

Diversidades y decolonialidad del saber en las Ciencias Sociales y el Trabajo Social

Esperanza Gómez H., Marisol Patiño S., Esterla Barreto C.,
Francisco González P., Jessenia Rivera O., John Mario Muñoz L.,
Nora Muñoz F., Edith Morales M., Sara Yaneth Fernández M.,
Hernando Muñoz S., Gerardo Vásquez A., Jaime Nieto L., Jorge Suárez G.,
Vladimir Betancur A., Orlando Atehortúa, Martín Román C.



Pulso & Letra
Editores

Diversidades y decolonialidad del saber
en las Ciencias Sociales y el Trabajo Social

Diversidades y decolonialidad del saber en las Ciencias Sociales y el Trabajo Social

Esperanza Gómez H., Marisol Patiño S., Esterla Barreto C., Francisco
González P., Jessenia Rivera O., John Mario Muñoz L., Nora Muñoz
F., Edith Morales M., Sara Yaneth Fernández M., Hernando Muñoz S.,
Gerardo Vásquez A., Jaime Nieto L., Jorge Suárez G., Vladimir Betancur
A., Orlando Atehortúa y Martín Román C.

Universidad de Antioquia
Grupo de Investigación Cultura, Política y Desarrollo Social
Centro de Estudios Latinoamericanos y del Caribe

Comité científico
Luis Ramírez Vidal
Walter Bustamante Tejada

Con apoyo de:
Departamento de Trabajo Social
Vicerrectoría de Docencia
Vicerrectoría de Investigaciones



Pulso & Letra
Editores

2014

Diversidades y decolonialidad del saber en las Ciencias Sociales y el Trabajo Social / Gómez H. Esperanza y otros. -- Medellín : Pulso & Letra Editores, 2014.

252 páginas ; 24 cm.

ISBN 978-958-58091-9-2

1. Trabajo Social 2. Filosofía de las Ciencias Sociales 3. Sociología

I. Gómez H., Esperanza II. Patiño S., Marisol III. Barreto C., Esterla

IV. González P., Francisco V. Rivera O., Jessenia VI. Muñoz L., John Mario

VII. Muñoz F., Nora VIII. Morales M., Edith IX. Fernández M., Sara Yaneth

X. Muñoz S., Hernando XI. Vásquez A., Gerardo XII. Nieto L., Jaime

XIII. Suárez G., Jorge XIV. Betancur A., Vladimir XV. Atehortúa, Orlando

XVI. Román C., Martín

361.3 cd 21 ed.

A1461701

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

ISBN:978-958-58091-9-2

© Universidad de Antioquia

© Pulso & Letra Editores

Autores

Esperanza Gómez H.

Sara Yaneth Fernández M.

Marisol Patiño S.

Hernando Muñoz S.

Esterla Barreto C.

Gerardo Vásquez A.

Francisco González P.

Jaime Nieto L.

Jessenia Rivera O.

Jorge Suárez G.

John Mario Muñoz L.

Vladimir Betancur A.

Nora Muñoz F.

Orlando Atehortúa

Edith Morales M.

Martín Román C.

Director Editorial: Carlos León Gaviria Ríos

Editores: Carlos Gaviria R. y Mariela Orozco S.

Diseño y diagramación: Zulima Sierra Orozco

Primera edición: Pulso & Letra Editores, septiembre de 2014

pulsoyletraeditores@gmail.com

Facebook: pulsoyletraeditores

Distribución y ventas: Distribución gratuita. Prohibida su venta

Impreso y hecho en Colombia por L. Vieco S.A.S.

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

El contenido de la obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia.

Concebido con calor,
armonía,
transformación de la vida,
regeneración
iluminación del pensamiento agotado y persistente.
Con calor,
andando con claridad,
como una pintura que se deja seducir por la luz,
luz y oscuridad que cura, luz y oscuridad que sana.
Es quizá, lo más hermoso de este momento
Ser feliz
Feliz siempre conmigo.

Esterla, Marisol, Esperanza, Gerardo, Jessenia, Francisco, Vladimir y Mabel

Contenidos

Diversidades y saberes. Nuevos escenarios en las Ciencias Sociales y el Trabajo Social en perspectiva decolonial. A manera de presentación	11
--	----

I. CIENCIAS SOCIALES Y SABERES

La originalidad de América Latina o cómo dejar de mirar desde “la proa de las Carabelas” <i>Jorge Eduardo Suárez Gómez</i>	19
Ciencias Sociales en América Latina: entre el eurocentrismo y el pensamiento crítico <i>Jaime Rafael Nieto López</i>	29
Ciencias Sociales en clave decolonial <i>Gerardo Vázquez Arenas</i>	45

II. DIVERSIDADES Y SABERES

Ciudadanía Emergentes y Diversas: los otros rostros de las ciudadanía en América Latina <i>John Mario Muñoz Lopera</i>	63
La construcción de las subjetividades masculinas. Aportes para el Trabajo Social <i>Nora Eugenia Muñoz Franco</i>	83
Enfoque diferencial, interseccionalidad y género: actual reto para la formación del Trabajo Social <i>Sara Yaneth Fernández Moreno</i>	97
Raza y derechos humanos: una reflexión impostergable para el Trabajo Social <i>María Edith Morales Mosquera</i>	111
Mitos y prejuicios sobre las personas LGTB <i>Hernando Muñoz Sánchez</i>	127

Identidades y des-identidades campesinas <i>Martín Humberto Román Cárdenas</i>	137
Transformación de la vida campesina <i>Orlando Atehortúa</i>	143

III. COLONIALIDAD, DIVERSIDAD Y SABERES

La política desde el territorio. Minga, liberación de la madre tierra y las ciencias sociales decoloniales <i>Vladimir Betancur Arias</i>	151
Diversidades, saberes y Trabajo Social en perspectiva intercultural y decolonial <i>Esperanza Gómez-Hernández</i>	165
Colonialidad y política social en el Estado de Bienestar <i>Esterla Barreto Cortez</i>	191
La Decolonialidad, el Buen Vivir y el respeto a la diversidad en la construcción de conocimiento, formación e investigación en Trabajo Social <i>Marisol Patiño Sánchez</i>	205
La institucionalidad de los Derechos Humanos desde la perspectiva decolonial: implicaciones para el Trabajo Social <i>Jessenia Rivera Ortega</i>	221
La “Deserción Escolar”: una manifestación de la Colonialidad en el modelo de educación pública secundaria de Puerto Rico <i>Francisco Javier González Parés</i>	235

Diversidades y saberes

Nuevos escenarios en las Ciencias Sociales y el Trabajo Social en perspectiva decolonial

A manera de presentación

Preguntarse por el aporte de las diversidades humanas en el saber de las Ciencias Sociales y el Trabajo Social constituye un gran desafío, justamente porque implica tres vías: la primera al interior de lo diverso, en tanto precisa indagar cómo ha sido su relación con el conocimiento científico y qué saberes aportarían a la academia. La segunda hacia las disciplinas y profesiones de las Ciencias Sociales, puesto que demanda el reconocimiento de sus versiones sobre lo diverso. Y la tercera, en tanto remite a la exploración de caminos para el diálogo que lleva a repensar lo diverso como campo de conocimiento decolonial.

En la perspectiva anterior, la realización del Seminario Internacional *Diversidades y Decolonialidad en el Saber de las Ciencias Sociales y el Trabajo Social*, realizado en el Paraninfo de la Universidad de Antioquia, entre el 27 y 29 de noviembre de 2013 en Medellín, Colombia, tuvo un antecedente motivacional importante, el *X Encuentro de Políticas Sociales, Trabajo Social y Diversidades* efectuado en abril de 2013 en Costa Rica. Fue motivacional porque cuando se terminó, entre sus participantes se generó un sentimiento de necesidad para seguir profundizando, lo cual nunca siempre se logra, aunque se realicen muchos encuentros. Quizás eso fue lo interesante, porque varias colegas de Trabajo Social de Puerto Rico, Costa Rica y Colombia, nos dimos a la tarea de vislumbrar la posibilidad de encontrarnos para reflexionar acerca del saber que encarna lo diverso y su relación con la academia centrada en lo científico.

Al respecto, el siglo XXI en América Latina y el Caribe, en términos de saber-ciencia y disciplina, marca un resquebrajamiento epistemológico importante para las Ciencias Sociales en tanto, se sacude de una aparente comodidad que hasta cierto punto representaba el nutrirse de los grandes relatos procedentes de la parte occidental de Europa y de los Estados Unidos para la comprensión y explicación de lo social en nuestro continente. No tanto porque no hubiese otros pensadores

latinoamericanos con versiones distintas acerca de lo social, sino porque la instalación de las Ciencias Sociales y profesiones afines en las universidades latinoamericanas ha sido desde el siglo XX, huella histórica de procesos de colonización en el campo intelectual, que perviven a través de las ciencias y los científicos sociales.

La existencia de condiciones dependencistas y la incuestionable condición de pueblos subdesarrollados, analfabetas y atrasados, sirvieron para favorecer múltiples estudios foráneos e internos sobre América Latina y el Caribe, en los cuales, la voz autorizada para definir los objetos de estudio, la caracterización de las poblaciones, los problemas y las soluciones, fue la de una cierta élite intelectual, cuyo colonialismo interno apoyado por la clase económica y política ha permitido, la permanencia en la colonialidad de seres, saberes y vidas, construidas desde la inferiorización y la subalternidad como el fiel relato de lo no-civilizado y cuasi moderno.

