sistemas de corrupción política, dejando de lado así todos los factores externos que consolidaron más de quinientos años de expoliación. De la misma manera que los pobres, los países y regiones de la desigualdad son mostrados como culpables y responsables morales de los que les acontece.

Por otro lado, al negar a la sociedad poniendo la centralidad en la lógica de mercado, desarmando desde la mirada occidental



moderna la asociación entre los conceptos de Igualdad, Libertad y Fraternidad, es que se ratificó la lógica injusta y violenta de ese nuevo orden, es decir, desarticulando la idea de que cuanto más Igualdad se conseguirá más Libertad y más Fraternidad.

Esas palabras quedaron flotando en un mar sin sentido, e incluso se hicieron contradictorias. Así, en la construcción subjetiva que realiza el neoliberalismo, la Libertad puede ser afectada por la Igualdad y la Fraternidad se transforma sólo en una estrategia para lograr, según la oportunidad, un mejor posicionamiento en el Mercado.

Una geopolítica de la cuestión social tal vez permita visibilizar la trampa neoliberal, el camino de desolaciones y ausencias que propone y la génesis de un odio que muchas veces surge como producto de la frustración que la cultura que habitamos genera y que multiplica en las últimas décadas, marcando un camino definido hacia la autodestrucción.

Tal vez América sea una salida, una posibilidad, una opción para pensar desde diferentes perspectivas aquello que parece como inminente final de una civilización que se construyó desde el dolor y la opresión.

## BIBLIOGRAFÍA

- Banco Mundial (2022). Pobreza y prosperidad compartida. 2022: Corregir el rumbo. Washington, DC: Banco Mundial. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10986/37739>
- Brown, Wendy (2020). En las Ruinas del neoliberalismo. Editorial Tinta y Limón. Buenos Aires.

Carballeda, Alfredo J.M. (2022). La Subjetividad como terreno de disputa. Editorial Margen, Argentina.

De Castro, Josué (2019). Geopolítica del hambre: ensayo sobre los problemas de la alimentación y la población del mundo / Josué De Castro; prólogo de Ana Jaramillo. 1a ed revisada. Remedios de Escalada: UNLa, Universidad Nacional de Lanús.

Dubet, Francois (2014). Repensar la Justicia Social. Editorial Siglo XXI. Buenos Aires.

Khol, Alejandro (2018). La Salud de nuestra América. Prometeo Libros. Buenos Aires.

## LA CUESTION METODOLÓGICA DESDE TRABAJO SOCIAL INTERCULTURAL Y DECOLONIAL

Esperanza Gómez Hernández<sup>25</sup>

Los debates sobre metodología en Trabajo Social son amplios y convocan a diferentes tópicos de análisis, lo cual indica un acuerdo tácito o acople frente a su importancia. La cuestión metodológica une tópicos que le dan rigurosidad científica y seguridad en su aplicación, tanto en la investigación como en la formación y la intervención profesional.

De manera introductoria plantearé algunas reflexiones con la intención de aportar otras discusiones a la cuestión metodológica desde la perspectiva intercultural y decolonial, como aportes a la reconfiguración del Trabajo Social en tal sentido.

---

25. Trabajadora Social, profesora de la Universidad de Antioquía. Vinculada en el grupo de investigación en Estudios Interculturales y Decoloniales y el Grupo Grupo de Teoría Social, Estudios Decoloniales y Pensamiento Crítico. Correo: rubyesperanza@gmail.com

## EL ACOPLE EN LA CUESTIÓN METODOLÓGICA

Según el diccionario de la Real Academia Española, la palabra metodología proviene del griego μέθοδος (methodos) λόγος (lógos), lo cual indica “ciencia que se ocupa del razonamiento de los métodos mediante la conexión entre empiria y lógica”. En las ciencias sociales, la discusión de la metodología surge a partir de la importancia del método en la investigación científica para hacerse a un orden explicativo de los problemas y lograr una aprehensión de la realidad con orden, secuencia, actitud reflexiva y procedimientos sistematizados, atendiendo a contextos, actores, procesos, tiempos, consecuencias y conceptos que permitan construir conocimientos relevantes. La metodología, por tanto, se aboca a estudiar los métodos en su génesis, fundamentación, razonabilidad, ética, capacidad explicativa, aplicación, utilidad y resultados (Aguilera, 2013).

En Trabajo Social se retoma la discusión sobre metodología en la primera mitad del siglo XX, como parte de los métodos clásicos de caso, grupo y comunidad, los cuales —siendo de origen anglosajón y norteamericano— son motivo de reflexión en Latinoamérica para la generación de conocimiento, la intervención y el desarrollo disciplinar, sentando las bases de la discusión en torno a la relación entre metodología y método. Posteriormente surgen otras perspectivas de lo metodológico, relacionadas con el ordenamiento de las operaciones cognoscitivas y prácticas, las cuestiones teóricas, la instrumentalización, la calidad del proceso que se desata, la ideología, su relación con la acción transformadora y con incidencia paradigmática, aunando así rutas de delibe-

ración académica que van haciendo específicas las dimensiones contextual, epistemológica, ideológica, ética y operacional de lo metodológico, para estructurar el armazón que enlaza la investigación y la intervención. Simultáneamente se gestaron innumerables publicaciones que aunaron lo metodológico y sus componentes con los métodos, su unificación e integración, los modelos de intervención e inclusive, posicionaron lo metodológico como lo propio de la naturaleza del Trabajo Social. Los trabajos de Gallardo Clark, 1976; Ander-Egg, 1982; Barreix y Castillejos Bedwell, 1997; Rozas Pagaza, 1998; Borgiani y Montaña, 2000; Barreto Acosta, Benavidez Erazo, Garavito Jiménez y Gordillo Forero, 2003; Camelo y Cifuentes, 2004; De Robertis, 2006; Castro Guzmán y Chávez Caripia, 2011; Arias, Zunino y Garello, 2013; Duque, 2013 y Fallas Jiménez, 2020, entre otros, muestran algunos de estos debates en la literatura del Trabajo Social.

Con este compendio sobre la cuestión metodológica, se ha generado en Trabajo Social un nivel de acople —es decir de acuerdo— en torno a la necesidad e importancia de la metodología como parte inherente de la relación entre conocimiento, acción y cambio social, también garante de mayor validez científica en lo metódico y procedimental, generándose así un amplio marco normativo y regulatorio frente a la cuestión metodológica. Este afán de rigurosidad ha hecho parte de la lucha de Trabajo Social por un estatus diferenciado en las ciencias sociales, la formación y el ejercicio profesional, como también por mantener su pertinencia en la sociedad.

## LA ENTRADA DE LO INTERCULTURAL/DECOLONIAL EN LA CUESTIÓN METODOLÓGICA

Se puede decir que al interior de Trabajo Social la abundancia de literatura sobre metodología pareciese indicar que es un asunto concluido, como si ya no faltase otro componente, otra indicación a tener en cuenta, pero no es así, porque los fenómenos y las situaciones problematizantes de cada época generan otras alertas en lo metodológico.

Para el Trabajo Social De(s)colonial /Intercultural como corriente crítica reciente en el siglo XXI, la cuestión metodológica no ha sido un campo de reflexión detallado, pues los aportes se han concentrado en las implicaciones de ser una profesión gestada en la modernidad, que se expandió rápidamente en contextos histórico geográficos colonizados o excolonias pero con la colonialidad vigente desde la cual se estructura y muta el poder para configurar en el tiempo marcos epistemológicos, económicos, políticos, sociales y culturales en la sociedad. No obstante, dada la inevitable necesidad de encarar las prácticas sociales, profesionales y académicas en contextos de diversidad social, conflictividad política y desigualdad social, los referentes interculturales van ocupando su lugar en la cuestión metodológica a partir de los rumbos que toma lo social en asuntos como la migración masiva en condiciones de extrema exclusión, el trabajo con colectivos, los reclamos de grandes grupos poblacionales, la situación de pueblos y comunidades que reclaman un carácter diferencial e identitario y plantean retos sobre su estatus en la sociedad. De tal modo que las experiencias con diversidades humanas y sociales van gestando propuestas para

Trabajo Social en cuanto a la formación, la investigación y la intervención. Los trabajos de Aguayo Cuevas, López Vásquez y Quiroz Martín, 2007; León Díaz, 2007; Cárcamo Landero, 2010; Barrera Algarín, Malagón Bernal, y Sarasola Sánchez Serrano, 2011; Aguilar Idañez y Buraschi, 2014; Sanhueza Díaz, Rain Rain, y Huenchucu Millao, 2014; Gómez Hernández, 2016; Collazos Lombo, 2018; Gómez Hernández et., al, 2018; Meschini y Hermida, 2017; Aguirre, y Rojas, 2019; Erazo Vega, 2019; Miranda de Brito, 2023 entre otros, van posicionando debates epistemológicos, contextuales, éticos y políticos que dan pistas sobre las cuestiones metodológicas, incorporando distintas versiones de interculturalidad y relacionamientos con lo decolonial, con orientaciones frente a su aplicabilidad en el Trabajo Social.

En esta vía, y con la perspectiva de seguir abriendo conversaciones acerca de la cuestión metodológica, me sitúo desde vivencias interculturales y descoloniales que provienen de las prácticas cotidianas como persona, en el ejercicio profesional, investigativo y docente, para plantear algunos tópicos que vale la pena seguir discutiendo y documentando, los cuales expondré a continuación:

**1. La metodología en sí misma**, cuyo origen o cuna por así decirlo, hizo parte del desarrollo de las ciencias anglosajonas en el siglo XIX para afinar la captura de objetos cognoscibles dentro de una intencionalidad de aprehensión totalizante de la sociedad. En ese sentido, las disciplinas y profesiones nacieron con el imperativo de organizar sus procedimientos para conocer las realidades humanas, sociales y planetarias, a fin de proveer leyes, fórmulas y soluciones para ajustar la vida social y los entornos

bióticos universales dentro de marcos racionalistas y pragmáticos. En general, todos los debates han girado en torno a completar lo metodológico y cada disciplina ha hecho lo suyo. El resultado, o por lo menos la aspiración, ha sido ampliar el control de los sujetos, los procesos sociales y la reducción de cualquier posibilidad de fuga o escape de algún asunto.

En tal sentido, la cuestión crítica para cualquier profesional o científico es saber cuáles son las posibilidades, para que quienes participan en los procesos se mantengan dentro de estos marcos normativos en que se transforman las metodologías o puedan hacer rupturas con éstos. La cuestión de fondo es en qué queda el proceso de co-creación que se pretende siempre propiciar con las metodologías cuando las dinámicas sociales son altamente cambiantes, inesperadas y se escapan al control. De todas formas, tal incertidumbre lleva a pensar en las implicaciones que tiene para los profesionales su excesiva confianza en las herramientas metodológicas, porque han sido aprendidas como si fuesen modelos cerrados para seguir cuando los contextos y los sujetos no parecen responder siempre a tales indicaciones. Así mismo, surgen interrogantes frente a si los buenos diseños metodológicos son suficientes cuando, al finalizar las intervenciones, las situaciones problemáticas fueron apenas matizadas y en poco tiempo se reacomodan de nuevo. Al parecer, la necesidad de tener el control, la imposibilidad de crear desde otras matrices de pensamiento, ha llevado a la exigencia de manuales o del paso a paso en el Trabajo Social. Es obvio que se continúa afianzando el positivismo, que no es un problema de emplear o no datos numéricos sino de basar toda la intervención en el control, la evidencia tangible y



la comprobación para lo cual el paso a paso es lo que se requiere y tal insistencia despoja y restringe las oportunidades para que cualquier profesional pueda enraizarse en los procesos, vincularse emocionalmente y comprometerse más allá de lo contractual, la duración de una práctica o de una investigación. Es importante señalar que la metodología no reduce la incertidumbre, no garantiza el control de las realidades ni de los grupos humanos, por tanto, simplemente, hace parte de la seguridad del profesional pero no del proceso en sí; es solamente una guía para tener desde dónde comenzar a relacionarse con los sectores sociales y sus situaciones, pues emergen otras cuestiones que vale la pena aprender a considerar sin temor.