En las últimas décadas, se han producido rupturas a las explicaciones unicasales sobre lo que acontecía en América Latina y el Caribe. En un marco global de capitalismo avanzado, las voces silenciadas de mujeres y hombres, colectivos y comunidades, han emergido en medio de la sospecha por lo diverso, para manifestar en sus discursos y prácticas, la necesidad de incorporar otras comprensiones de lo social, acerca de ser sujeto, construir sociedad y vivir en comunidad. Más que tratarse de búsquedas insaciables por la identidad latinoamericana, étnica, sexual, generacional, genérica, especial, territorial y nacional, son luchas destinadas a visibilizar otras subjetividades, otras corporalidades y otros saberes acerca del mundo y sus sentidos de vida. Estos, son los que ameritan desacomodar a las Ciencias Sociales y al Trabajo Social en el plano de las certezas que le han acompañado en su historia institucionalizada. Tal remesón se justifica porque urge la necesidad de una academia atenta a transformar la educación universitaria y, con ella, los ideales y utopías sociales.

La perspectiva decolonial que orientó el seminario es el resultado de una identificación que desde hace ya un buen tiempo se viene teniendo con esta corriente de crítica social latinoamericana, surgida en la década de los años noventa por intelectuales y activistas sociales de diferentes partes de la región como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Edgardo Lander, Fernando Coronil, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado, Agustín Lao-Montes, Santiago Castro-

Gómez, Oscar Guardiola-Rivera, Silvia Rivera Cusicanqui, Silvia Marcos, y Catherine Walsh, entre muchos, quienes habían transitado por la filosofía de la liberación, la educación popular, la teoría de la dependencia, los estudios subalternos, los estudios culturales, el feminismo, el postestructuralismo y el poscolonialismo.

Se destaca en los análisis de los estudios decoloniales su perspectiva histórica en tanto no solo se ubica a las formaciones sociales desde la colonización española hasta la republicana como una conquista económica y religiosa sino que, además, indaga por la colonización en todos los ámbitos de la vida y la lógica modernizante instalada con el capitalismo, la ciencia y el Estado como expresiones soterradas de una ética religiosa que a la larga se tradujo en una lógica cultural de herencias coloniales, que perviven en nuestras subjetividades y en nuestro posicionamiento frente al mundo las cuales son, en gran parte, reproducidas como condiciones de negación de nuestro ser, nuestro saber y nos mantienen en nuestra clasificación social en la geopolítica mundial del poder en inferioridad permanente y naturalizada.

La decolonialidad, por lo tanto, implica reconocer estos legados de las diferentes colonialidades pero, además, nos insta a reconocer que muchas veces nuestros ideales emancipatorios están también colonizados por la búsqueda de una sociedad supuestamente desarrollada y de sujetos felices. Se propone entonces, la construcción de nuestro propio proyecto emancipatorio como pueblos latinoamericanos y caribeños con nuestras racionalidades de vida en disposición al diálogo crítico intercultural con otras racionalidades del mundo, ante un sistema capitalista y una ciencia moderna que ha demostrado su agotamiento como propuesta humanizante en general.

El seminario realizado fue un escenario de encuentro para conocer, aprender y debatir acerca de las diversidades sociales, sus discursos, expresiones y rutas de conocimiento y acción, con sus aportes para las Ciencias Sociales y el Trabajo Social, en la perspectiva de construir rutas de largo aliento, en diálogo con la crítica social decolonial en América Latina y el Caribe. Los ámbitos de reflexión giraron alrededor de preguntas relacionadas con ¿qué significa asumir las diversidades sociales como escenarios que aportan saber?, ¿cuáles son los marcos restrictivos en la academia para aprender de las diversidades sociales? Y ¿qué sería decolonizar el saber de las Ciencias Sociales y el Trabajo Social desde o más allá de las fronteras de la diversidad?

En tal sentido, este libro cuestiona las Ciencias Sociales ancladas en relatos euro y nortecéntricos, pregunta por la construcción de la idea sobre América Latina y el Caribe y, acto seguido, se revisan las bases que han cimentado la crítica social desde la academia, porque se pone en evidencia el nexo entre modernidad, colonialismo y ciencia social, luego de muchos lustros de predominio de la modernidad como el triunfo de la razón y con ella, el logro de la libertad ilimitada de los individuos. La decolonialidad permite entrever la imposición de una sola racionalidad en el mundo y con ello la invisibilización y aniquilamiento de otros seres y sus saberes.

Esos seres acorralados durante muchos siglos de supuesta luz, mientras la hegemonía se expandía a nivel mundial, genera mixturas, que no son necesariamente hibridaciones porque las relaciones de poder asimétrico no lo han permitido. Se expresan especialmente como subjetividades emergentes, cuya diversidad es vivible en las cotidianidades del ser mujer o ser hombre. Las rupturas provienen de la contravención con el patriarcalismo y sus concepciones de lo masculino, de lo femenino, de la estética indicada, y del blanqueamiento al que han sido sometidos las comunidades ancestrales, para acercarlas a una supuesta condición de ciudadanía que es desafiada por la estrechez del Estado-nación.

No quiere decir que los conocimientos de las Ciencias Sociales y el Trabajo Social deban ser desestimados, reemplazados en su totalidad o ignorados. Más bien, lo que se propone al replantear el racionalismo dualista, la falacia de los meta relatos universales, la estrechez y parcialidad en las comprensiones de las realidades sociales y del Estado, lo fantasioso de acaparar el todo social, las limitaciones de los derechos, la paradoja de la inclusión-exclusión, entre otros tópicos del saber; es avizorar la posibilidad de que surjan rutas de encuentro con otros saberes no científicos si se quiere, pero también, es una invitación a construir pensamiento propio, contextualizado, historizado en el enraizamiento de los pueblos de América Latina y el Caribe con sus propias interpretaciones y configuraciones de lo social, para que se haga visible la matriz colonial en lo económico, lo político, lo social, lo cultural, en lo ontológico y epistemológico y, se puedan establecer diálogos y controversias con estos otros saberes institucionalizados en la academia occidentalizada en la perspectiva de nutrirnos con esas historias no contadas que ancestralmente forjaron el Abya Yala.

Quedan muchas preguntas acerca de nuestra originalidad, de la ética de la ayuda con la cual hemos establecido nuestro relacionamiento geopolítico y geocultural, de las historias que no se han contado, sobre la misión civilizadora de la educación y principalmente, sobre la nefasta costumbre que tiene la academia occidental de banalizar asuntos existenciales tan profundamente ancestrales como el Sumak Kawsay y, volverlo escenario de mercantilización libresca desde los mismos saqueadores de riqueza que aún continúan impunemente robándose hasta los sueños de emancipación de América Latina y el Caribe. Continúa así nuestro mayor desafío, superar el colonialismo interno y el malinchismo.

Nuestra mayor gratitud a las colegas de Puerto Rico, Costa Rica y Colombia, al estudiantado de distintas universidades, a los jóvenes investigadores, a las mujeres y hombres cuyo liderazgo social fue compartido con humildad en este encuentro de saberes que ahora con esta publicación, esperamos continúe en diálogo por décadas y siglos de decolonización en nuestros saberes y por la vida de muchos seres que padecen el capitalismo, el patriarcalismo, la modernidad y su matriz colonial.

Finalmente, es bueno plantear la necesidad de no afanarnos por las soluciones o respuestas ya que un poco de incertidumbre nos cae bien.

Esperanza Gómez-Hernández¹

Abril de 2014

¹ Trabajadora Social. Profesora e investigadora adscrita al Departamento de Trabajo Social de la Universidad de Antioquia, Grupo de Investigación “Cultura, Política y Desarrollo Social”.

Capítulo I
Ciencias Sociales y saberes

La originalidad de América Latina o cómo dejar de mirar desde “la proa de las Carabelas”

Jorge Eduardo Suárez Gómez²

Resumen

A partir de la pregunta de Arturo Uslar Pietri de si existe la América Latina, se entabla diálogo con otros autores latinoamericanos cuyas visiones permiten dar respuesta a esta pregunta, a más de veinte años de ser formulada en el marco de las celebraciones del V Centenario. Siguiendo esta línea de argumentación emerge un paradigma no eurocéntrico para abordar el conocimiento de Nuestra América.

Palabras clave: originalidad, identidad, América Latina

Introducción

El escritor venezolano Arturo Uslar Pietri se preguntaba en 1992 si América Latina existía. Escribió “Una reflexión en dos tiempos” para contestar. En su ensayo afirmaba que en el intento por responder ese interrogante, se condensaba su obra entera de escritor y buena parte de su vida pública. Para él, esta pregunta no era sólo una obsesión personal. Para “nosotros” —decía parafraseando a Hamlet— esa es “la Cuestión”. “Nosotros” —a diferencia de otros proyectos civilizatorios— “estamos constantemente revisando ese piso sobre el que estamos y poniéndolo en duda y descubriéndolo” (Uslar 1992: p. 16).

Estamos condenados a respondernos ese interrogante —en la óptica del venezolano— porque somos una originalidad histórica. Si la América Latina “no fuera sino una prolongación de España no habría interrogación. Si la América Latina fuera simplemente la continuación de las civilizaciones indígenas (o africanas) tampoco lo habría.” (Uslar 1992:

² Investigador del Grupo de Investigación Cultura, Política y Desarrollo Social de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia. jesuarez01@hotmail.com

p. 17). Aunque constituida por esas tradiciones, no se agota en ellas, las desborda. Esas son partes que no explican el todo, por eso la angustiada interrogación, para explicar esa nueva totalidad. Bolívar lo afirmó en el Discurso de Angostura: “<<No somos europeos, no somos indios>> [...] <<Constituimos una especie de género humano aparte>>” (Uslar 1992: p. 19).

Esa originalidad histórica ha sido casi siempre incomprendida. Según Martí, ese desconocimiento fue la tragedia de “Nuestra América” después de la independencia: “La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia” (Martí, 2005: p. 32).

El mestizaje entre vencedores y vencidos

La pregunta constante por la consistencia de esta “Raza cósmica” como la llamó Vasconcelos (1925), constituye la primera prueba de una originalidad constituida por la aleación violenta de tres culturas. La primera de ellas es la representada por los castellanos del siglo XVI, particulares representantes de la civilización occidental. El español que comienza a llegar a América “viene con la visión de que simplemente ha encontrado un espacio que llenar y que va a reproducir lo que dejó. Va a crear una España [...]. Y sin embargo lo que les salió fue otra cosa [...] Lo que salió fue el hecho americano, que era un hecho profundamente distinto (Uslar 1992, 20). En algún momento de la colonia los europeos en América tuvieron que admitir “que la España americana nunca se convertiría en prolongación de la España europea”, que se había acabado “su ciclo de reproducción en América” (Ríos Gordillo, 2011: p. 34). De la misma forma fue cambiando el autóctono americano, como señala Ríos siguiendo a Echeverría:

Ante la destrucción del mundo indígena, los herederos y sobrevivientes de ese mundo en Agonía, imposible de reconstruir, iniciaron el proyecto de mestizaje [...] ante la imposibilidad de recrear los caracteres originales de su identidad, pero con el objetivo de cultivar los fragmentos de su identidad. Por eso tuvieron que asumir los códigos de una civilización pul.

La estrategia de apartheid que instauró la colonia sobre los naturales por medio de la constitución de una “República de Indios” fue desecha

por la fusión de los naturales vencidos con los colonizadores vencedores que no podían “reproducirse a partir de sus propias fuerzas, en una temporalidad y espacialidad distintas de las de su matriz originaria” (Ríos Gordillo, 2011: p.34)

No se está hablando de una versión higiénica del “encuentro de mundos” como la que se propagó en 1992 con las celebraciones colonizadas del V Centenario, o de la visión edulcorada de algunos estados latinoamericanos que bajo el rótulo de mestizaje encubrían las fracturas étnicas que constituían sus sociedades. Desde la perspectiva que se viene argumentando el mestizaje se aparece “en su forma más fuerte y característica: el código identitario europeo devora al código americano, pero el código americano obliga al europeo a transformarse en la medida en que desde adentro, desde la reconstrucción del mismo en el uso cotidiano, reivindica su propia singularidad.” (Echeverría, 2011, pág. 35). Es en este contexto que Uslar afirma que “tanto el español como el indígena se marcaron, se influyeron, se desnaturalizaron, se modificaron mutuamente de un modo profundo” (1992, 21).

La tercera raíz de esta amalgama social fueron los esclavizados de África. El código identitario europeo también se superpuso al africano, pero éste también desde adentro, reivindicó su propia singularidad: asimiló, sobrevivió y redimensionó su derrota para resistir en la cotidianidad. Puede decirse entonces que el español, el indígena y el africano “se marcaron, se influyeron, se desnaturalizaron, se modificaron mutuamente de un modo profundo”.

Este mestizaje del que hicieron parte los derrotados en resistencia, permitió que zonas como Cartagena tuvieran desde el siglo XVII, una población de artesanos mulatos y negros libres y en la segunda mitad del siglo XVIII, “una comunidad de ellos con un cierto grado de educación y reconocimiento” (Múnera, 2008: p.27) Esta población sería clave posteriormente en el proceso de independencia en la medida que tenía sus propios líderes e intereses lo que le permitió hacer alianzas con las élites criollas para desarrollar su movilización.

Otra de las formas en que la diáspora africana recreó su cultura en la derrota, se materializa en “la pedagogía mágica que el hispanoamericano recibió durante más de tres siglos”, transmitido por parte de las esclavas negras que servían de nodrizas a los niños entre cero y cinco años de edad en las clases altas sobre todo”, lo que sería clave posteriormente en el proceso de independencia (Uslar 1992: p. 21). Simón Bolívar y la

Negra Hipólita son un claro ejemplo de las influencias de esta pedagogía mágica. El Emilio latinoamericano tuvo una madre africana en su formación.

El espacio americano

El factor espacial es otro punto importante para entender la originalidad de la América Latina de acuerdo con Uslar. Esta dimensión para el español no tenía ninguna importancia en la medida en que su territorio:

Era una naturaleza domesticada, reducida, de pequeña escala, con la cual mantenía una relación de dominio, pero cuando llega a América es la naturaleza la que lo domina, es él el que está a la defensiva, es él el que se encuentra frente a ríos gigantescos, a animales desconocidos, a selvas impenetrables, a montañas como no había visto jamás, a un régimen de lluvias diluviales que tampoco había conocido (Uslar, 1992: p. 24).

De acuerdo con William Ospina, Europa (2009) es un continente mucho más homogéneo, no sólo por estar todo extendido en el mapa en línea horizontal al norte del Trópico de Cáncer y según él, por esa latitud que comparte con Canadá y con los Estados Unidos y que los unifica en un mismo régimen de climas, sino porque no hay en su territorio los grandes contrastes geográficos que abundan en el nuestro. No concebimos en Europa una selva verdadera, una cordillera tan vertiginosa como los Andes, unas praderas como los llanos colombo-venezolanos o como la Pampa argentina, y apenas sí podemos decir que el Mar Mediterráneo configura como el Mar Caribe un micro mundo.

Esa diferencia espacial contribuyó al proceso de desnaturalización y modificación del ser europeo del Conquistador. Lope de Aguirre en su búsqueda de El Dorado (y la consecuente abjuración de su lealtad al Rey de España) y Gonzalo Pizarro esperando encontrar “El País de la Canela” (“descubriendo” el río Amazonas), constituyen personajes y momentos representativos de este proceso que a la postre desembocó en el Mestizaje violento.

Puede decirse con Uslar que los españoles y los africanos sufrieron ante el cambio espacial uno de los más grandes procesos de “extrañamiento, de enajenación, que un ser humano haya experimentado nunca, que era el desplazamiento súbito, total y completo del medio humano y el escenario físico en el cual se habían movido. Eso tuvo que tener unas

reacciones profundas en su actitud frente al mundo, en su actitud frente a la vida (Uslar, 1992: p.25) Este proceso de adaptación geográfica los transformó al punto de que en España se crearon algunos términos para designar a los europeos que llegaban de las colonias. Eso denota el proceso de diferenciación en el que estuvieron inmersos.

Al “extrañamiento” producido el cambio espacial habría que adicionarle lo que Uslar llama un “rezago temporal” producido en la cultura occidental transplantada. Eso lo vislumbra en la literatura que se produjo en los siglos XVI y XVII en la España que auscultaba el Renacimiento. Nada de eso llega a América afirma el venezolano. América Latina “regresa al romancero y a la poesía narrativa que pertenece a la edad media española.[...] América regresa al auto-sacramental y no a la comedia, y la novela no entra a América, entra la descripción” (1992: p. 25).

Ese “rezago” temporal también lo vislumbra el autor en el plano de lo político y en el arte. El caudillismo rural que dominó el panorama político latinoamericano durante buena parte de los siglos XIX y XX, fue un fenómeno que se había presentado en Europa hacia el siglo XII y el siglo XIII. El muralismo que se desarrolló a principios de siglo XX en América —Rivera, Siqueiros, Orozco— significó la resurrección de un “arte muerto en Europa”. Todo esto pertenece a un “tiempo hispanoamericano”.

Concluye entonces Uslar que la originalidad de América Latina es la existencia de un espacio, un tiempo y un escenario humano distinto. Esto es el mestizaje biológico pero sobre todo cultural que “dio resultados inmediatos increíbles”. La arquitectura y la literatura presentan grandes ejemplos. El Inca Garcilazo, Rubén Darío y la Generación del Boom construyen productos culturales en los que se funden los procesos históricos que constituyen a la América Profunda como diría Bonfil Batalla, en los que está escrito el “código americano” de los vencidos que se recrea en el de los vencedores. De los del Boom dice Uslar que son “los productos de un delirante mestizaje cultural. [...] Y por eso son grandes escritores y por el mundo entero los miran con curiosidad, porque no se parecen a los franceses ni a los ingleses, ni a lo que están haciendo los escritores de otros medios culturales” (1992: p.30).

En este sentido puede verse a García Márquez como el arqueólogo de ese “código americano”, como el intérprete del producto del mestizaje violento. Su mérito es cumplir con el imperativo martiano de vuelta a

lo propio con exquisitez literaria. El “General en su Laberinto” Ensayo de RGG y J.M. puede pensarse como una transcripción de esa memoria de los vencidos que fueron vencedores por unos instantes, a partir de la mirada de aquel en quien se condensaron con más vértigo y completud, todos los caracteres de Nuestra América: Simón Bolívar.

América Latina y la creación de las utopías

El mestizaje no produjo sólo efectos en el nuevo mundo. La presencia americana “cambió el panorama del hombre en Occidente totalmente, lo alteró de raíz y podríamos decir, sin ninguna exageración, que cambió la historia del mundo. (Uslar, 1992: p. 30). La papa y los metales preciosos de América permitieron la Revolución Industrial y las Guerras Napoleónicas en la medida en que acabaron con las hambrunas europeas y jalonaron el crecimiento demográfico. De esta matriz surgió también el pensamiento revolucionario europeo cuyo antecedente remoto está en la carta que Colón le envió a los reyes haciendo el detalle de sus hallazgos. De su descripción de la forma de vida de los pueblos que encuentra, surge la idea de felicidad humana en sociedad, pero en la tierra, no en el cielo. Es decir, nace el mito del Buen Salvaje, mito americano del cual “nace todo el pensamiento revolucionario europeo porque, de inmediato, de esa actitud crítica que parte la Utopía de Moro [...] van a retomar los pensadores racionalistas del siglo XVIII una idea de la injusticia de la sociedad europea, del estado natural del hombre que es una idea de bondad y, en nombre de eso van a programar la revolución” (Uslar, 1992: p. 32).