**2. El poder en lo metodológico,** pues tal como lo señaló en su obra Aníbal Quijano, el poder es la mayor motivación humana y éste orienta, articula, produce y dispersa. Por lo mismo, el poder ha permitido que personas, tiempos y espacios sociales hayan sido clasificados dentro de un solo patrón de poder que impregna cada ámbito e instancia de las relaciones sociales (2009). En tal sentido, sí lo metodológico ha forjado un cierto tipo de poder cientista, es posible descentrarse de éste. Hasta el momento su poder opera en la formación de profesionales a quienes se convence de su alta efectividad para abordar y resolver problemáticas, sustentados en el privilegio de la *evidencia* como signo comprobativo. Ésta ha servido para definir, desde la *selectividad*, el tipo de soluciones, quiénes y cómo distribuirlas. Ratifica la *representatividad* institucional como forma de autoridad para obtener obediencia y aceptación. Es pertinente preguntarse de dónde emerge el poder y a qué se está contri-

buyendo con su ejercicio, si estamos resolviendo nuestras propias historias de vida, afianzando los poderes institucionalizados o se están matizando las injusticias y se continúa con la colonización sobre la base de conseguir resultados atenuantes. No es sencillo su reflexión, pero si la cuestión metodológica incorpora racionalidad, que se traduce en poder, entonces sería conveniente preguntarnos cuáles son nuestros constructos mentales acerca del poder y cuál es la apertura para la convergencia de *otros poderes* y su distribución cuando se trazan las rutas metodológicas.

**3. El diálogo intercultural**, que se potencia desde cualquier relacionamiento, pues éste se concreta desde los variados contextos en los que las situaciones vividas se expresan como parte de múltiples entramados sociales con distintos niveles y alcances espaciales, territoriales y sociales. El diálogo intercultural no es un asunto simplemente de intercambios entre culturas, que se supone están plena y sólidamente constituidas, sino entre personas que individual o colectivamente encarnan sentidos de vida, cosmovisiones y formas distintas de constituirse como seres humanos, familias, comunidades y pueblos, con espacialidades y temporalidades distintas manifestadas en las situaciones cotidianas. Por lo tanto, atreverse a dialogar interculturalmente requiere superar el *exotismo cultural* al que se viene sometiendo a personas y colectividades diversas, exotismo que termina siendo compartido lamentablemente hasta por las personas diversas. Es inevitable que la faceta cultural no haya sido habitual en Trabajo Social debido a los objetos de especialización en cada una de las disciplinas sociales. Es entendible todo el imaginario que suscita lo novedo-

so, pero el exotismo lleva a la mistificación de la otredad y cuando se encuentra que padecen condiciones adversas como empobrecimiento, situaciones de violencias, problemas de salubridad, etc., se olvida que esto no les define completamente y que su padecer es lo que ha creado el mundo moderno colonial, arrinconando considerablemente sus posibilidades para desplegar otros modos de vida, de otra forma. El esencialismo es un problema de los intelectuales y de los profesionales, no de las comunidades ni de los pueblos o colectivos diversos, pues en ningún momento han planteado que sus modos de vida son perfectos; al contrario, reconocen y valoran sus ancestralidades, sus rupturas con el patriarcado, su denuncia de las múltiples violencias a las que a diario y durante siglos han sido confinados por el sistema moderno, capitalista y colonial. La desmitificación por la que pasa el/la profesional, que no es otra cosa que no encontrar lo que había inventado, suele conducir a la pérdida de confianza, credibilidad y a la reproducción de vínculos coloniales sobre la base confirmativa de la inferioridad, el salvajismo, la barbarie y el atraso. Como otrora, la búsqueda de El Dorado y su desencanto conlleva a que nos autorizamos a someterles y civilizarles, olvidando nuestra propia colonialidad.

Valdría la pena que todas/todos nos situásemos como seres constituidos dentro del mito de la modernidad, el cual representó para muchos europeos su emancipación, lo cual no es desestimable —y seguro que hay aprendizajes—, pero no es posible compartir saberes cuando se mantiene la jerarquía estigmatizante para los pueblos colonizados, porque nadie se emancipa cuando tiene que olvidarse de su propia historia, nadie aprende del Otre cuando ha sido confinado al lugar de la supuesta ignorancia. Desmitificar

este mito y resituarlo en su provincialidad es necesario, tal como lo expresa contundentemente Enrique Dussel (1994), puesto que ello permitirá que entren otros *seres* y otros *saberes* constituidos de otro modo, entendiendo que son *existencias* atravesadas por condicionamientos ontológicos, económicos, sociales y culturales. Los diálogos interculturales pueden abrir otras formas de *participación* basadas en otros modelos de autoridad y gobierno, entendiendo que los roles se distribuyen de otra manera, con *prácticas del hacer* que abordan y resuelven de otro modo los problemas de la vida en común. En estos diálogos, el lugar de enunciación que forja cualquier profesional le permite saber que cada asunto de los mencionados es parte inherente de su propia vida y, por lo tanto, para dialogar se necesita que cada una de las partes pueda exponerse sin temor y con la expectativa de que el proceso y el resultado fortalecerá a ambas partes.

**4. La espiral** como figura ancestral presente no solo en las formas y los ciclos de la naturaleza y la tierra, sino como símbolo mediante el cual muchos pueblos originarios representan la vida y su transformación en constante fluir hacia dentro, hacia fuera, sobre sí mismos y en entrelazamiento con otras espirales. Como lo plantea Vladimir Betancur Arias (2020), se ha vuelto un referente intercultural y decolonial en la construcción colectiva de las rutas de trabajo para conocer, hacer, saber y entender, donde transitan las apuestas en común entre profesionales y colectivos. La espiral es una forma de racionalidad distinta frente a la posibilidad de asumir el conocimiento, nunca etápico ni lineal, y en ese sentido, volver sobre lo conocido es una tarea permanente, no un retraso.

Permite acordar las situaciones compartidas, eso hace que sea vinculante para quienes participan del proceso social, entonces a su vez incorpora el superar la exterioridad con la que intervienen los y las profesionales sobre una falsa idea de objetividad y neutralidad. Favorece la profundización en el abordaje de las situaciones, porque se pueden identificar asuntos claves relacionados con la situación compartida, algunos son identificables pero otros van apareciendo y entonces se afianza el adentro donde suceden, pero se sale afuera para asirse de otros saberes, otras reflexiones y otras vivencias, lo cual lleva a una característica muy interesante y es que la espiral no termina aun cuando termine un proyecto sino que se desatan otras preguntas, otros relacionamientos y otras interdependencias. En resumen, se supera el sofisma y el peso misional de que la solución dependerá solo del método planeado para la relación entre profesionales y colectivos con sus demandas.

**5. El trazado de otras rutas comunes en las lecturas de realidad,** pues éstas, si bien muestran los problemas sociales, dan cuenta de situaciones inscritas en temporalidades históricas caracterizadas por dinámicas de poder internas, externas y múltiples desde las cuales se han instaurado y validado los despojos, los saqueos, la acumulación, las falsas representaciones de la vida buena, la biologización de los roles sociales, el predominio de ciertas espacialidades y territorialidades urbanas sobre las rurales, la reducción del trabajo a empleo y su explotación, el enriquecimiento individual como fuente de progreso y todo tipo de violencias naturalizadas como castigos merecidos, divinos o inevitables. Inevitablemente será imposible el control de la totalidad en la

realidad que viven los grupos humanos, pues aunque se tengan marcos conceptuales muy amplios, el ejercicio profesional versa más sobre realidades en las cuales la matriz colonial (ser, saber y poder) estará actuando seguramente en toda su amplitud.

**6. Resignificar lo social** y lo que sucede en su acontecer, puesto que las prioridades de la intervención, así como las decisiones de oportunidad, acceso o distribución de aquello que suele llamarse los bienes comunes y servicios sociales para la seguridad social, el bienestar y el cubrimiento de necesidades, puede ser asumido desde otra postura. Será menester entender lo social como el resultado de tramas de relacionamiento humano, social, existencial e institucional, en buena medida atravesadas por lógicas estatales y gubernamentales, económicas, culturales y ecológicas, que condicionan aquellas posibilidades de construir alternativas distintas como respuesta a los asuntos sociales.

Será conveniente identificar que en cualquier situación problemática y su solución hay de por medio otros asuntos, relacionados con quienes reivindican otras comprensiones de su existencia humana en medio de opresiones históricas por su condición de raza, clase, género, edad, sexo, cognición, movilidad, nacionalidad u otra. En este sentido, vale la pena dimensionar que el ajuste de programas sociales sobre la base de convertir las diversidades en nuevos usuarios no es suficiente ni justo. Son personas que reclaman sus derechos para existir de acuerdo a sus cosmovisiones y filosofías o sentidos de vida, que además ponen en entredicho nuestras versiones tradicionales también de buena vida y bienestar.

Si bien lo que muestra la trama social son deficiencias, no quiere decir que con generar oportunidades de cubrimiento sobre algunas necesidades basta para que los buenos vivires florezcan o las injusticias terminen. Sin lugar a dudas, la asistencia es ineludible en primera instancia y la conservación y mejoramiento biológico de la vida humana es deseable, como lo es la preservación y conservación de la biodiversidad, porque existe una interdependencia entre factores bióticos, abióticos y ecosistémicos con lo humano para que haya vida en el planeta tierra, pero así mismo, lograr la plenitud de la vida es cada vez más esquivo. Pero sí es posible que cada acción y cada proyecto, en cualquier campo de actuación profesional, sea reflexionado y dimensionado en su *potencial descolonizador*, pues lo que está en juego no son necesidades sino la existencia de personas en interdependencia con ecosistemas, es decir que sociedad y ecología se deben mutuamente. En cada acción es sustancial advertir acerca de las implicaciones cuando el cubrimiento de una necesidad conlleva a la destrucción de las bases culturales, a la usurpación y la etnofagia como a la desculturación, cuando se sobreponen lógicas modernizantes que empujan a la mercantilización de los saberes, el abandono de los territorios y a la dependencia de las instituciones y sus tecnócratas, a la despolitización para tener acceso sobre lo que es un derecho, a la sujeción del poder comunal a las políticas y vaivenes de los Estados y sus burocracias, así como a la validación de prácticas de esclavitud, servidumbre y explotación del trabajo sobre la base de la ayuda, movilidad social o posibilidades de ingreso económico. Una acción profesional puede validar la expropiación de tierras de amplios grupos humanos, así como el favorecimiento de la

destrucción de ecosistemas sobre la base de generar progreso, desarrollo, empleo o algunos falsos bienestar.

Recordemos que para los colonizados, lo social ha sido el resultado de la integración forzada en el mundo moderno y, como lo menciona Alfredo Carballada (2017), se desenvuelve dentro de una ajenidad inculcada como ser extraño en su propia tierra. Resolver los asuntos sociales son una oportunidad para resignificar los conocimientos técnicos y científicos, recordar y recrear soluciones apropiadas. Descolonizar lo social es abrir oportunidades para que florezcan a plenitud otras filosofías de vida, otros sentidos de comunidad, aun en medio de la más cruel adversidad siempre será posible desprender lo social de su matriz carencial, ahistórica y deficitaria. Los problemas son situaciones causadas pero no definen a las personas en su integridad.

**7. Volver a revisar una y otra vez los relacionamientos** de los y las trabajadoras sociales con las personas y los colectivos. Aunque están inevitablemente condicionados por la contratación, los periodos de permanencia, los derroteros institucionales y las condiciones de los contextos sociales, así como por las concepciones que se han preconfigurado de los otros/otras/otres desde la mismidad, es posible encontrar recuperar la visión que cada quien tenga sobre sí mismo como otro (otredad) y la disponibilidad para alternar nuestras propias visiones del mundo y de la vida con las que tengan los otros/otras/otres (alteridad). Convendría decir que los encuentros interculturales ocurren inicialmente sobre la base del desconocimiento mutuo, dado que se viven condiciones distintas y nuestra presencia profesional suele ser ubicada



como parte de sectores privilegiados frente a otros que no lo son. Encarnamos —querámoslo o no— jerarquías dispuestas por la clase, el género, el privilegio epistémico, la raza, la nacionalidad u otra. Representamos instituciones que tienen deudas históricas sociales y asuntos pendientes de justicia social, por eso las relaciones transitarán entre amores y odios profundos. Conscientes o no de tales condiciones, los procesos de socialización y de formación han instaurado idearios frente al deber ser de los seres humanos y la sociedad, con valores sobre lo bueno y lo malo, con marcos normativos sancionatorios que premian y castigan. Los grupos sociales también tienen una amplitud enorme de representaciones sobre sí mismos y sus condiciones existenciales y los retratos de cómo han transcurrido sus vidas.

En tal sentido, el encuentro entre profesionales y grupos sociales suele encarar una lucha constante por la verdad y la producción de otro que debe ser óptimo y pertinente. Las asimetrías de todo tipo están presentes y casi siempre quienes son intervenidos están en condiciones desfavorables, por eso tienden a ceder su otredad para que se desarrolle la que propone el profesional. El desafío intercultural estará en cómo abrir posibilidades para que la diferencia y la diversidad reclamada por les otros sea también el reclamo y puesta en escena de mi propia diferencia y diversidad. Nadie tiene que dejar de ser para construir un proceso colectivo de dialogo intercultural, los bagajes técnicos ayudan, como también la existencia de pedagogías, educaciones y didácticas propias que hacen parte de las culturas, son significativas, son memoria, ancestralidad y cultural, siempre y cuando permitan abrir la diferencia, la diversidad y den paso a la heterogeneidad en toda su plenitud.

Hemos aprendido que ubicar la otredad en exterioridad, como algo que les concierne pero me es ajeno, conlleva a reafirmar la exterioridad impuesta con la colonialidad del ser, la cual obliga al ocultamiento y la sumisión. Abrir la exterioridad es arriesgarse a que se haga visible en los rostros, las estéticas, los rituales, las voces, todo lo que lucha por hacerse comprensible ante nosotros. Quizá debamos otorgarnos permiso para que la exterioridad subsumida en el perfil profesional creado sobre nuestra propia identidad se quiebre y se abra a una exterioridad asequible, comprensible y hasta contradictoria con quienes compartimos los procesos de conocimiento y acción, pues ello permitiría enraizarse, compartir sufrimientos, construir alternativas sin intentar salvarles. Cuando se aboga por otro tipo de alteridad es simple y llanamente que el encuentro intercultural puede devolver la confianza en la transformación liberadora, no con un proyecto sino como principio ético y político desde el cual vale la pena emprender alguna o cualquier acción conjunta.

### **APERTURAS DE(S)COLONIALES EN LA CUESTIÓN METODOLÓGICA**

Como decía al comienzo, este es un escrito introductorio. Por lo tanto tiene la intencionalidad de provocar y plantear otras reflexiones críticas sobre la metodología. Está intencionado a ubicar lo metodológico como tecnología de poder, ampliamente documentada en la discusión de la ciencia, toda vez que ha sido y goza de ser una de las principales herramientas para la expansión colonial de la modernidad como único proyecto civilizatorio. Por lo

tanto, más que enriquecer el acervo metodológico, lo que se pretende es situar la metodología dentro de una condición de colonialidad vigente desde la cual establecemos nuestros lazos sociales y formas de habitar e inclusive, de cambiar las condiciones adversas.

Quizá tengamos que desprendernos del ensimismamiento metodológico como círculo cerrado que gira sobre su mismo eje, buscando el lugar de certezas, control, eficacia o efectividad desde lo que un/una profesional diseña como parte de sus propias preocupaciones, quizá no siempre en coincidencia con quienes trabaja. Al fin de cuentas, la inclinación al hacer no es nueva, a lo largo de la historia todos los seres humanos y las sociedades han creado formas disímiles para que la vida sea más llevadera. Profesionalmente hay que ser rigurosos, sin que dependamos de lo ya diseñado como inamovible; la rigurosidad está en la coherencia con las historias de vida de quienes están ahí confiándonos la intimidad de sus vidas. No se trata de olvidarlo todo, somos resultado de la modernidad, somos una profesión moderna, hoy disciplina aplicada, hemos crecido con escasas posibilidades de reflexionar a fondo sobre eso que se llama modernidad, habitamos la colonialidad sin darnos cuenta y la reproducimos con el colonialismo interno porque no podemos imaginar siquiera otros mundos posibles. Por eso es urgente desprendernos del lugar temeroso y subalterno en que nos han situado las ciencias y de la doctrina moral de la salvación en que nos hemos formado.

La descolonización metodológica es en sí misma un proceso de liberación, porque sin dejar de pensar hacer riguroso, nos debemos otorgar el permiso para liberar la mente, liberar el cuerpo y liberar los sueños. Asumir la interpelación de los ethos culturales,

provengan de donde provengan, develar los sistemas de opresión presentes en todos los niveles, espacialidades y escalas territoriales, sociales e institucionales, prestar atención a la colonización con las rutas metodológicas que reproducen el patrón colonial de poder.

Asumir que los encuentros interculturales entre trabajadores sociales y colectivos de la sociedad, si bien transitan entre legados coloniales dolorosos, también son posibles de ser transformados con la misma persistencia y paciencia de quienes se niegan a ser ubicados en la prehistoria, animan las economías otras, se han atrevido a superar el binarismo de género y abogan por otras masculinidades, otros feminismos y otras disidencias trans, quienes restituyen sus vínculos como parte de la misma tierra y se resisten a la re-occidentalización del mundo. Es la hora de los quienes más que de los cómo.

Es necesario continuar la conversación y compartir nuestros aprendizajes, pues más que un enfoque, un método o un manual del paso a paso intercultural, lo que se requiere es desatar encuentros situados desde lo que somos, interpellando cómo nos relacionamos y el por qué de la necesidad de Otro/Otra/Otre. Tal intención nos permite situarnos —desde un lugar de enunciación ético y político— como personas y profesionales en disposición a la interacción abierta y la interpelación como parte de un aprendizaje conjunto. Caminar con Otres no es para nada fácil, lo vivimos a cada momento pero es posible si asumimos la crítica de las vinculaciones interculturales y su potencial descolonial. No se trata de salvar las situaciones o integrar lo extraño, lo diferente, lo antagónico, sino de seguir trabajando para aprender, transformar y liberarnos mutuamente, en juntanza y en el largo plazo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar Idañez, M. J. y Buraschi, D. (2014). Formación en Trabajo Social con conciencia global y compromiso local: un caso de una buena práctica educativa. *Cuadernos de Trabajo Social*, 27 (2), 277-289. Recuperado de: [https://www.researchgate.net/profile/Daniel-Buraschi/publication/286166799\\_Formacion\\_en\\_Trabajo\\_Social\\_con\\_conciencia\\_global\\_y\\_compromiso\\_local\\_un\\_caso\\_de\\_buena\\_practica\\_educativa/links/5805cd2f08aee314f68e2e23/Formacion-en-Trabajo-Social-con-conciencia-global-y-compromiso-local-un-caso-de-buena-practica-educativa.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Daniel-Buraschi/publication/286166799_Formacion_en_Trabajo_Social_con_conciencia_global_y_compromiso_local_un_caso_de_buena_practica_educativa/links/5805cd2f08aee314f68e2e23/Formacion-en-Trabajo-Social-con-conciencia-global-y-compromiso-local-un-caso-de-buena-practica-educativa.pdf)
- Aguilera Hintelholher, R. M. (2013). Identidad y diferenciación entre Método y Metodología. *Estudios Políticos*, 9 (28), 81-103. Recuperado de: <https://www.revistas.unam.mx/index.php/rep/article/view/35506>
- Aguirre, S. y Rojas C. (2019). La formación de Trabajadores Sociales en clave crítica intercultural. *Revista Kavilando*, 11 (2), 541-552. Recuperado de: <https://www.kavilando.org/revista/index.php/kavilando/article/view/366/327>
- Aguayo Cuevas, C., López Vásquez, P. y Quiroz Martín, T. (2007). *Ética y Trabajo Social en las voces de sus actores: un estudio desde la práctica profesional*. Santiago de Chile: Colegio de Asistentes Sociales.
- Ander-Egg, E. (1982). *Metodología del Trabajo Social*. Barcelona, España: El Ateneo.
- Arias, Zunino, E. y Garello, S. (2013). *El proceso metodológico y los modelos de intervención profesional*. Buenos Aires, Argenti-

- na: E-Book. Recuperado de: <https://www.academica.org/000-076/224.pdf>
- Barreix, J. y Castillejos Bedwell, S. (1997) *Metodología y método en Trabajo Social*. Buenos Aires: Espacio.
- Barrera-Algarín, E., Malagón-Bernal, J. L. y Sarasola Sánchez Serrano, J. L. (2011). Análisis de la intervención de los Trabajadores Sociales en el campo de las migraciones. *Portularia*, XI (1), 25-36. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/1610/161018226003.pdf>
- Barreto Acosta, C. M., Benavidez Erazo, J. A., Garavito Jiménez, A. y Gordillo Forero, N. A. (2003). *Metodologías y métodos de Trabajo Social en 68 libros ubicados en bibliotecas de unidades académicas de Trabajo Social en Bogotá*. Trabajo de Grado. Universidad de la Salle. Recuperado de: [https://ciencia.lasalle.edu.co/trabajo\\_social/679/](https://ciencia.lasalle.edu.co/trabajo_social/679/)
- Betancur Arias, V. (2020). *Mayeley Kuallykua. Mayeley lata pirisha kontrap. Historia del territorio y de la gente del Resguardo Guambiano La María, Piendamó*. Universidad de Antioquia-Creación libertaria.
- Borgianni, E. y Montaña, C. (Orgs.). (2000), *Metodología y Servicio Social. Hoy en debate*. Sao Paulo, Brasil: Cortez Editora.
- Camelo, A. y Cifuentes, R. M. (2004). Metodología integrada en Trabajo Social. *Tendencias y Retos*, 9, 27-44. Recuperado de: <https://ts.ucr.ac.cr/wp-content/uploads/edd/2023/05/rev-co-tendencias-0009-02.pdf>
- Cárcamo Landero, S. (2010) *Interculturalidad y Trabajo Social: Sistematizar desde la experiencia de alteridad*. Recuperado de: <https://www.yumpu.com/es/document/view/15305889/>

interculturalidad-y-trabajo-social-sistematizar-des-de-la-experiencia-

- Castro Guzmán, M. y Chaves Carapia, J. (2011). *Modelos de intervención en Trabajo Social*. México: Universidad Autónoma del Estado Hidalgo. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Collazos Lombo, M. A. (2018) *El Trabajo Social en clave intercultural*. Trabajo de Grado. Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá, Colombia. Recuperado de: <https://repositorio.unicolmayor.edu.co/handle/unicolmayor/3674>
- De Robertis, C. (2006). *Metodología de la intervención en Trabajo Social*. Buenos Aires, Argentina; Lumen Hvmanitas.
- Duque, A. V. (2013). *Metodologías de intervención social*. Manizales, Colombia: Epi-Logos.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "Mito de la Modernidad"*. La Paz-Bolivia: Plural Editores
- Erazo Vega, J. (2019). *Estado del arte: relación de la propuesta decolonial en el Trabajo Social latinoamericano*. Trabajo de grado. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá Colombia. Recuperado de: <https://repositorio.unicolmayor.edu.co/handle/unicolmayor/2875>
- Fallas Jiménez, Y. (2020). Fundamentos teórico-metodológicos en el Trabajo Social Costarricense, elementos para un estado del arte. *Reflexiones*, 99 (1), 1-30. Recuperado de: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/view/36741/41337>
- Gallardo Clark, M. A. (1976). *Metodología básica del Trabajo Social*. México: Universidad Autónoma de León.