Antes de eso no existía las que Carl Schmitt llamó la idea de la maldad innata del poder que caracteriza a las sociedades modernas y que abre el campo para desear transitar “del gobierno de los hombres a la administración de las cosas” como proclamaba el marxismo decimonónico. Complementaria a esa visión del poder está la idea de utopía, es decir, la posibilidad de cambiar el “valle de lágrimas” por el paraíso en la tierra. Este proceso que nació en América sigue sacudiendo al mundo. La forma en que transformamos a occidente, nos hace parte de él, pero como vencidos. Por eso dice Uslar que:

La civilización occidental es nuestro lecho, la civilización occidental es nuestro hecho, la civilización occidental es nuestro ser. [Pero] dentro de la civilización occidental representamos una provincia, configuramos una familia con una nota, una calidad y una condición

diferente a las demás familias. [...] Somos la única gente de la civilización occidental que está en el Tercer Mundo (Uslar, 1992: p.34)

Esa tercermundización nos confinó en el marco de la bipolaridad de la Guerra Fría, a un lugar periférico en el escenario mundial. Pero los cambios producidos a principios de los noventa hacían que Uslar vaticinara una valorización de nuestra originalidad como fórmula para la solución a nuestros problemas. Ponía el siguiente reto que no es sino el llamado que hiciera Martí un siglo atrás: “Esta vuelta hacia lo propio, hacia lo inmediato, hacia lo permanente, va a requerir un gran esfuerzo de desmitificación y desidiologización de la conciencia latinoamericana (Uslar, 1992: p.37). La intelectualidad tenía, de acuerdo con el venezolano, una especial responsabilidad en esta tarea. Hoy 20 años después puede afirmarse con optimismo que el camino de “vuelta hacia lo propio” avanza.

Conclusión

América Latina viene adquiriendo importancia en el escenario internacional desde hace un par de décadas. La región avanza cada vez más en superar la tercermundización a la que había sido confinada. Lejos parecen los tiempos en los que las dictaduras y la inestabilidad política copaban buena parte del espectro político latinoamericano. Atrás quedaron las crisis financieras que destruyeron sin piedad las fuerzas productivas nacionales a finales del siglo XX. La cultura latinoamericana va saliendo con fuerza del lugar de enunciación de folklore en que la había posicionado la “alta” cultura eurocéntrica. La subalternización de las poblaciones no blancas va retrocediendo ante la emergencia de la etnicidad. Los obstáculos al proceso de integración económica y política de la región son cada vez más débiles.

Los intelectuales como lo afirmaba Uslar, son centrales en esta vuelta a lo propio. También lo recalca Martí cuando hacía énfasis en la construcción de una mirada propia en la universidad americana, que diera cuenta de los contornos del elemento humano que constituía Nuestra América. Debido a las inercias del colonialismo, los latinoamericanos – afirma William Ospina (2009):

Nos hemos acostumbrado a ver aparecer nuestro continente en el horizonte de la historia desde la proa de las carabelas españolas. [...] Valdría la pena mirar la historia, incluso la historia del descubrimiento,

no desde el ápice de las naves inventoras de regiones [...] sino desde las playas de América, desde la pluralidad de sus culturas nativas y desde la exuberancia de su naturaleza, desde las cronologías de esa otra historia que es también la nuestra y que Hegel³ no podría entender (p.51).

El interés creciente que se percibe desde hace un par de décadas en algunos sectores de la intelectualidad latinoamericana por las poblaciones subalternizadas desde la Colonia, indica que cada vez se piensa menos desde la “proa de las carabelas” y más desde “las playas de América”. Hay que seguirnos preguntando y respondiendo quiénes somos, para entender los contornos de ese “género humano” que construyó su propia modernidad y que ya nadie puede sacar de un lugar de primer orden en el movimiento histórico universal.

³ El eurocentrismo hegeliano se puede sustentar en textos como “La Razón en la Historia” que contiene argumentos bastante polémicos. Como lo explica Sánchez Durá, para Hegel, el hecho que “los pueblos amerindios hayan prácticamente desaparecido se debe a la inferioridad de su fuerza física, incluso de estatura, y también de cultura [...] Por eso las organizaciones eclesíásticas los trataron, en cuanto partícipes del ‘estado natural de incultura y barbarie’, en consecuencia: imponiéndose a ellos con autoridad espiritual e imponiéndoles trabajos para despertar y satisfacer sus necesidades. [...] ‘Los negros’ –así indistintamente los llama- dada su identificación inmediata con la naturaleza, se hallan en un estado en el que “su conciencia no ha alcanzado la contemplación de una objetividad sólida, como por ejemplo Dios, la ley, a la cual pueda adherir la voluntad del hombre, y por la cual pueda llegar a la intuición de su propia esencia”. [...]La esclavitud no debe existir...pero el “debe” expresa algo subjetivo, y es como tal, no histórico. Lo que falta todavía al “debe”, es la sustancialidad ética de un Estado.... No se puede pretender de manera absoluta que el hombre, por el sólo hecho de que sea un hombre, sea considerado como esencialmente libre” (Sánchez Durá, 2007: p.81).

Bibliografía

- Echeverría, B. (2011). *Discurso Crítico y Modernidad. Ensayos escogidos*. Bogotá: Desde Abajo.
- Martí, J. (2005). *Nuestra América*. Caracas: Ayacucho.
- Múnera, A. (2008). *El Fracaso de la Nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Bogotá: Planeta.
- Ospina, W. (2009). *Mestizaje e interculturalismo. Diálogos con William Ospina*. Santa Cruz: OPN-UAGRM.
- Ríos Gordillo, C. A. (2011). *Un momento intelectual. Bolívar Echeverría (1941-2010)*. En B. Echeverría, *Discurso Crítico y Modernidad* (pp.7-44). Bogotá: Desde Abajo.
- Sánchez Durán, N. (2007). ¿Etnocentrismo inevitable? *Thémata. Revista de filosofía*.
- Uslar Pietri, A. (1992). *¿Existe la América Latina? Una reflexión en dos tiempos*. En A. Uslar, H. Malave, R. Escobar, & D. Maza, *Perfiles de América Latina: Ocho visiones venezolanas* (pp. 14-39). Caracas: Monte Ávila.
- Vasconcelos, José, *La raza cósmica*, Espasa Calpe, México D.F. 1948, p. 47-51.

Ciencias Sociales en América Latina: entre el eurocentrismo y el pensamiento crítico.

Jaime Rafael Nieto López⁴

Resumen

Me propongo en este texto presentar una reflexión general sobre los desafíos y posibilidades de las ciencias sociales en América Latina en los marcos del Seminario Diversidades Sociales y Decolonialidad de los Saberes en Ciencias sociales.

Palabras claves: Ciencias Sociales, eurocentrismo, pensamiento crítico

Introducción

Es una temática profundamente latinoamericana, que nos confronta y nos reta. Por un lado, porque la experiencia latinoamericana contemporánea está pasando por un ciclo novedoso, no sólo en términos políticos, asociados por lo general a la implantación democrática de gobiernos de izquierda o progresistas en muchos países de la región, sino también, y lo destaco especialmente para el objeto de reflexión al que nos convoca este seminario, por la irrupción en el escenario social y cultural latinoamericano de una gran variedad y multiplicidad de subjetividades y de actores sociales, muchos de ellos históricamente invisibilizados tanto por el poder históricamente hegemónico como por la ciencia social oficial en América Latina. Actores diversos, múltiples y singulares al mismo tiempo, con capacidad para recrear su tradición histórica de resistencia, producir poder y también nuevos saberes. Una y otra dimensión vienen de la mano. Por lo general, en la base de ese nuevo ciclo político latinoamericano se encuentra este nuevo ciclo de irrupciones sociales, con su potencia para pensar de nuevo sus realidades

⁴ Doctor en Pensamiento Político, Democracia y Ciudadanía. Profesor Titular de la Universidad de Antioquia. nietolo@hotmail.com

y pensarse de nuevo ellos mismos, lo que en otros términos significa, capacidad para producir saberes y epistemologías decoloniales o del sur contrahegemónicos.

Por otro lado, porque estamos en presencia de un nuevo ciclo intelectual y cultural en las ciencias sociales latinoamericanas, marcado por la crisis de las teorías de la modernización y sus expresiones más contemporáneas en el pensamiento y la filosofía neoliberal, que han condenado históricamente a América Latina a reproducir como ciencia oficial las versiones eurocéntricas de la historia con su falsa universalidad y a prescribir para las sociedades latinoamericanas la experiencia histórica de Europa y EEUU de Norteamérica como la única posible para que se ganen el status de civilizadas y modernas. Se trata así mismo de una crisis del metarelato neoliberal en su aspiración a naturalizar el mercado y las sociedades de mercado como destino histórico de América Latina. En contrapartida a esa crisis y como correlato de la misma, nos encontramos en América Latina frente a las potencialidades y posibilidades de una gran diversidad de saberes y de conocimientos críticos, no eurocéntricos, muchos de ellos enunciados y fundamentados por fuera de la matriz cognitiva y cultural de occidente. Una verdadera resistencia epistemológica tan telúrica, robusta y múltiple como las resistencias que hoy por hoy irrigan el vasto escenario social, cultural y territorial de nuestra América. Una resistencia epistémica que intenta releer con otros ojos la trayectoria cultural e histórica latinoamericana y sus estructuras de poder y de saber.

Como indiqué arriba, no pretendo efectuar sino una reflexión general acerca de las ciencias sociales latinoamericanas de cara a este nuevo y rico contexto intelectual y epistémico que se abre para América Latina. Contexto que se encuentra surcado por corrientes viejas y nuevas del pensamiento social latinoamericano, las cuales vienen desarrollando y consolidándose en esta perspectiva crítica de manera creativa y prodigiosa, actualizando viejos debates y propiciando novedosas reflexiones en las ciencias sociales, como, por ejemplo, el pensamiento decolonial, la teoría de la dependencia, el marxismo crítico latinoamericano, la investigación acción participativa, la filosofía de la liberación, la epistemología del sur y muchas más que se expresan por fuera del ámbito de la investigación universitaria. En estas corrientes se encuentran buena parte de los debates y reflexiones que presentaré enseguida, y quien quiera profundizar en ellos no tiene otra alternativa que escrudiñar en sus obras, autores y colectivos.