- Gómez Hernández, E. (2016). Investigación decolonial desde Trabajo Social. *Revista Cambio social*, 1, 162-176. Recuperado de: <https://repositorio.unicolmayor.edu.co/handle/unicolmayor/3674>
- Gómez Hernández, E., Aristizábal Salazar, M. N., Castaño Galeano, A., Morales Mosquera, M. E., Muñoz Franco, N. E., Uribe Cardona, E., Mazo Osorio, A. F., Valdés, D., Betancur Arias, V., Soto López, M., Ramírez Vidal, L. A., Ortiz Castrillón, C., Gil Ríos, A. M., Castañeda Ríos, M. F. y González Torralbo, H. (2018). *Experiencias con diversidades sociales: desde Trabajo Social intercultural y Decolonial*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia y Pulso & Letra Editores.
- León Díaz, R. (2007) Trabajo Social Intercultural: algunas reflexiones a propósito de la intervención con una comunidad indígena del trapezico amazónico. *Palobra*, 8, 200-220. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2979338>
- Meschini, P. y Hermida, M. E. (2017). *Trabajo Social y descolonialidad: epistemologías insurgentes para la intervención de lo social*. Mar del Plata, Argentina: Universidad Nacional Mar del Plata.
- Miranda de Brito, L. (2023). La educación universitaria: perspectivas metodológicas para la descolonización del saber. *Revista Espaço do Currículo*. (online). 1-9, 2023. Recuperado de: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/rec/article/view/62855/37021>
- Quijano, A. (2009). *Colonialidad del poder y Des/colonialidad del poder*. Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la Aso-



ciación Latinoamericana de Sociología, el 4 de Septiembre del mismo año. Recuperado de: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/51.pdf>

Rozas Pagaza, M. (1998). *Una perspectiva teórica-metodológica de la intervención en Trabajo Social*. Buenos Aires, Argentina: Espacio editorial.

Sanhueza Díaz, L., Rain Rain, A. y Huenchucoy Millao, L. (2014). La formación de Trabajadores/as Sociales desde una perspectiva intercultural: aproximaciones desde la práctica pedagógica. *Revista Perspectivas*, (25), 37-53. Recuperado de: <https://ediciones.ucsh.cl/index.php/Perspectivas/article/view/416/366>



## **EVALUACIÓN DE PROYECTOS Y PROGRAMAS SOCIALES DESDE EL TRABAJO SOCIAL DECOLONIAL**

Blanca Mirthala Tamez Valdez<sup>26</sup>

Se elabora aquí un análisis crítico sobre la evaluación de programas y/o proyectos sociales posicionada en la perspectiva hegemónica y colonial que simplifica el análisis de la realidad social al centrar la mirada en el aspecto instrumental. Se plantea una propuesta de evaluación desde la perspectiva crítico decolonial que recupere las diversas voces de los sujetos involucrados y los elementos esenciales de la realidad social con el fin principal de la retroalimentación y mejora, recuperando la experiencia de Trabajo Social en dichos procesos.

---

26. Profesora-Investigadora adscrita al Departamento de Posgrado de la Facultad de Trabajo Social y Desarrollo Humano en la Universidad Autónoma de Nuevo León, México. Correo: blanca.tamezvl@gmail.com

## INTRODUCCIÓN

La colonización constituye mucho más que un hecho histórico y político observado en el pasado. En torno al análisis profundo del mismo ha sido considerado un proceso económico, social, cultural y político continuo y vigente. Su efecto principal es la separación —tanto geográfica como social— del mundo en dos polos opuestos: un norte/centro/moderno que representa el desarrollo, la civilización, constituyéndose en la parte hegemónica que define la ciencia, la filosofía, la cultura, ideología y tecnología actualizada, el conocimiento válido y legítimo que constituye al sujeto estableciendo los modelos e ideales a seguir, mismos que se imponen sobre el sur/periferia/primitivo que simboliza el subdesarrollo, la barbarie, aquello considerado como inferior, no moderno y por tanto pasible de ser conquistado, explotado, saqueado, así como invisibilizado, en tanto se constituye en el sujeto de la intervención social (Dussel, 2014; Santos, 2010; De Souza, 2004).

De esa manera, el proceso de colonización está constituido por prácticas continuas, tanto externas como internas, aprendidas y reproducidas, que son incorporadas en la propia subjetividad y definen la intersubjetividad. Desde las mismas, el mundo, las regiones, sociedades, comunidades y grupos son jerarquizados, quedando divididos y separados en:

- **superiores**, esto es aquellos que concentran el poder, la legitimidad, la cultura, el saber, la ciencia, por lo que son visibilizados y ponderados;

- los considerados como **inferiores**, en tanto son negados, invisibilizados, anulados en términos de su saber, su experiencia, pensamiento y recursos, principalmente por estar fuera de los criterios anteriores que brindan inclusión, reconocimiento y legitimación.

De manera reiterada, desde el pensamiento decolonial ha sido señalada la crítica a dicho posicionamiento hegemónico impuesto por “el norte” a través del colonialismo, mismo que pondera lo económico por sobre lo social y político y que se encuentra centrado en una visión técnica y simplificada de la realidad social, despolitizada y deshistorizada. Ello conlleva a una tecnologización de la respuesta brindada a la problemática, sustentada en una racionalidad técnica que exalta la visión de los aspectos técnicos concernientes por lo general a una determinada especialidad, según la problemática y tema en el que está centrada.

A partir del colonialismo —y de sus prácticas— se establece una matriz hegemónica que instituye el modelo predominante a seguir y/o imitar, constituido por el hombre blanco, sano, heterosexual, racional, adulto, fuerte, alto, objetivo, exitoso, burgués y dominante; mientras todo lo que queda fuera del mismo es constituido como “el otro” en todas sus formas de alteridad (Walsh, 2005; Viñan, 2005 y Nuñez, 2020). Esta matriz opera de manera continua jerarquizando a los sujetos en función de su inclusión o exclusión en la misma, dando cuenta de la concentración del ser, saber y poder, de tal manera que se establece una marcada división entre quienes poseen el derecho y legitimidad y aquellos que no. Aparentemente busca homogenizar a los grupos pero en

realidad opera fragmentando y separando aún más a los sujetos y los grupos, por raza o etnia, sexo, edad, entre otros más.

Es así como operan las diversas formas de exclusión y/o discriminación que dan cuenta de violencias hacia los considerados “sospechosos o peligrosos” a los cuales es importante mantener alejados e incluso “anulados”. La inclusión en dicha matriz da cuenta de lo que es sinónimo de moderno, vigente, actual, exitoso, entre otras categorías que aluden a lo legítimo, válido y científico, siendo esto último la meta a alcanzar.

El otro/a, conformado por la exclusión, se constituye como tal al ser cuerpo inscrito en la carencia y la inferioridad, siendo racializado (Fanon, 2009), por lo cual queda bajo sospecha y es sometido a vigilancia y control al ser considerado como peligroso/a y por tantom temido/a. Es el sujeto a ser intervenido para ser colonizado (Carballeda, 2020), por tanto, se establecen las rutas para identificar lo que debe ser transformado, aquel a quien se dirige un mandato civilizatorio.

Desde dicha matriz hegemónica se constituye un mandato de evolución que hace alusión al proceso necesario para lograr la inclusión en la misma, el cual alude al necesario “blanqueamiento” como proceso civilizatorio que educa al sujeto acercándolo a lo moderno, desarrollado, proceso que demanda el despojo de todo aquello que nos constituye como un “otro/a”, especialmente en términos de femineidad, así como de etnia, raza, edad, clase social, entre otros (Walsh, 2005).

Esta pauta constituye el eje articulador y organizador, tanto de los grupos sociales como de los saberes, las prácticas, las ciencias y toda actividad que construya sociedad. Por ello, también

en el tema de programas y proyectos sociales tiene una marcada influencia, especialmente en lo que concierne a su evaluación, considerándose que dicha actividad debe ser implementada por especialistas, sobre todo de carácter técnico que cuentan con un conocimiento profundo en términos estadísticos, particularmente de software sumamente sofisticados que permitan realizar mediciones precisas, confiables y legítimas que avalen la implementación de programas y/o proyectos sociales considerando sobre todo su eficiencia/eficacia. Por tanto, se prioriza o atiende principalmente el rigor científico que da cuenta de la instrumentalidad y todo aquello que garantiza la validez de los procesos, pese a dejar de lado —e incluso omitir— elementos esenciales que en la presente propuesta se busca visibilizar y rescatar para dar cuenta de una visión profunda y cercana de la realidad social que interesa analizar y particularmente de las voces que es posible incorporar para la comprensión de la misma.

## **SOBRE EVALUACIÓN**

Desde la matriz hegemónica y dominante con sustento claramente positivista predomina una forma de evaluación considerada como “tradicional”, que impone una racionalidad técnica centrada en la rigurosidad metodológica que prioriza lo económico sobre lo histórico y lo político, además de simplificar la realidad social. Pero además, busca homologar la problemática social que se aborda, independientemente del contexto histórico, social, político, económico y cultural en el que se encuentra, así como los

procesos de estudio y análisis de la misma, centrando la mirada en lo instrumental, lo técnico, que generalmente se encuentra predefinido y diseñado a priori como se expone en trabajos de Salcedo (2011) y Weiss (2012), entre otros.

La perspectiva de estudio y/o análisis hegemónica y dominante, partiendo de la lógica tecnicista que simplifica la realidad social, considera los problemas sociales como asuntos técnicos correspondientes al especialista en turno, lo que implica su despolitización, así como desistorización, lo que termina dejando desprovista a la misma de los elementos previamente señalados desde la perspectiva decolonial y con ello termina omitiendo en su análisis la parte esencial de la realidad social. Al ponderar la neutralidad, así como el rigor metodológico que garantiza objetividad, se atiende solamente a la instrumentalidad (técnica, estrategia, herramientas) implementada, además de recuperar sólo aquella voz considerada como legítima, señalada por lo general como el “Mercado” por dar cuenta de lo económico/financiero señalado como elemento base de cualquier intervención social y anulando otros actores relevantes de la situación analizada, como son: el Estado, la familia, organizaciones civiles/sociales, entre otras. Es así que la realidad social a la que se accede se recupera de manera fragmentada, parcial; de ahí una de las principales críticas a la evaluación tradicional con base en racionalidad técnica a la que se alude.

Desde esa posición, por estar fuera de la matriz hegemónica, el constituido como “otro” es visto como sospechoso, peligroso, por lo cual es negado, excluido, invisibilizado, ante lo que se le impone el mandato de “blanquearse” para buscar homologarse con aquel instituido como sujeto. Dicho “blanqueamiento” lleva



al menos a parecerse, ser cercano o similar al considerado como legítimo, válido y, por lo tanto, moderno.

## **LA EVALUACIÓN DE PROYECTOS SOCIALES DESDE EL PENSAMIENTO DECOLONIAL**

De acuerdo con lo señalado, hablar sobre evaluación de programas y proyectos sociales implica el reconocimiento de la posición hegemónica en torno a ello, misma que da cuenta de la prioridad puesta en el rigor metodológico, la precisión en las herramientas e instrumentos, así como la lógica o racionalidad técnica que demanda especialistas en econometría y con un claro posicionamiento en las ciencias sociales que priorizan el dato duro, preciso y cuantitativo por encima del conocimiento profundo en los procesos así como sobre la mirada holística e inclusiva que permita adentrarse y ampliar la visión incorporando otras voces, experiencias y conocimiento de diversos actores o sujetos involucrados a los que se reconoce y dialoga construyendo de forma colaborativa.

Desde ahí, la principal forma de resistencia a esta imposición colonizadora en el tema de la evaluación surge del giro descolonizador que parte de la necesaria crítica que no sólo es teórica, sino que plantea principalmente un cambio social y político desde el cual se declara que no basta con transmitir conocimiento, hay que cuestionarlo. Se busca un cambio de dirección pedagógica hacia una relación más activa, comprometida y de reciprocidad entre teoría con praxis reflexiva, conformándose en una epistemología del sur (Santos, 2009). Este nuevo horizonte de sentido debe confrontar:

- a) la colonialidad del poder establecida por las relaciones de poder y clasificación social que coloca a unos por encima de otros a quienes se subordina, explota y domina generando desigualdad y conflicto en términos de género, raza, entre otros (Quijano, 2000);
  
- b) la colonialidad del saber como saberes modernos, legítimos, que organizan las relaciones de poder a partir de intereses económicos vigentes. El impacto del eurocentrismo en las ciencias sociales impuso que las ciencias duras o exactas fueran colocadas en posición superior a las ciencias sociales (Lander, 2000);
  
- c) la colonialidad del ser, que se incorpora en las propias subjetividades, en la identidad y las prácticas que se reproducen como colonialismo interno, en la jerarquización étnico-racial, constituyendo al sur imperial (Walsh, 2005);
  
- d) la colonialidad de la naturaleza, desde la cual se construyen discursos hegemónicos y excluyentes con respecto al derecho de conocer, explotar, proteger y resguardar los propios recursos naturales como imposición tecnológica, lo que se evidencia principalmente en los cuerpos de las mujeres, reduciéndolos a meras mercancías (Cabrera y Vargas, 2014).

Por tanto, el giro descolonizador se constituye en la ola de resistencias que contrapone la ontología de Levinas a la de Heidegger, cuestiona la ausencia del ser en los sujetos racializados recuperando la cosmología de los pueblos colonizados; busca

develar al sur imperial, que desde el colonialismo y capitalismo globales se establece también en las prácticas locales colonizadoras que reproducen las prácticas de opresión, violencia, discriminación y exclusión entre los grupos, es decir las formas diversas adoptadas por el epistemicidio como proceso de destrucción de conocimiento propio trastocando identidades y anulando saberes, recursos, incluyendo a los sujetos mismos y la naturaleza (Santos, 2010). Esto es particularmente relevante para el Trabajo Social y su quehacer en torno a lo común y las necesidades colectivas, contrario a la particularidad de intereses que colocan a unos como privilegiados y a otros como anulados, excluidos. Se trata de avanzar en torno a un Trabajo Social decolonial e intercultural que permita el reconocimiento de lo diverso, su constitución como sujeto de derecho, en tanto que no por ser diferente se es peligroso o enemigo. Se trata de establecer dialogicidad recuperando las diversas voces y experiencias.

Es así que se denuncia al epistemicidio y se elaboran herramientas analíticas que posibiliten el reconocimiento y la recuperación de conocimientos suprimidos o marginalizados, invisibilizados (Santos, 2012). La propuesta constituye una ecología de saberes que conlleve a la recuperación de saberes otros, propios, que permitan la construcción dialógica de saberes técnicos y saberes legos (Santos, 2010), todo ello desde una epistemología del sur como alternativa de pensamiento contrahegemónico, desde el sur anti-imperial, que es planteada desde las propias ciencias sociales como una forma repensada de pluralidad epistemológica, como forma de resistencia y de re-existencia, estableciendo la necesaria construcción del diálogo desde la frontera que no anule

al otro sino que le reconozca y se dialogue con él para la construcción conjunta (Santos, 2012 y Walsh, 2017).

El sustento filosófico para este posicionamiento proviene de la filosofía de la liberación, desarrollada en diversos textos por los planteamientos y aportes de Enrique Dussel, Paulo Freire, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, entre otros, como filosofía genuina surgida del estado concreto de opresión/dominación. Se trata de pensar la situación de los oprimidos, desde la periferia. Sin embargo, la principal influencia se deriva del aporte de Emmanuel Levinas (2000), quien subraya la reconstrucción del pensamiento ético a partir de la ética del otro, una filosofía con base en “la sabiduría que nace del amor”, contrario al planteamiento desde el ego cartesiano visto como “amor a la sabiduría”. Por tanto, parte de la experiencia del encuentro con el otro, cara-a-cara, a través de una cercanía que logra sentirse y tener un efecto en términos de <<no negar al otro>>.

Se trata de superar el pensamiento hegemónico y dominante derivado de las prácticas colonizadoras externas e internas. Ello conlleva al reconocimiento y recuperación del conocimiento y las voces de los oprimidos, “centrarse en la otredad”. Implica generar noción de compromiso y sentimiento al revelar el rostro del otro, trabajar para reconocer la trascendencia y heteronomía del otro, por tanto, dialogar con el otro en todas sus formas de alteridad, reconocerlo y construir con el otro.

Este pensamiento, alimentado a partir de los aportes de diversos pensadores como Dussel, Freire, Santos, Segato, Walsh, Zea, plantea —desde la filosofía de la liberación— un método de relación entre lo universal y lo particular denominado “analéc-

tica”, es decir relacionar la universalidad y la particularidad del conocimiento y la práctica con una mirada universal situada. La función mediadora implica una necesidad de discernimiento y análisis crítico, lo cual implica situar conocimientos de manera histórica y geocultural. De acuerdo con Dussel (2014), “la filosofía realizada desde la periferia se convierte en un instrumento de liberación”. De acuerdo con este autor, el giro descolonial consiste en principio en lograr analizar y develar las lógicas hegemónicas impuestas por las prácticas colonizadoras, partiendo de la construcción de alternativas de pensamiento especialmente contrahegemónico, desde las cuales se vayan creando formas de resistir y re-existir (Walsh, 2017). Una de las recomendaciones específicas en torno a ello refiere a la práctica de sembrar en las grietas, metáfora que alude a crear nuevas formas o alternativas a partir de las rupturas y distanciamientos de los esquemas rígidos constituidos por el pensamiento hegemónico y/o dominante (Walsh, 2005). Esto último se logra a partir de develar las lógicas tecnócratas que simplifican la realidad social, además de fragmentarla, dejando solamente la parte supuestamente “neutra” que en esencia es apolítica, ahistórica, despojada de su naturaleza y con ello, de todo su contexto que la determina y la contiene.

A partir de lo señalado, el horizonte de la filosofía moderna —mismo que entreteje y combina diversos elementos de manera simultánea reforzando la marcada división del mundo en dos polos opuestos— está constituida por el eurocentrismo, la modernidad, el colonialismo y el capitalismo, de tal forma que éstos confluyen reforzándose mutuamente e imponiendo una lógica de opresión, explotación, dominio e imposición de pensamiento,

saberes, poder y saqueo, de los propios cuerpos y los recursos naturales (Dussel, 2014). No obstante, todo ello es invisibilizado y ocultado desde la simplificación que se realiza por la racionalidad técnica. Por ello se torna relevante analizar a profundidad los procesos, develar las lógicas detrás de los mismos y profundizar en el entramado de los múltiples elementos que se conjugan en la realidad social y permiten una mayor comprensión de ésta.

Así, la apuesta es la implementación de estrategias horizontales, participativas, colaborativas y dialógicas que permitan recuperar las diversas voces de los actores participantes, quienes desde su saber, experiencia, percepción y visión puedan aportar distintas miradas que posibiliten profundizar en el conocimiento de la realidad social y, en el caso de la evaluación de programas y/o proyectos sociales, en la retroalimentación y mejora de los mismos.

## **LA PROPUESTA DE EVALUACIÓN DESDE EL PENSAMIENTO DECOLONIAL**

La evaluación tradicional es considerada generalmente como una forma de investigación social aplicada, misma que adopta un carácter sistemático en la pretensión de adquirir información relevante respecto a la planificación, el desarrollo y los resultados de un determinado servicio, programa y/o proyecto social con el fin de estimar el nivel de respuesta a las premisas y demandas iniciales de tal manera que brinde luz para la necesaria toma de decisiones en función de la incidencia lograda, permitiendo mejorar y eficientizar el servicio, programa o proyecto en cuestión, centrán-

dose en el criterio de eficiencia y no en los diversos aspectos del proceso (Gómez-Serra, 2004).

También se parte de su concepción como ejercicio de búsqueda e indagación, planteándola como una investigación para valorar, cuyo principal sentido se encuentra en la generación de juicios de valor a partir de los criterios normativos de la intervención social. De ese modo, el fin se ve reducido a la producción de conocimiento que arroje luz para la toma de decisiones, además de socializar los aprendizajes y experiencias surgidos en el proceso (Neirotti, 2007; Brisson y Molina, 2019). Si bien esto último alude también al proceso, sigue imperando una racionalidad técnica en la cual la toma de decisiones no suele servir de retroalimentación para la mejora continua sino que ésta, en muchos casos, se circunscribe a la decisión de continuar o no con el programa, proyecto o servicio evaluado en función de la valoración que se realice de sus resultados.

Contrario a ello, la propuesta aquí plasmada desde el Trabajo Social Decolonial señala como elemento central de su fin la mejora continua del servicio, programa o proyecto evaluado, atendiendo principalmente a la optimización de los recursos respecto al funcionamiento observado y evaluado del mismo, configurando a la evaluación como la forma principal de retroalimentación al proceso de intervención social (Mendizábal, 2006). Por tanto, la conceptualización, así como todo el proceso de la evaluación, deben ser consistentes con el fin que pretende la misma, de tal forma que partiendo de un posicionamiento crítico se logre la ruptura y distanciamiento con la perspectiva positivista (hegemónica y dominante), para lo cual se atienden tanto elementos estructurales, como biográficos.

Por lo señalado, se prioriza la reflexión teórica en torno a los procesos evaluados (de servicios, programas o proyectos) así como sobre la propia evaluación, buscando abrir la mirada y no centrarla solamente en resultados y/o impacto, sino también en los procesos de la intervención social (Gómez-Serra, 2006; House, 2016; Vasilachis, 2006). Por ello no se concibe a la evaluación como un momento o fase (diseño sumativo) buscando recuperar de manera retrospectiva lo sucedido y valorarlo, sino por el contrario, ampliar la mirada a todo el proceso, considerando los diversos momentos así como también los recursos, actores involucrados y demás elementos relevantes del programa, proyecto o servicio que se evalúa, considerando tanto el diseño como la implementación de la intervención social, sus resultados e incidencia en las necesidades o demandas que lo originan. Es a ello adonde se dirige la acción evaluativa contemplada.