Institucionalización de las Ciencias Sociales

Para empezar, vuelvo de nuevo al título de la convocatoria del seminario: Diversidades Sociales y Decolonialidad en el saber de las Ciencias Sociales y el Trabajo Social. Metodológicamente empiezo por la parte última del enunciado, que opera como objeto: ciencias sociales. De esta manera podremos encontrar más tarde el sentido de su interpelación actual por los sujetos activos del enunciado mismo: diversidad y decolonialidad. Como es sabido, las ciencias sociales son una creación de la cultura occidental, pero no son una creación espontánea ni casual. Su estatuto de ciencia corresponde a eso que M. Foucault llamó la necesidad de disciplinarización de los saberes por el poder, un fenómeno de más amplio espectro orientado a la disciplinarización de la totalidad de la vida social en la sociedad moderna capitalista. Se constituyeron pues en un saber del poder⁵.

Históricamente las ciencias sociales se institucionalizan en Europa en el último cuarto del siglo XIX, entre 1870 y 1900. Es a partir de este período propiamente dicho cuando asistimos a una decisiva disciplinarización de las ciencias sociales. Estas surgen digámoslo así asociadas no solo a un discurso, que es el discurso propio de la modernidad, un discurso cargado de promesas, entre ellas la promesa más importante, la promesa de progreso, de desarrollo etc., sino también a un discurso al mismo tiempo asociado a los mecanismos de regulación y de control por parte de ese nuevo sistema económico-social que se consolida definitivamente en Europa y en EEUU de Norteamérica a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX que es el modo de producción capitalista. Por eso bien dice Boaventura de Sousa Santos en muchos de sus textos más recientes: el paradigma de las ciencias sociales realmente es un paradigma bifurcado desde sus orígenes, es un paradigma dicotómico, si se quiere ambiguo, porque es un paradigma que al tiempo que activa, al tiempo que fundamenta la libertad, la autonomía, la emancipación, también es un paradigma de captura, es un paradigma de regulación, es un paradigma de disciplinamiento.

Estas dos tendencias en tensión en las ciencias sociales van a marcar estos primeros inicios de institucionalización de las ciencias sociales en

⁵ Sobre el proceso histórico de la disciplinarización de los saberes y su significado respecto del poder, consúltese: M. Foucault, "La batalla de las naciones". En: M. Foucault, *Genealogía del racismo*. La Piqueta. Madrid, 1992.

Europa, pero finalmente, y esta es una de las tesis centrales del mismo Boaventura de Sousa y de Immanuel Wallerstein, el eje, el paradigma que terminó imponiéndose y que terminó impregnando las ciencias sociales y humanas, particularmente a las ciencias sociales específicamente europeas fue el paradigma de la regulación. La preponderancia de este paradigma está asociado obviamente con el nuevo ciclo histórico social y político que vive la sociedad moderna europea y mundial, que es el ciclo de estabilización del régimen capitalista de producción, un ciclo en donde lo que está clamando, no digamos el mundo pero si la clase dominante del mundo, lo que está clamando es instituir un orden, pero no un orden coyuntural, sino instituir un orden en lo estructural, en el largo plazo, algo así como garantizar un ciclo largo de conducción histórica de la sociedad, un ciclo largo y además un ciclo estable, definitivamente hegemónico; en otros términos, ya no un paradigma correspondiente con el ciclo revolucionario de la burguesía liberal asociado a la revolución inglesa, a la revolución de independencia de los EEUU de Norteamérica y a la revolución francesa, no un ciclo emancipatorio sino un ciclo conservador, un ciclo ordenador, un ciclo regulador, un ciclo disciplinador⁶.

A este cometido histórico político y a esta necesidad histórico político, digámoslo así, corresponde el surgimiento y consolidación misma de las ciencias sociales. De hecho, éstas surgen en Europa asociadas al proyecto histórico de dominación y de orden del capitalismo a nivel mundial, por eso la modernidad realmente existente, no la modernidad como discurso filosófico cultural sino la modernidad realmente existente, es una modernidad que se funcionaliza, se instrumentaliza en relación con la reproducción del capital y de las relaciones capitalistas a gran escala. Por eso, para repetirlo nuevamente con Michael Foucault en uno de sus textos, es la era de las disciplinas, pero es la era de las disciplinas no solo en términos del poder, no es sólo la era de la anatomo-política orientada a controlar y disciplinar el cuerpo, no es sólo la era del panóptico, es también la era de la disciplinarización del saber. Por eso surgen los tres grandes saberes institucionalizados de las ciencias sociales en aquel periodo digámoslo así ya no tanto de florecimiento como de estabilización de la sociedad burguesa capitalista: la economía, la ciencia política y la sociología, las tres grandes ciencias sociales.

⁶ Sobre esta transfiguración de la filosofía social en sociología, consúltense entre otros: Herbert Marcuse, *Razón y Revolución*.

Estas tres grandes ciencias, tienen obviamente como referente los tres ámbitos fundamentales de institucionalización del orden burgués, del orden capitalista. Uno, la economía, que tiene entre sus precursores a los fisiócratas y más tarde a Adam Smith y toda la economía política inglesa. El discurso de la economía como disciplina, se orienta fundamentalmente a instituir las formas de producción y de distribución de la riqueza en los marcos del ejercicio del mercado, de la libertad de mercado: mercado de fuerza de trabajo, mercado de capitales, mercados de tecnologías, mercado de bienes, o sea, la mercantilización de la sociedad, erigida sobre el principio filosófico político del individualismo metodológico, según el cual la sociedad está instituida a partir de la suma de individuos como átomos y cada átomo es autoreferido, sociedad de mercado en la que además su fin último no es la sociedad como tal, como bien colectivo, sino el individuo mismo, el sentido último de la sociedad es posibilitar la realización individual o sea la realización de cada uno de esos átomos cuya realización plena sólo se puede encontrar en el mercado.

Por esto el mercado y el individualismo se convierten prácticamente en el objeto de estudio fundamental de la economía, pero un estudio no aséptico, es decir, no un estudio como quien se mete a un laboratorio con las manos limpias a hacer una exploración descontaminada, sino de un estudio interesado, un estudio interesado porque está impregnado además de concepciones ideológicas y políticas, orientadas propiamente a legitimar ese orden. El aporte crítico que debemos a Marx como ya lo sabemos consistió en mostrar, en *El Capital*, que lleva por subtítulo *Crítica de la Economía Política*, que las sociedades son siempre sociedades históricas, que las sociedades y sus mecanismos de reproducción no son válidas universalmente, ni sus criterios de funcionamiento valen para todas las épocas, por otro lado, que la economía política no es la ciencia de la economía, sino que en sentido estricto es la ciencia de la economía liberal burguesa y que por consiguiente cada saber, cada producción científica, ha de ubicarse histórica y culturalmente en su época, su tiempo y su espacio; una perspectiva crítica muy temprana, formulada más de ciento cuarenta años antes que la retomaran teóricos críticos contemporáneos, como, por ejemplo, los teóricos del pensamiento decolonial.

Dos, la sociología, cuyo objeto de estudio es justamente el de las sociabilidades, la integración, la cohesión. El problema del orden se convierte en su *lei motiv*, pero ya no sólo desde el mercado como lo

concebía la economía, sino desde la dinámica de la sociedad civil como indicaría Wallerstein. Esta segunda disciplina, se enfoca al estudio de cómo la sociedad se hace moderna, pasando de la comunidad a la sociedad propiamente dicha, convirtiendo sus resultados y premisas en prescripciones universales; para la sociología, la modernización propia del capitalismo de la modernidad consiste en ese tránsito del mundo tradicional comunitario impregnado de afecto, de lo mítico, de lo religioso, hacía una sociedad basada en el individualismo, en otro tipo de solidaridad donde cuenta más la realización del individuo, donde cuentan más las metas individuales, los éxitos, en la que las pautas de integración no son pautas preestablecidas sino que son pautas digámoslo así adquiridas, en la interrelación con los otros. Por último, la tercera disciplina que surge en este periodo, además de la economía y la sociología, es la ciencia política, su precursor sin duda está en Nicolás Maquiavelo a comienzos del siglo XVI, pero es aquí en este periodo donde finalmente la burguesía se pregunta por el problema del ejercicio del poder y como garantizar desde el poder, por un lado, las libertades individuales, y por otro lado, la legitimación del orden colectivo, del orden social colectivo, esto es, cómo garantizar que los ciudadanos presumiblemente se sientan libres pero sin que perciban al mismo tiempo que sean controlados y regulados a través de mecanismos de participación política, de ejercicios del sufragio, entre otros. De este modo, el Estado que es el referente principal de la ciencia política decimonónica se convierte en su objeto de estudio, particularmente las instituciones estatales y el derecho. El Estado-nación moderno europeo se convierte en arquetipo de comunidad política universal.

Llegados a este punto, interesa subrayar que estas tres disciplinas de las ciencias sociales, que surgen asociadas a la estabilización del orden liberal burgués, son ciencias nomotéticas, el modelo de ciencias sociales que se hace hegemónico a finales del siglo XIX; que lo que se disciplinariza son ciencias que copian el modelo de la física newtoniana propio de las ciencias físico naturales, es decir, ciencias sociales que piensan el mundo como un orden armónico gobernado por leyes mecánicas universales. En cuanto ciencia positiva la labor de la ciencia es simple y llanamente descubrir o develar cuáles son esas leyes universales que hacen posible la armonía en la naturaleza, que la naturaleza no se viva como un caos, como una situación de entropía como hoy lo reivindican por ejemplo algunos teóricos de la física cuántica en algunos campos, sino que la naturaleza sea vista y aprehendida como un orden armonioso, gobernado por leyes inmutables, eternas, universales, casi un poco como lo pensaba

la teología en el medioevo, solo que esta vez es la razón la que descubre esas leyes y no dios quien las gobierna. Pero el modelo de la ciencia positiva que sirve de impronta a las ciencias sociales como ciencias nomotéticas, era el mismo, un modelo de inmutabilidad de la naturaleza que está gobernada por leyes, leyes universales abstractas, validas aquí en Medellín o en San Pelayo o en la China, en toda parte. Estas son las ciencias sociales que surgen durante este período, esto es, repito, ciencias nomotéticas inspiradas en ese modelo, con carácter de universalidad.

Ciencia hegemónica y crítica social

Dado que el modelo de ciencia hegemónica es el del positivismo científico procedente de las ciencias físico-naturales, las ciencias sociales que se consideran igualmente como ciencias, que se plantean el dilema acerca de cómo descubrir la verdad según como lo vienen haciendo las ciencias físico naturales, el modelo de búsqueda de la verdad es instituido de acuerdo con el paradigma de las ciencias físico naturales. Ahora bien, vale la pena que nos preguntemos por qué resulta pertinente traer a colación este punto del modelo de las ciencias, de las ciencias nomotéticas tal como fue pensado, tal como fue inaugurado por las ciencias físico naturales. Recordemos que ya estamos en el siglo XIX, hemos pasado por la ilustración, hemos pasado por el desarrollo espectacular de la física, de la química durante los siglos XVII y XVIII. Por consiguiente, vale la pena traer a colación dicho modelo porque recordémoslo, siguiendo a Wallerstein, el cometido de las ciencias sociales es encontrar la verdad como ejercicio racional aplicado al conocimiento de la realidad social. En otros términos, ese va a ser el modelo de conocimiento de las ciencias sociales. Nuestro objeto de estudio, lo decimos pomposamente, es dar cuenta de esa realidad, entonces estas ciencias surgen con la pretensión de ser ellas las únicas autorizadas, las únicas legitimadas para dar cuenta de ello, por eso su discurso es un discurso no sólo universalista y abstracto, es un discurso eurocéntrico porque lo que se postulaba como verdad del capitalismo europeo y luego norteamericano era extrapolado para todo el mundo, es decir, un discurso racional construido a través de la ciencia que correspondía a la provincia de Europa o a la localidad europea, con toda y la importancia histórica y cultural de Europa, era llevada a la categoría de universalidad.

Por eso me parece bien lo que está implícito en la convocatoria del seminario: Diversidades Sociales, Saberes y Ciencias Sociales, porque

está sugiriendo cuál es la crítica que hoy por hoy podemos hacer a ese modelo de ciencias sociales que ha hegemonizado en occidente y en el mundo desde el siglo XIX hasta hoy, cuál es la posibilidad de construir, cuál es la posibilidad de que emerjan saberes que históricamente han sido negados e invisibilizados por la hegemonía de ese modelo de ciencias sociales asociados al capitalismo hegemónico. La importancia de tener en cuenta este recorrido, esta trayectoria histórica, radica, por un lado, en que hace posible reconocer tanto el agotamiento del proyecto de la modernidad conforme como lo ha señalado ampliamente el discurso posmoderno y el discurso marxista crítico, como también reconocer el agotamiento de ese saber construido por el discurso de la modernidad y que está condensado en el discurso de las ciencias sociales hegemónicas en sus diferentes modalidades.

Sin embargo, el modelo de las Ciencias Sociales hoy diagnosticado como un modelo agotado fue un modelo que como decíamos se erigió con pretensión de universalidad y estuvo asociado no a los procesos emancipatorios sino a los procesos de regulación, y una dimensión de esa regulación es el que tiene que ver con la colonización y colonialidad del poder, aspecto sobre el cual versa uno de los aportes más importantes del discurso crítico latinoamericano en sus diferentes versiones, marxismo crítico, teoría de la dependencia, pensamiento decolonial y epistemología del sur. Se trata de un discurso crítico que va a subrayar la importancia de una relectura de la inserción de América Latina a la realidad del capitalismo mundial y al proyecto de la modernidad. Un discurso crítico que destaca el carácter colonizador del capitalismo moderno, cuya producción y reproducción no puede efectuarse sin desplegar una lógica colonizadora dirigida a explotar recursos, fuerzas de trabajo e instituir poderes; pero, así mismo, a subrayar que detrás de esa lógica colonizadora existió y existe también una lógica colonial o de colonialidad, orientada a instituir saberes hegemónicos, coloniales, bajo la presunción de saberes modernos y civilizatorios. Imponer culturas orientadas también a instituir simbólicamente la realidad colonial de América Latina. La crítica no es sólo interna a la matriz epistemológica positivista en la que se inspiran y moldean las ciencias sociales, aspecto sobre lo cual han insistido las diferentes versiones del pensamiento crítico europeo. Se trata de una crítica, si se quiere externa, relacionada con su pretensión de universalidad, que niega las especificidades de realidades diferentes a su lugar histórico cultural determinado, invisibilizando o negando la existencia o la posibilidad de otros saberes.

Por consiguiente, lo que ha habido en América desde su descubrimiento por los europeos es una institución simbólica de la realidad latinoamericana desde el discurso europeo. América es una invención de Europa, fue descubierta sin saberlo por Cristóbal Colon pero después de su muerte fue inventada a partir de los geógrafos de aquel periodo, principalmente a partir de los descubrimientos cartográficos de Américo Vespucio. América es una invención de Europa, creada, construida, relatada, narrada, desde el discurso europeo. Como sabemos, América ya existía antes de que fuera inventada por los europeos, la América que conocemos desde 1492 es la América repito inventada por los europeos, no la América realmente existente, porque esa América inventada por los europeos supuso esa premisa colonial que con mucha fuerza ha subrayado Enrique Dussel, supuso precisamente la negación del Otro, la invisibilización del Otro, ese Otro que es el indígena y después ese Otro que es implantado por la fuerza en los procesos de explotación minera y agrícola que es la población afro, la población negra arrancada de África ardiente. Y ese Otro es el que no ha sido reconocido en el relato y en el metarelato que inventó Europa respecto de América, sino como bárbaro, como salvaje o máquina de explotación.

Lo mismo podríamos decir de América Latina, una invención europea. Ahora podemos decir con más tranquilidad que el ideal nuestro es América Latina en el sentido de Nuestra América de Martí, pero en sus orígenes también América Latina fue una invención europea, una invención de los franceses para disputar la hegemonía con los ingleses y con lo que todavía quedaba de España y Portugal en América. Más tarde, América Latina es reapropiada por una clase, por una elite que es la elite de los criollos, que va a protagonizar las batallas de independencia; pero esa América Latina reapropiada por los criollos es una América Latina excluyente, que reproduce la misma matriz colonial europea, porque el modelo de Estado y de sociedad que se proponen los criollos y que se proponen referenciar respecto de América Latina es una América Latina que excluye duramente a los indígenas, a los negros y en parte también a los mestizos, o sea, es un proyecto de exclusión política, social, económica, pero también de exclusión simbólica, de exclusión cultural. Hoy los mestizos reivindican a América Latina a plenitud, pero la pregunta que nos deberíamos formular es si esa América Latina que hoy estamos reformulando a plenitud realmente se corresponde con la deuda histórica con ese Otro históricamente invisibilizado y negado.

Es todo esto lo que esta fraguado digámoslo así en el discurso de las ciencias sociales desde que surgieron en el siglo XIX, la negación de otros saberes, de otras epistemes. Y aquí conviene devolvemos a la crítica interna del discurso colonial de las ciencias sociales hegemónicas europeas. Las ciencias sociales no agotaron realmente toda la potencia de saberes y de percepciones que también estaban presentes en Europa, porque aquí creo que podría radicar una de las críticas fundamentales que hace Boaventura de Sousa y Antonio Negri al pensamiento decolonial, dado que tendemos muchas veces a creer que Europa epistémicamente es o ha sido homogénea, lo cual es un error. En Europa esa hegemonía del modelo de las ciencias de regulación, de control, se impuso pero no se impuso sin resistencia. En Europa también surgió un discurso de las resistencias asociado al protagonismo de sectores subalternos que se opusieron de manera persistente al dominio de la burguesía liberal y del capitalismo. Por consiguiente, no imaginemos una Europa homogénea epistemológicamente hablando sino una Europa que está en tensión también en términos de la construcción de saberes, en términos de la construcción de las propias ciencias sociales. Es bueno recordar, que desde que surgen las ciencias sociales, surge también una teoría crítica, ese es un punto que no podemos olvidar, cuyos precursores modernos están sin duda en los socialistas utópicos, en Saint Simón, en Fourier, en Casbet, en los anarquistas, por ejemplo, pero muy claramente en el pensamiento de Carlos Marx. Desde allí surge una teoría crítica como teoría de resistencia al discurso hegemónico de las ciencias sociales y que es inmanente también al discurso de la modernidad, porque el discurso de la modernidad no es solamente la modernidad realmente existente, el desarrollo de las fuerzas productivas materiales sobre la explotación y alienación del trabajo y dominio de la naturaleza, modernidad también es promesas de autonomía, de libertad, de fraternidad, de desarrollo, de cualificación, de perfectibilidad del ser humano como lo plantea Immanuel Kant y Juan Jacobo Rousseau, perfectibilidad del ser humano, ser mejores seres humanos, esa es una promesa y sobre esa promesa cabalga la teoría crítica, cabalgan los proyectos de resistencia en Europa y también en América Latina.

Para ser novedosos en la crítica no es necesario formular una falsa disyuntiva entre la teoría crítica europea y las posibilidades de crítica desde América Latina, sino más bien hallar los puntos de encuentro, las posibilidades de traducción, como diría Boaventura de Sousa Santos, sin dejar de advertir críticamente lo que también haya de eurocentrismo en esa crítica teórica o de claudicación frente al capital. En este punto,

la perspectiva teórica que ofrece Boaventura de Sousa Santos desborda la crítica del pensamiento decolonial, está proponiendo no puntos de divergencia sino de convergencia entre estos dos tipos de crítica: las que se erigen en el centro mismo del capital metropolitano, desde el marxismo, el anarquismo, el feminismo y muchas otras corrientes críticas de pensamiento que están mostrando que efectivamente esas ciencias nomotéticas que hoy por hoy muestran un grado extremo de agotamiento no monopolizan los saberes, que por fuera de ella habitan saberes distintos, alternativos, críticos y de resistencia, incluso en el corazón mismo de la dominación del capital y también en América Latina.