De esa manera, la propuesta que se plantea aquí desde la perspectiva crítico decolonial subraya la necesidad de una concepción holística de la investigación evaluativa, considerándola como proceso que transcurre de forma paralela con la propia intervención social o la formación profesional en su caso, en función de una observación cercana y continua puesta al servicio de lo que se evalúa. Ello implica acciones colaborativas en las que participen diversos actores o sujetos involucrados, recuperándose sus voces, experiencias y percepciones desde un diálogo horizontal, constante y respetuoso de la diversidad o alteridad, de tal manera que ello permita enriquecer el análisis y reflexión además de toda la acción evaluativa. Por tanto, ésta trasciende la práctica de realizar cortes para medir y evaluar, constituyéndose



en un proceso continuo que pretende democratizar los procesos y las acciones fomentando la incorporación y participación de diversos actores, de los cuales se recupera su voz y la diversidad de sus saberes, recursos, experiencias y opiniones en torno a lo que se evalúa (Pérez y Maldonado, 2015).

Por lo anterior, nuestra propuesta busca ir más allá de la centralidad instrumental que apuesta al método, técnica, modelo o dato como garante del rigor científico y la legitimidad de la investigación evaluativa. Contrario a dicha visión, el eje principal está constituido por el reconocimiento y recuperación de las diversas voces de los actores involucrados, lo que permite constituir dicha acción de manera efectiva en una ecología de saberes y un proceso colaborativo y democrático que efectivamente amplíe la mirada logrando profundizar en los procesos de intervención social y sus diversas implicaciones (resultados, efectos, incidencia y/o impacto) de tal manera que logre brindar luz y guía en la retroalimentación y mejora constante de los mismos a través de la toma de decisiones.

Consideramos de suma relevancia que la evaluación constituya un análisis formativo, de retroalimentación, más que sumativo, de rendición de cuentas y centrado en las formas eficientistas y técnicas que sesgan la acción evaluativa que se observa en la evaluación tradicional posicionada desde la visión hegemónica y colonial.

La estrategia metodológica, por tanto, debe ser participativa, dialógica, horizontal y el compromiso ético-político debe estar centrado en la co-construcción del análisis, reflexión y evaluación de la intervención social. La evaluación de programas y/o servicios desde el Trabajo social crítico decolonialidad busca res-

ponder a ese nuevo horizonte de sentido que permita develar las lógicas impuestas de opresión que anulan formas otras de observación, evaluación y retroalimentación en las que continuamente participan los profesionales del Trabajo Social y lograr así una efectiva, profunda y cercana retroalimentación de la intervención social de manera particular y de la política social en la que se encuentra inserta de manera general, permitiendo avanzar en los fines que se persiguen, particularmente el bienestar social de los sujetos involucrados.

A partir de allí es que se co-crean formas diversas de construcción social partiendo del reconocimiento del otro/a, el respeto a la diversidad y la construcción de una sociedad pluriversa, inclusiva, dialógica, horizontal, intercultural. Es así que se generan esas otras formas de resistir y de re-existir, sembrando en las grietas, ahí donde se fractura o rompe la rigidez del sistema o estructura opresiva y colonial gracias a la acción colectiva, especialmente al dar voz y/o recuperar las voces de los sujetos oprimidos, anulados y/o excluidos (Walsh, 2017). Esto constituye elementos relevantes del quehacer profesional del Trabajo Social Decolonial e Intercultural, que en el plano de la evaluación de programas y/o proyectos no puede perder de vista su fin principal, que es retroalimentar a los mismos y constituirse en una guía en la toma de decisiones que permitan la mejora continua con miras a la incidencia vinculada al bienestar social; es decir, trascender la visión eficientista y de rendición de cuentas que predomina en la evaluación tradicional conceptualizada desde la perspectiva hegemónica, dominante y colonial.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Brisson, M. E. y Molina, M. G. (2019). *Cuestiones de la evaluación de Políticas Públicas para el fortalecimiento de la democracia. XIII Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Recuperado de: <https://cdsa.aacademica.org/000-023/490.pdf>
- Cabrera, M. y Vargas, L. (2014). Transfeminismo, decolonialidad y el asunto del conocimiento: algunas inflexiones de los feminismos disidentes contemporáneos. *Universitas humanística Vol. 78, N° 78*, pp. 19-37. Recuperado de: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/8759>
- Carballeda, A. (2020). El Pensamiento Des colonial en diálogo con el Trabajo Social Escenarios. *Revista de Trabajo Social y Ciencias Sociales, Año 20, N° 31*. Universidad Nacional de La Plata.
- De Souza, J. (2004). La farsa del desarrollo, del colonialismo imperial al colonialismo sin colonias. En: Molina, L. *La Cuestión Social y la Formación Profesional en Trabajo Social en el contexto de las nuevas relaciones de poder y la diversidad latinoamericana. XVIII Seminario Latinoamericano de Escuelas de Trabajo Social*. Buenos Aires: Editorial Espacio, pp. 52-81.
- Dussel, E. (2014). *Filosofías del Sur y Descolonización*. Buenos Aires: Editorial Docencia
- Fanon, F. [1952] (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.
- Gómez Serra, M. (2006). *Evaluación de los servicios sociales*. Barcelona: Gedisa.

- Gómez Serra, M. (2004). *Evaluar para mejorar y transformar. Educación social y evaluación*. I Foro de Educación Social de Castilla La Mancha: La Educación Social al servicio de la ciudadanía. Talavera de la Reina: APESCAM.
- House, E. (2016). Evaluación cualitativa y política social cambiante. En Denzin, Norman K., & Lincoln, Y. S. (Eds.). (2016). *Manual de investigación cualitativa. Volumen V*. México: Editorial Gedisa, S. A, pp. 324-348.
- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO - Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Levinas, E. (2000). *Ética e infinito*. Madrid: Machado Libros.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), pp. 73-101. Recuperado de: <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1501>
- Mendizábal, N. (2006). Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa. En: Vasilachis, I. (Ed.). *Estrategias de investigación cualitativa*. México: Editorial Gedisa, pp. 65-106.
- Mignolo, W (2003). *Historias Locales / Diseños Globales: Colonialidad, Conocimientos Subalternos y Pensamiento Fronterizo (Cuestiones de Antagonismo)*. Madrid, Akal Editores
- Neirotti, N. (2007), Elementos conceptuales y metodológicos para la evaluación de políticas y programas sociales. En: Neirotti, N. y Poggi, M. (2004), *Alianzas e innovaciones en proyectos de desarrollo educativo local*. Buenos Aires: IPE/ UNESCO.
- Nuñez, L. (2020). Discapacidad y trabajo: la individualización de la inclusión bajo lógicas coloniales contemporáneas. *Nómadas*,

- N° 52. Recuperado de: [http://www.scielo.org/co/scielo.php?pid=S0121-75502020000100061&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org/co/scielo.php?pid=S0121-75502020000100061&script=sci_arttext)
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias Sociales* (pp. 201-246). Caracas: ediciones Faces, UCU.
- Pérez, y Maldonado Pérez, G. y Maldonado, C. (2015) *Introducción: Razones para documentar avances, retos y dificultades de los sistemas de seguimiento y evaluación en América Latina. Panorama de los sistemas nacionales de monitoreo y evaluación en América Latina*. México: Centro de Investigación y Docencia Económicas y Centro CLEAR para América Latina, pp. 17-30. Recuperado de: [https://dds.cepal.org/redesoc/archivos\\_recurso/4440/Panorama\\_completo.pdf](https://dds.cepal.org/redesoc/archivos_recurso/4440/Panorama_completo.pdf)
- Salcedo, R. (2011). *Evaluación de políticas públicas*. México: Siglo XXI Editores.
- de Souza Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México, Siglo XXI: CLACSO.
- de Souza Santos, B. (2010). *Descolonizar el Saber, Reinventar el Poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- de Souza Santos, B. (2012). *Derecho y emancipación*. Quito: Corte Constitucional del Ecuador. Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional.
- Vasilachis, I. (Ed.). (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. México: Editorial Gedisa.
- Viñan, P. N. (2005). La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad. En Walsh, C. (Editora)

- Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas* (pp. 71-110). Quito: Ediciones Abya-Yala y Universidad Andina Simón Bolívar.
- Walsh, C. (2017). Gritos, grietas y siembras de vida: Entretejeres de lo pedagógico y lo decolonial. En: Walsh (Editora) *Pedagogías Decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo II* (pp. 17-48) Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Walsh, C. (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala.
- Weiss, C. (2012). *Investigación evaluativa. Métodos para determinar la eficiencia de los programas de acción*. México: Editorial Trillas 2ª reimpresión.

# PROPUESTAS ÉTICAS Y POLÍTICAS DESCOLONIALES PARA LA INVESTIGACIÓN/INTERVENCIÓN CON MUJERES MAPUCHE

Alicia Rain Rain<sup>27</sup>

## INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo presento un análisis reflexivo de mi experiencia investigativa con mujeres en y desde la diáspora mapuche. A partir de ello propongo la descolonización y despatriarcalización de las prácticas investigativas en contexto mapuche.

---

27. Doctora en Persona y Sociedad en el Mundo Contemporáneo, Mención Doctorado Internacional, Universidad Autónoma de Barcelona, España. Magíster en Psicología, Universidad de La Frontera, Chile. Postítulo en Violencia Intrafamiliar. Estrategias de Intervención Psicosociales, Universidad Católica de Temuco, Chile. Diplomado en Adicciones, Universidad Santiago de Chile. Diplomado en Docencia Universitaria, Universidad Autónoma de Chile. Trabajadora Social y Licenciada en Desarrollo Familiar y Social, Universidad Católica de Temuco, Chile. Correo: [aliciarain@gmail.com](mailto:aliciarain@gmail.com)

Presento mis contradicciones como mujer mapuche investigadora y reivindico nuestras formas de construir relación más allá del extractivismo occidental y de nuestros roles en el campo de estudio.

En el mes de octubre de 2021 fui invitada por la Dra. Esperanza Gómez, quien forma parte de la Red Tejidos Interculturales y Descoloniales del Trabajo Social latinoamericano y caribeño, en calidad de expositora en el I Ciclo de Formación en Trabajo Social, Interculturalidad y Descolonialidad. En ese marco me propuse presentar una reflexión centrada en mi experiencia de investigación/intervención con mujeres mapuche en y desde la diáspora en Santiago de Chile y el territorio histórico mapuche, Wallmapu, que fue territorio autónomo de nuestro pueblo mapuche desde el Siglo XVII tras el Tratado de Paz establecido entre la Corona Española y nuestra nación, debido a un sostenido proceso de resistencia cívico-militar de nuestra gente en diversas ubicaciones geográficas al sur del actual país de Chile (Alvarado, 2016; Ancán y Calfío, 1999; Antileo, 2012). Fue autónomo hasta la segunda mitad del siglo XIX, cuando el Estado y el Ejército de Chile dieron paso a la Campaña Militar llamada “Pacificación de La Araucanía”, que dio lugar al despojo colonial, violencia y apropiación de nuestras tierras, bienes y actoría política (Ancán y Calfío, 1999; Antileo, 2012).

Nuestro territorio, Wallmapu, se encuentra ubicado desde la actual región del Biobío hacia el sur de Chile, aunque en el trabajo de campo que realicé entre los años 2017 y 2018 me focalicé en las regiones del Biobío, La Araucanía y Los Ríos. El objetivo de mi investigación fue comprender los procesos de construcción identitaria mapuche y de género de las mujeres mapuche a partir de sus procesos diaspóricos.