En América Latina, la trayectoria del pensamiento social latinoamericano después del epistemicidio, si se puede decir así (porque no fue solo etnocidio lo que perpetraron los colonizadores ibéricos y europeos, además es dudoso que se pueda hablar de un “después del epistemicidio”), porque fue la negación de esos saberes vernáculos, ancestrales que le daban sentido y proyección a unas comunidades y que todavía perviven afortunadamente a través del tiempo; a partir de ese epistemicidio digamos cabalga toda una trayectoria eurocéntrica en el pensamiento latinoamericano, que ha marcado hegemonícamente las ciencias sociales latinoamericanas. Nuestro pensamiento históricamente ha sido un pensamiento orientado a la imitación, a la simulación, a la copia, a la inautenticidad, como dirían Quijano y antes que él Salazar Bondy. Cada vez más, bien lo decía José Martí en Nuestra América, nuestros intelectuales quieren parecer y pensar como los europeos, cada vez más ser moderno es pensar según el dispositivo disciplinar científico de las ciencias sociales modernas europeas, eso ha sido característico del pensamiento social latinoamericano, esa tendencia a la copia, a la imitación o también a la simulación. Como dicen bien muchos otros intelectuales latinoamericanos, siempre nos hemos esforzado por simular, simular que no somos bárbaros, simular que no somos incivilizados, simular nuestras torpezas de pensamiento, nuestras formas aparentemente innatas de concebir la realidad, simular que nuestras formas de pensar no están cargadas de sentimientos, que es uno de los rasgos importantes de nuestra cultura y forma de pensar en América Latina; el sentimiento, ese complemento esencial de nuestro ser y pensar tan audazmente rescatado alternativamente por Fals Borda al decir de nuestro ser latinoamericano y de nuestras ciencias sociales críticas como sentipensantes, pensamos también con el sentimiento, no tenemos una razón aséptica colocada pues en un plano de asepsia y neutralidad como pretensión de universalidad.

Nuestro pensamiento social, nuestra ciencia social está arraigada en toda una trayectoria, en toda una tradición, en toda una dinámica que compromete al ser en toda su plenitud, no solo en su razón, en su pensamiento, sino también en sus emociones, en sus sentimientos, en sus afectos. Pero en América Latina, la élite intelectual nuestra ha sido una élite alienada, alienada en su forma de pensar y de concebir la realidad, eso realmente ha sido deplorable, ha sido una suerte de peso muerto en la reflexión intelectual crítica que nos merecemos los latinoamericanos, pero igual que en Europa, así como aquí, se disciplinizaron nuestras ciencias sociales, se disciplinizaron sesenta años después que en Europa. En los años treinta del siglo XX empezaron a surgir, no digo las primeras universidades porque las universidades vienen desde la época colonial, las ciencias sociales como tales, se empiezan a disciplinizar en la década de los años veinte y treinta en América Latina, obviamente hegemonizadas por el positivismo, el positivismo inglés y francés primero, y el positivismo norteamericano más tarde. Asistimos también a una disciplinización y a una suerte de hegemonía de ese pensamiento nomotético o positivista, cuantificador, racionalista, cientificista, abstracto que marca una distancia entre sujeto-objeto y una distancia entre el conocimiento y la realidad considerada simplemente como objetos de conocimiento.

Pero al lado de esa disciplinización, como en Europa, también hay una trayectoria de pensamiento crítico que se traduce luego en corrientes dentro de las ciencias sociales latinoamericanas. En una charla anterior, mencionaba el nombre de Bartolomé de las Casas, y lo traigo a cuento ahora porque él puede ser considerado, digámoslo así con algunas reservas, realmente como el precursor del pensamiento crítico latinoamericano, porque contra la tradición del derecho y del pensamiento filosófico teológico de la universidad de Salamanca que era la que orientaba las decisiones de la monarquía en aquel periodo del imperio español, Bartolomé de las Casas se atrevió a decir algo así como: señores, esto no es pura naturaleza, aquí en América no hay solo naturaleza, hay seres humanos, está el Otro, está el indio. Ciertamente esa simiente de pensamiento crítico pudo llevar a Bartolomé de las Casas a una radicalización de esa percepción del Otro en el sentido de reconocer al Otro como lo Otro y no como haría Habermas hoy, por ejemplo, que reconoce al Otro siempre y cuando el Otro reconozca el orden constitucional y legal vigente para ser reconocido en tanto Otro; lo mismo, palabras más palabras menos, planteaba Bartolomé de las Casas: reconocer al Otro, pero no al Otro como radicalmente Alterego,

diferente, sino como el Otro susceptible y requerido de ser incluido en nuestra propia cultura católica, ibérica de aquél periodo. Sin embargo, para aquél momento histórico tan decisivo, lo de Bartolomé de las Casas fue valiente y crucial, fue fundamental, abrió un sismo en el pensamiento colonizador.

Se podría decir, que en Bartolomé de las Casas está la simiente de este pensamiento crítico que se va a desarrollar intermitentemente hasta el siglo XIX con el mismo Simón Bolívar, con José Martí, del quiebre entre el siglo XIX y el siglo XX, toda la tradición de comienzos del siglo XX, lo que es el pensamiento de José Enrique Rodó, el pensamiento del Ateneo con Antonio Caso, Alfonso Reyes y Pedro Enrique Ureña, entre muchos otros pensadores latinoamericanos desde la literatura. Un Vasconcelos, quien fuera ministro de educación en los años treinta, que planteaba la idea de la raza latinoamericana como una raza cósmica y en esa raza cósmica la simiente del futuro del mundo, porque en América Latina convergían diferentes expresiones culturales, justamente en contra de esa concepción hegemónica y excluyente racial de las elites. En esta zaga de comienzos del siglo XX destacan pensadores como José Carlos Mariátegui el peruano, el primer marxista que se atreve a cometer la herejía de hacer una lectura original del marxismo desde la realidad latinoamericana y hacer una lectura original de la realidad latinoamericana desde el marxismo. José Carlos Mariátegui que murió a temprana edad, treinta años, contra todo el peso de la tradición de los partidos comunistas que ya empezaban a ser hegemónicos en los años veinte en toda América Latina con su marxismo esclerotizado, él fue el primero en decir que el socialismo en América Latina o es original o es una caricatura del socialismo, por eso habla del indosocialismo una idea que va a retomar con mucha fuerza el maestro Fals Borda aquí en Colombia cuando habla del socialismo raizal, porque es reconocer que el socialismo no tiene solo una dimensión política ideológica sino que tiene también una profunda dimensión cultural.

Conclusión

Quiero terminar diciendo que aquí en América Latina hay también una tradición propia de las ciencias sociales críticas, que se nutre de ese pensamiento social martiano, bolivariano, mariateguiano, etc. Esta tradición crítica de las ciencias sociales latinoamericanas tiene precursores importantes, como los teóricos de la dependencia, que hoy

por hoy están reactualizando su discurso, vemos una vuelta a sus teóricos más representativos como Ruy Mauro Marini, André Gunder Frank, vemos nuevamente a Theotonio do Santos recoger creativamente todo el acumulado académico, intelectual y crítico de la teoría de la dependencia, cómo se actualiza desde esa perspectiva teórica el debate a las teorías de la modernización y al positivismo y funcionalismo norteamericano y francés realizado durante los años cincuenta, sesenta y setenta del siglo XX; el surgimiento del pensamiento decolonial y su teoría crítica fundada en la categoría de decolonialidad, un pensamiento que se nutre de toda esa tradición crítica contra el eurocentrismo, orientada a abrir las ciencias sociales en América Latina, en la que destacan intelectuales de diferentes saberes, como Anibal Quijano, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Santiago Castro Gómez, Edgar Lander, entre otros. Desde la filosofía de la liberación nos encontramos con la actualización de la perspectiva crítica de Enrique Dussel y su discurso acerca de la transmodernidad para oponerla a la modernidad eurocéntrica; igualmente descollan los brillantes aportes de Boaventura de Sousa Santos para fundamentar una epistemología del sur, sobre la base de una revisión crítica al eurocentrismo, al postmodernismo y al pensamiento postcolonial.

Como indiqué al comienzo de esta reflexión: América Latina atraviesa por un ciclo nuevo en su reflexión teórica e intelectual, orientado a la fundamentación de unas ciencias sociales y unos saberes críticos acordes con los tiempos de resistencia y emancipación protagonizados por la diversidad social que los contiene. Hoy por hoy estamos viviendo una verdadera transición paradigmática, donde podemos diagnosticar grosso modo su estado actual en referencia a la crisis y agotamiento del paradigma hegemónico de ciencias sociales construido desde la modernidad y la actualización de diferentes expresiones del pensamiento crítico, pero igualmente, como diría de Sousa, se trata de una transición de la cual no sabemos exactamente a dónde vamos. Lo prometedor y desafiante es que se trata de una transición abierta e incierta, cuyo rumbo parece cada vez más atado al destino mismo de las luchas de resistencia protagonizadas por las multiplicidades sociales de Nuestra América. Por eso la importancia y la actualidad de este tipo de espacios y de escenarios de discusión académica y social, porque han aparecido nuevos elementos, no sólo desde el punto de vista de las ciencias sociales, sino también nuevos elementos desde el punto de vista de las realidades de América Latina, para nuestro caso particular una realidad surcada no solo de campesinos y obreros del capitalismo colonial dependiente latinoamericano, ahora América Latina está habitada también por los

indígenas (quienes siempre han estado ahí, pero sólo ahora en trance de reconocimiento), está habitada también de población afro, está habitada por las mujeres, por la población LGTB, por la población juvenil, múltiples expresiones de subjetividad. América Latina ha ido emergiendo en toda su riqueza social y en toda su potencialidad, por eso un paradigma de ciencias sociales monocultural, estrecho, como el que se instituyó y hegemonizó en Europa y en América Latina durante el siglo XIX y XX no puede sernos útiles, porque además necesitamos un paradigma de las ciencias sociales que no reeifique la realidad, sino que potencie la transformación de la realidad, un paradigma que se inscriba en el horizonte emancipatorio de la resistencia de las luchas sociales en América Latina. Por eso entonces tengo la expectativa, que transitamos de ese paradigma incierto hacia un paradigma comprometido con las necesidades de transformación de las realidades latinoamericanas. Sólo entonces podremos hablar de pensamiento y de ciencias sociales latinoamericanas.