Comprendo a la diáspora mapuche como un proceso de desplazamiento forzado que se generó —en el caso de nuestro pueblo— por la acción estatal y militar violenta que tuvo como fin la apropiación material, la generación del despojo colonial de nuestro territorio y de nuestro lugar como actoras y actores políticos. De esta manera, el despojo colonial y el desplazamiento territorial propiciaron nuestra segregación, nuestro exilio interior y exterior (Huenchuñir, 2015), que nos relegó al lugar social de desprecio, de negación y de desgarros coloniales que implican un dolor que traspasa las corporalidades y se sostiene a nivel intergeneracional en las memorias mapuche (Alvarado, 2016; Ancán y Calfío, 1999; Antileo, 2012). Sin embargo, desde el lugar de sufrimiento surgieron múltiples estrategias para habitar las resistencias en la gran ciudad de Santiago (Antileo, 2012) y en las ciudades intermedias del Wallmapu (Bello, 2002).

En el marco de los desgarros coloniales, de los padecimientos, del despojo, nuestra gente habitó el lugar del menosprecio. Dicho lugar presenta una heterogeneidad de desgarros y de invisibilización, como lo es el caso de las mujeres mapuche, las cuales, pese a formar parte de más del 50% de personas mapuche que habita la gran ciudad de Santiago de Chile (Censo, 2017), no reciben una atención social, académica o política como se esperaría (Bello, 2002; Huenchuñir, 2015; Rain, 2020). De allí que me propuse sumarme a estas voces del reclamo y focalizar mi tesis doctoral en relación a sus experiencias respecto a la construcción identitaria mapuche y de género, en su ir y venir desde y hacia el Wallmapu, desde la ciudad de Santiago.

Ser una mujer mapuche que investiga la experiencia de otras mujeres mapuche suena a tarea sencilla, pero está lejos de ser así ya que mi posición como investigadora y profesional trabajadora

social me posiciona en el lugar del privilegio que brinda, en apariencia, la academia. Digo esto ya que la academia tiene sus propias jerarquías internas, y en ellas, nosotras las mujeres racializadas, ocupamos un lugar marginal y de cosificación, folklorización en ocasiones, o bien de sospecha continua; sospecha de nuestra presencia, de nuestros aportes, de nuestros méritos, lo que nos fuerza a dar razones continuamente —ya sea implícita o explícitamente— de por qué estamos en esos espacios académicos que son considerados exclusivos de las personas blancas, de las élites y de hombres, principalmente. Pero ahí estamos varias mujeres racializadas, interrumpiendo dichos lugares.

En esta interrupción de la academia he sido interpelada también por las propias mujeres mapuche que han formado parte de mi tesis doctoral, ya que ellas ven en mi trayectoria privilegios que muchas de ellas no tienen. Otras han sido consideradas al brindarme su apoyo con su conocimiento y con sus contactos, ya que ven en mí a una hermana. Por ello, en este capítulo, me propongo generar una propuesta ética y política. En el campo de los procesos de investigación e intervención comprendo la ética para el Trabajo Social como un marco que tiene a la vista el discurso, el contexto cultural y la acción humana que se genera en estas relaciones entre la persona que interviene o investiga y con quienes se relaciona como interlocutores en el campo profesional o investigativo, de acuerdo a los planteamientos filosóficos de Salas (2007). La relación humana es una necesaria valoración del vínculo que nos invita hacia la socialidad y comunalidad de la vida humana, lo cual se distancia del individualismo promovido por el neoliberalismo y el colonialismo. Este es el sentido político

que enmarca la búsqueda continua de justicia social, de dignidad humana (Aguayo, López y Quiroz, 2007) y de construcción de un proceso de interrupción de lo que no es justo para diversos colectivos que viven opresión, como es el caso de las mujeres mapuche en Chile.

Desde la experiencia en investigación empírica con mujeres mapuche, siendo una de ellas, viví la elaboración de la investigación, preparación y entrada al campo de estudio con bastantes temores, ya que sentí que la exigencia que tenía por pertenecer al pueblo mapuche era mayor a la que se le demanda a otras personas no mapuche. De allí que afronté de forma vigilante cada vivencia con otras mujeres, las cuales me presentaron sus descontentos en instancias anteriores de trabajos empíricos, ya sea con personas mapuche o no mapuche, destacaron el sentirse objetos de estudio, sentir que fueron utilizadas y luego olvidadas y, que dichas experiencias las vivieron en especial con hombres, incluso mapuche. Así es como emergió mi necesidad de plasmar en este trabajo mis vivencias, las de las mujeres del campo de estudio y los aprendizajes, lecciones y cambios que se fueron generando.

Mi propuesta la he desarrollado con base en dos apartados. En el primero de ellos analizo lo que implica ser construidas como objetos de investigación/intervención social en clave histórica, basándome en diferentes reflexiones realizadas por investigadoras de las primeras naciones de otras localizaciones y la continuidad de dichos procesos en la investigación actualmente, en donde las experiencias de diferentes mujeres mapuche con las que establecí contacto en el campo de investigación me interpe-lan por ocupar el lugar del extractivismo académico que busca la

apropiación de conocimiento para fines de ganancia en prestigio social individual. En el segundo apartado presento propuestas que pretenden aportar desde la experiencia investigativa hacia los procesos de descolonización metodológica con apuestas de compromiso ético intercultural y político. Finalmente presento reflexiones a la luz del proceso de reflexión de quien re-visita su experiencia de investigación, desde un punto de vista crítico.

### **SER OBJETOS DE INVESTIGACIÓN/INTERVENCIÓN SOCIAL**

Las experiencias de mujeres racializadas en el marco de procesos de investigación/intervención social cuentan con un fuerte acento afuerino, extractivista y utilitarista. Linda Tuhiwai (2017), quien analiza desde la experiencia de mujeres maori en Nueva Zelanda, nos muestra el hecho de que muchas introducciones de escritos de personas investigadoras, principalmente de hombre europeos, lo hacen desde una visión de la aventura, de la conquista, quienes desde el descubrimiento, en su “valentía”, acuden a estos inhóspitos, lejanos y “salvajes lugares” para construir un nuevo conocimiento. Dicha aproximación suele ser siempre distante del involucramiento con las personas que habitan dichos espacios, salvo cuando se requiere generar una relación de confianza, la cual se propicia en una “aparente relación social”, siendo ésta funcional y momentánea para lograr extraer el conocimiento y la experiencia que se requiere de acuerdo al propósito del estudio. Luego, simplemente esa relación pasa al olvido y al libro de las anécdotas de un viaje.

Bien podríamos imaginar que si dichos viajes fuesen emprendidos con mayor recurrencia por parte de mujeres europeas investigadoras, el resultado tal vez sería otro. Sin embargo, Linda Tuhiwai (2017) nos invita a mirar críticamente este pensamiento iluso, ya que nos indica que no debemos olvidar que las mujeres europeas tienen pactos raciales de privilegio con los hombres de sus territorios. De allí que la relación que suelen establecer con las mujeres racializadas les otorga un acercamiento mayor o más profundo en relación a sus pares hombres, pero ello no implica que sean menos extractivistas y utilitaristas en el vínculo que establecen en el campo de investigación.

Esta realidad de ser objetos de investigación/intervención social ha formado parte también de las biografías de muchas mujeres mapuche en el actual país llamado Chile. “Otra vez somos objetos de los estudios”, “¡hasta cuándo nos buscan para hacer sus libros!”, “¡no!, ya he dicho hasta el cansancio que no daré más entrevistas a nadie”, fueron algunas de las expresiones por parte de mis hermanas mapuche que escuché en mi trabajo de campo en la investigación/intervención. Y digo que investigación e intervención van de la mano, ya que se generan ambos procesos aun cuando no se definan explícitamente. Varias de ellas acompañaron estas expresiones con emociones de rabia, de cansancio, de decepción. Y es que, ya un poco más en calma y sin pretensión de que me dieran las entrevistas que requería, me explicaron que se habían sentido utilizadas por muchas personas académicas, principalmente hombres blancos, los cuales las utilizaron para acceder al conocimiento de ellas y luego sólo vieron acrecentar sus privilegios, pero nunca los de ellas. Asi-

mismo, otras también observaron estas prácticas en hombres mapuche investigadores. De allí que se observa una repetición de lógicas extractivas que no les distancia de la academia extractiva y utilitarista.

El cansancio colonial del proceso de construcción de conocimiento en el campo de la investigación/intervención social es el que ha propiciado un distanciamiento de muchas de las mujeres y colectivos que fui conociendo en el proceso de estudio. Pero también pude apreciar el daño que provoca una relación que se construye al modo de una actuación que tiene más de artificial que de humana, una relación que se construye para el olvido, para la negación. En las investigaciones, este es un asunto que declaramos en los Consentimientos Informados, principalmente cuando de forma casi espontánea describimos nuestros estudios como un proceso que no genera daño material o moral, pero en realidad vemos que sí lo genera. Lo hace cuando carece de reflexividad fuerte en el campo de estudio (García-Dauder, 2003).

## **HACIA PROPUESTAS ÉTICAS Y POLÍTICAS DESCOLONIALES DESDE EL CONOCIMIENTO MAPUCHE**

Antes de acercarme al campo de investigación, leí detenidamente algunos textos y experiencias de personas de los pueblos originarios o afrodescendientes acerca de la necesaria reflexividad crítica que se requiere en investigaciones descoloniales y antipatriarcales, aunque ello no necesariamente me libró de cometer errores. Uno de ellos fue acercarme de forma directa a algunas

mujeres mapuche, en las que —por los escritos que revisé en otros momentos— pude ver que habían apoyado muchos procesos de generación de conocimiento en el trabajo de campo hecho por diversos investigadores chilenos o extranjeros. Es allí donde debí caer en cuenta de que con mucha probabilidad, sus experiencias hayan estado marcadas por la cosificación, la decepción o el cansancio. Así fue, en varios casos; en algunos de ellos realizamos de común y acuerdo —y de forma más implícita que explícita— ese proceso de reconstruir esas confianzas en la investigación social empírica, ahora de la mano de una investigadora mapuche. En otros casos, sólo me quedó la posibilidad de excusarme por esas tantas veces en las que se generó la apropiación de conocimiento y también por ser parte de esa academia.

No obstante, si hay algo que comprometí en mi trabajo de campo fue mi conocimiento y experiencia como mujer mapuche. Intenté reconstruir de forma consciente los procesos de enseñanza que vivencí con mi abuela y mi abuelo. Esas experiencias se dieron en el marco de mi participación en los espacios ceremoniales, en hitos de la vida y en la vida cotidiana, en la huerta, en el fogón, en la relación que observé entre mi abuela, mi abuelo, la familia, las personas visitantes. Allí hubo un asunto que sobresalió en este aprendizaje. Se trata del valor del reyñma, de la familia. Así es que durante todo el proceso del trabajo de campo llevé este consejo y luego lo hice también en la escritura. Intenté relevar a las mujeres mapuche como mis hermanas, mis ñañas, personas que son parte de mi familia. No objetos.

Tras lo expuesto, diferentes han sido las propuestas que me surgieron para dar pie a los aprendizajes obtenidos en la relación

social que establecí en el trabajo de campo. La primera de ellas es la de la dignidad como marco de relación humana básica. Es de la que nos ha venido a hablar Fernet-Betancour (2009) cuando nos invita a pensar que frente a nosotras y nosotros está esa persona que merece ser respetada por el solo hecho de ser una persona. Primer gran paso en las relaciones interculturales. Al respecto, cuando deja de estar esa consideración de la dignidad de la persona podemos afectar su orgullo cultural y someter a la persona a un proceso de invisibilización y deslegitimación (Elías, 1997; Levinas, 2001).

Algunos de los interrogantes planteados en este encuentro genuino y humano en el trabajo de campo surgieron al preguntarme(nos) continuamente “¿quién soy?”, que es una pregunta que en muchos momentos se volvió complicada de responder dada la interferencia colonial de la cuestión que está presente también, tal como indica Fernet-Betancour (2009), en la pregunta “¿quién dicen ustedes que soy yo?”. No es sencillo recurrir a los viejos/actuales mensajes de deslegitimación colonial y patriarcal del “¿quién soy?”, “¿quién eres?”, ya que en muchas ocasiones tuve que luchar con los monstruos coloniales —lo sigo haciendo— al preguntarme si mi presencia en el campo de estudio era o no legítima: legítima para los hombres blancos investigadores, para las mujeres blancas investigadoras, para mis hermanas mapuche. ¿Seré legítima investigadora para ellas?, ¿lo habré sido? Digo que sí para muchas de ellas, quienes en esta relación de hermandad llevaron tranquilidad a mis fantasmas coloniales con frases de resistencia y de apoyo mutuo tales como: “si usted no fuera una mujer mapuche, no le daría la entrevista.



Pero es una de nosotras, por eso se la daré” o “tenemos que apoyarnos entre nosotras”.

En ese camino de (re)conocernos, la pregunta del “¿quién soy yo?” fue complejizándose por el “¿chumgñelu mapuche ngen?”, “¿chumgñelu wenteche pigñen?”, “¿chumgñelu pewenche pigñen?”; “¿qué mapuche es usted?”, “¿de las tierras de las planicies?”, “¿de la zona cordillerana?” Se trató entonces de preguntas que como mujeres mapuche nos invitaron a recordar a nuestros linajes familiares, los trayectos recorridos en el territorio mapuche y en la gran ciudad de Santiago de Chile, la fūta warria. De esta manera, nos invitamos a reconocer nuestros anclajes territoriales y sociofamiliares de esas historias particulares, lo que nos definió de una forma particular para mirarnos las unas a las otras en lo que, en mapudungun —lengua mapuche— se denomina el Az de una persona: lo que la hace única.

El encuentro en la dignidad nos lleva también a reconocer que para que se genere el proceso de respeto y valoración de la persona, de los colectivos y pueblos, se requiere de emociones. Las emociones han estado soterradas en la idea de que afectan de forma negativa la “objetividad” en los procesos de investigación. Por ello, desde una apuesta descolonial y despatriarcalizadora, precisamos reconocer que las emociones están siempre presentes y son centrales para generar una relación social en el campo de investigación. De allí que preferí tomar distancia de los paradigmas científicas y positivistas (García y Ruíz, 2021; García-Dauder, 2003) para dejar fluir las emociones y permitir el encuentro con las memorias, los territorios y las historias.

Otro aspecto al que otorgué un lugar especial en el trabajo de campo fue el ritmo en el espacio-tiempo de la relación (Fornet-Betancour, 2009), lo cual suele formar relaciones en tensión en los procesos de investigación/intervención social ya que lo que suele intentar imponerse es el ritmo y tiempo occidental, el que poco considera el contexto de los encuentros. De esta manera resulta otra forma de colonizar las relaciones y de hacerlas aún más utilitaristas, ya que se busca el conocimiento en tiempo veloz y descarnado. Así es que me permití disfrutar el tiempo de los rituales de encuentros humanos, de encuentros sin prisas, de encuentros que nos conectaron con la naturaleza que estuvo presente en las zonas rurales del territorio histórico mapuche, Wallmapu. Al respecto, no puedo pretender que sea éste un asunto que siempre podamos respetar, ya que en muchas ocasiones las investigaciones que se financian con recursos externos colocan límites en los tiempos y ello determina el ritmo del proceso de estancia en el trabajo de campo.

Por otro lado pudimos plasmar la reciprocidad —en mapudungun el reyñmagnen— en ese encuentro del ser familiar en el que se ritualiza el intercambio de objetos que son muestra de cariño. Nos permitimos con mis ñañas hacer el intercambio, ya sea de documentos, de propuestas, de joyas, de creaciones de ellas, de yewün, obsequios que se entregan al llegar a la casa para compartir con la persona que recibe, lo cual puede componerse de hierba-mate, azúcar, pan, dulces u otros alimentos, tal como se hace cuando se genera una visita social, una visita de encuentro en un lof, espacio territorial común donde habitan familias procedentes de diferentes generaciones.

## REFLEXIONES FINALES

Nuestro pueblo mapuche y muchos otros pueblos preexistentes en Chile u otras localizaciones en América Latina y el Caribe tienen en común una larga historia colonial marcada por los desgarros, por la violencia y la apropiación afuerina de tierras, territorios, corporalidades y memorias. Ello está presente y se actualiza en los diferentes encuentros con las institucionalidades occidentales, las cuales rememoran relaciones extractivas forjadas por el utilitarismo que luego son olvido, son negación, invisibilización.

Las biografías y memorias emotivas de muchas mujeres mapuche están colmadas de memorias heridas, dentro de una historia de despojo colonial que resulta ser común para todas nosotras, independiente del lugar social que ocupemos en la actualidad, por lo que es el lugar común para tener presente las memorias del despojo colonial, político, de nuestro pueblo mapuche. En ese proceso de pérdida de un territorio autónomo, de pérdida de nuestras tierras, de dignidad que ha sido menospreciada una y otra vez por la sociedad chilena, por el Estado, es donde nos encontramos nosotras, las mujeres mapuche, viviendo también presiones patriarcales, violencia e invisibilización, dentro y fuera de nuestro pueblo.

No obstante, en el proceso de violencia —dentro, fuera y a pesar de ella— hemos buscado crear formas de resistir. Las mujeres mapuche lo han hecho en muchos momentos de la historia. También lo hacen cotidianamente, cuando nos dejan clara su memoria histórica y su consciencia acerca de lo que nos ha hecho la academia extractivista, colonial, patriarcal y clasista. Por

ello, en este proceso investigativo presentado, sus interpelaciones han formado parte de un proceso de aprendizaje, de toma de consciencia acerca del daño que provoca un estudio cuando no se consideran asuntos básicos de respeto a la dignidad de las personas y de los pueblos.

En este proceso de investigación, los aprendizajes me han desafiado a presentar algunas propuestas éticas y políticas para aproximarme(nos) a generar estrategias situadas territorialmente y bajo la necesidad de formar parte de los procesos de reparación de largas historias de dolor. De allí que destaco el encuentro humano como una medida prioritaria para construir una relación social en el espacio de investigación/intervención social en la que podamos reconocer a las otras personas. Necesitamos generar procesos reflexivos para encontrarnos a nosotras mismas, reconocer en nuestras memorias e historias lo que nos conecte con ese proceso particular de construcción de conocimiento, que nos permita arribar sin miedos a transformarnos.

Desde y para el trabajo social, el encuentro que releva la dignidad y el orgullo cultural nos invita a ser partícipes de procesos de reconstrucción de las memorias del despojo. Pero también, nos invita a la construcción de posibilidades de crear nuevas historias, experiencias y escrituras que favorezcan el desarrollo del orgullo cultural, de la dignidad y la relación intersubjetiva que se encuentra colmada de emociones, de discrepancias y de humanidad. De eso se trata la creación de propuestas éticas y políticas en investigaciones descoloniales, antipatriarcales y anticlasistas.

Estas propuestas no las he logrado concluir en esta experiencia presentada. Las interpelaciones que viví como investigadora

en el propio campo de estudio por parte de las mujeres me llevó a cuestionarme mi lugar de privilegio en la academia, mi lugar de poder en las relaciones sociales establecidas y que, aunque quisiera, no he podido liberarme de todo aquello pero sí desarrollar una consciencia reflexiva fuerte al respecto. Por ello, lo que he intentado es un acto de humildad para reconocer mis propias limitaciones y tratar a las personas de forma respetuosa, digna, asumiendo los límites en la generación de confianzas en la idea de construir nuevas maneras de establecer relaciones humanas en un horizonte continuo de aprendizaje.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguayo, C., López, T. y Quiroz, T. (2007). *Ética y trabajo social en las voces de sus actores: un estudio desde la práctica profesional*. Chile: Colegio de Asistentes Sociales de Chile.
- Alvarado, C. (2016). Silencios coloniales, silencios micropolíticos: Memorias de violencias y dignidades mapuche en Santiago de Chile. *Aletheia*, 6 (12), pp. 1-17. Recuperado de: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.7286/pr.7286.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7286/pr.7286.pdf)
- Ancán, J., y Calfío, M. (1999). El retorno al país mapuche. *Lincon*, 5, pp. 43-59. Recuperado de: <https://www.folkloretradiciones.com.ar/literatura/Retorno%20al%20pais%20mapuche.pdf>
- Antileo, E. (2012). *Nuevas formas de colonialismo: diáspora Mapuche y el discurso de la multiculturalidad*. (Tesis de Magíster). Facultad

de Filosofía y Humanidades: Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad de Chile. Santiago. Chile. Recuperado de: <http://www.repositorio.uchile.cl/handle/2250/112920>

Bello, Á. (2002). Migración, identidad y comunidad mapuche en Chile: Entre utopismos y realidades. *Asuntos Indígenas*, 3 (4), pp. 40-47. Recuperado de: <https://bit.ly/34wRHnM>

Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL], Censo (2017). Base de Datos de población. Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía [CELADE]. División de Población de la Comisión Económica para América latina y el Caribe [CEPAL] 2019. Datos procesados con Redatam WebServer. Recuperado de: [https://redatam-ine.ine.cl/redbin/RpWebEngine.exe/Portal?BASE=CENSO\\_2017&lang=esp](https://redatam-ine.ine.cl/redbin/RpWebEngine.exe/Portal?BASE=CENSO_2017&lang=esp)

Elías, N. (1997). *El Proceso de la Civilización: Investigaciones Sociogenéticas y Psicogenéticas*. México: Fondo de la Cultura Económica.

Fornet-Betancour, R. (2009). *Tareas y Propuestas de la filosofía Intercultural*. Barcelona: Concordia.

García Dauder, D. y Ruiz Trejo, M. (2021). Un viaje por las emociones en procesos de investigación feminista. *Empiria. Revista De metodología De Ciencias Sociales*, (50), pp. 21-41. Recuperado de: <https://doi.org/10.5944/empiria.50.2021.30370>

García-Dauder, S. (2003). Fertilizaciones cruzadas entre la psicología social de la ciencia y los estudios feministas de la ciencia. *Revista Athenea Digital*, 4, pp. 109-150. Recuperado de: <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v1n4.89>

- Huenchuñir, S. (2015). Exilio interior, ser mapuche en Santiago. In A. Boitano, y A. Ramm (Eds.), *Rupturas e identidades: Cuestionando la nación y la academia desde la etnia y el género* (pp. 45-65). Santiago de Chile: RIL.
- Levinas, E. (2001). *Entre nosotros; ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos.
- Rain, A. (2020). Resistencias diaspóricas e interseccionalidad: Mujeres mapuche profesionales en la ciudad de Santiago y el Wallmapu. *Psicoperspectivas*, 19 (3), pp. 76-86. Recuperado de: <https://www.psicoperspectivas.cl/index.php/psicoperspectivas/article/view/2042>
- Salas, R. (2007). Buscando antecedentes acerca del concepto de ética vinculado al trabajo social y sus desafíos en la época contemporánea. En C. Aguayo, T., López y T., Quiroz (Eds.), *Ética y trabajo social en las voces de sus actores: un estudio desde la práctica profesional* (pp. 24-47). Chile: Colegio de Asistentes Sociales de Chile.
- Tuhiwai, L. (2017 [1999]). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Traducido por Kathryn Lehman. Santiago de Chile: LOM Ediciones.