Ciencias Sociales en clave decolonial

Gerardo Vásquez Arenas⁷

Resumen

Este artículo presenta algunos elementos relacionados con el surgimiento e institucionalización de las Ciencias Sociales como parte integrante de la modernidad y la constitución intrincada que tiene con su cara oculta: la colonialidad. De igual modo, expone el contexto en que se da el surgimiento e institucionalización de dichas ramas del saber en América Latina, partiendo de un lugar de enunciación en clave decolonial. Se espera alentar a la academia en la ingente tarea de refundar las ciencias sociales desde otros referentes epistémicos, históricamente invisibilizados por el pensamiento hegemónico occidental.

Palabras claves: ciencias sociales, saber, decolonialidad

Introducción

Desde la década de los noventa las ciencias sociales se han visto interpeladas por el pensamiento crítico decolonial, el cual analiza el sistema mundo capitalista/moderno actual, la política global y las relaciones sociales desde paradigmas y epistemologías *otras*. El pensamiento decolonial, impulsado desde América Latina por el colectivo conocido como *modernidad/colonialidad*⁸, estimula a cuestionar la modernidad europea desde la reflexión de su antítesis, la colonialidad y

⁷ Profesor Universidad de Antioquia. Investigador Grupo Cultura, Política y Desarrollo Social. Artículo presentado en el marco de la investigación Colciencias-UdeA “Afrocolombianos, indígenas y campesinos en diálogo de saberes con Medellín: hacia una ciudad intercultural”. gevas2506@yahoo.es

⁸ Para un mayor conocimiento de los principales teóricos de este colectivo y sus ideas se recomienda leer el texto del antropólogo colombiano Arturo Escobar: *Mundos y conocimientos de otro modo*. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano.

sus efectos desplegados a través de la matriz colonial constituida por sus cuatro ejes entrelazados: la *colonialidad del poder, del saber, del ser y de la naturaleza*⁹. Este artículo, afianzado en esta perspectiva teórica, busca promover una reflexión que permita redimensionar el papel cumplido por las ciencias sociales como instrumento de control y orden social por uno de emancipación.

Aunque la preocupación por los problemas sociales puede remontarse a siglos atrás, las ciencias sociales con sus objetos definidos de conocimiento y sus planteamientos metodológicos, tal como hoy los conocemos, recién aparecen a fines del siglo XVIII y preponderantemente en el siglo XIX. Esta ubicación histórica del surgimiento de las ciencias sociales es presentada detalladamente en el Informe Gulbenkian, el cual fue realizado por un grupo de académicos con la dirección del sociólogo Immanuel Wallerstein. En dicho informe se hace un análisis de las condiciones históricas, sociales, políticas, económicas y culturales que se habrían presentado en el proceso de construcción e institucionalización del conocimiento científico, además de fijar los límites de las regiones epistémicas de las ciencias sociales, por ejemplo, de la sociología, la historia, la antropología y la psicología.

Surgimiento e institucionalización de las Ciencias Sociales

Para Wallerstein, la ciencia social es heredera de una sabiduría que, a través de la historia fue desarrollando una cierta racionalidad a través de una “selección inductiva de la plenitud de la experiencia humana en una u otra parte del mundo en períodos larguísima” (1995:3). No obstante, la ciencia social es una heredera distante de dicha sabiduría en tanto la desconoce, asumiéndose como la legítima encargada de buscar verdades que estarían más allá de esa sabiduría recibida o deducida. A decir de Wallerstein, “la ciencia social es una empresa del mundo moderno” (1995: p. 4).

⁹ Esta matriz colonial es explicada de manera amplia por todos los teóricos del colectivo de la modernidad/colonialidad, sin embargo, para tener una referencia precisa de sus principales contenidos puede remitirse al texto de la socióloga norteamericana Catherine Walsh: Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado.

Habría que destacar entonces que la ciencia social como empresa del mundo moderno soslayó sistemas de conocimientos *otros* que fueron desconocidos y/o inferiorizados, configurándose de esta manera lo que Mignolo establece como la cara oculta de la colonialidad en tanto esta, se ocultaba bajo el estatus inferior del inferior inventado. Aquí tenemos un caso claro de colonialidad como cara oculta necesaria y constitutiva de la modernidad. La modernidad/colonialidad se articula aquí basándose en diferencias ontológicas y epistémicas: los indios son, ontológicamente, seres humanos inferiores y, en consecuencia, no son plenamente racionales.

El filósofo colombiano Santiago Castro, resalta como la persistente negación del vínculo existente entre modernidad y colonialismo, por parte de las ciencias sociales, ha sido uno de los signos más claros de su limitación conceptual en tanto que:

Impregnadas desde sus orígenes por un imaginario eurocéntrico, las ciencias sociales proyectaron la idea de una Europa *ascéptica y autogenerada*, formada históricamente sin contacto alguno con otras culturas. La racionalización —en sentido weberiano— habría sido el resultado de un despliegue de *cualidades inherentes* a las sociedades occidentales (el “tránsito” de la tradición a la modernidad), y no de la interacción colonial de Europa con América, Asia y África a partir de 1492. Desde este punto de vista, la experiencia del colonialismo resultaría completamente irrelevante para entender el fenómeno de la modernidad y el surgimiento de las ciencias sociales. Lo cual significa que para los africanos, asiáticos y latinoamericanos el colonialismo no significó primariamente destrucción y expoliación sino, ante todo, el comienzo del tortuoso pero inevitable camino hacia el desarrollo y la modernización. Este es el imaginario colonial que ha sido reproducido tradicionalmente por las ciencias sociales y la filosofía en ambos lados del Atlántico (2000: p. 152).

En este mismo orden de ideas la invención de seres humanos inferiores produjo una doble condición de inferiorización: inferioridad ontológica e inferioridad epistémica. Esta doble condición de inferiorización pareciera estar sustentada en el trasfondo del planteamiento filosófico cartesiano “pienso luego existo” que como elemento fundamental del racionalismo occidental podría sugerir que hay quienes no piensan y que por lo tanto no existen. Dicho de otro modo, la supuesta falta de pensamiento racional, es decir, la falta de pensamiento y conocimiento de carácter moderno, estaría definiendo la condición del no ser, tal como lo ha destacado el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado:

Si el *ego cogito* fue formulado y adquirió relevancia práctica sobre las bases del *ego conquiro*, esto quiere decir que “pienso, luego soy” tiene al menos dos dimensiones insospechadas. Debajo del “yo pienso” podríamos leer “otros no piensan”, y en el interior de “soy” podemos ubicar la justificación filosófica para la idea de que “otros no son” o están desprovistos de ser. De esta forma descubrimos una complejidad no reconocida de la formulación cartesiana: del “yo pienso, luego soy” somos llevados a la noción más compleja, pero a la vez más precisa, histórica y filosóficamente: “Yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables)” (2007: p. 144).

La anterior consideración, referida a los saberes otros invisibilizados por el pensamiento racional moderno, nos ubica en algunas premisas básicas del contexto en que se originan e institucionalizan las ciencias sociales como escenario de poder que habría logrado naturalizar la diferencia colonial establecida por Europa a través del dominio obtenido sobre el resto del mundo. Wallerstein señala que en el proceso de institucionalización de las ciencias sociales la respuesta a la pregunta de por qué Europa habría logrado imponer su voluntad a América, África y Asia se da no tanto en el nivel de los estados soberanos sino en el nivel de la comparación de “civilizaciones” (1995: p. 32).

Comparación de “civilizaciones” que en el pensamiento binario occidental, propio del dualismo cartesiano, involucraba el convencimiento de una visión superior del mundo frente a otras inferiores. Vale resaltar que la superioridad percibida por Europa se profundizará a partir de hechos sustanciales que se produjeron en el período histórico en que se inscribe el surgimiento de las ciencias sociales tales como la Revolución Industrial, a mediados del siglo XVIII y la revolución francesa a finales del mismo siglo. En este orden de ideas Wallerstein señala que:

El hecho de que las ciencias sociales construidas en Europa y Estados Unidos durante el siglo XIX fueran eurocéntricas no debe asombrar a nadie. El mundo europeo de la época se sentía culturalmente triunfante y en muchos aspectos lo era. Europa había conquistado el mundo tanto política como económicamente, sus realizaciones tecnológicas fueron un elemento esencial de esa conquista y parecía lógico adscribir la tecnología superior a una ciencia superior y a una superior visión del mundo. Parecía plausible identificar el éxito de Europa con el impulso hacia el progreso universal (1995: p. 57).

Ahora bien, en dicha comparación de “civilizaciones”, hay que reconocer la presencia de referentes fácticos que mostraban la

superioridad militar y productiva de Europa que habrían servido para autorepresentarse como “civilización privilegiada” y que, de manera extensiva, actuarían favorablemente en la autodefinición como cuna del conocimiento universal, en donde el proceso de secularización promovido con la ilustración y las teorías darwinianas de la evolución, habrían jugado un papel destacado. Lo anterior generó el basamento del surgimiento e institucionalización de una serie de disciplinas que llegaron a definirse entre 1850 y 1945 “como un campo del conocimiento al que se le dio el nombre de “ciencia social”. Eso se hizo estableciendo, en las principales universidades, cátedras, en una primera instancia; luego departamentos que ofrecían cursos y finalmente títulos en esa disciplina” (1995: p. 34).

En el proceso de surgimiento, institucionalización y consolidación de las ciencias sociales un elemento que descuellan, en su constitución, ha sido el fuerte vínculo establecido con el Estado-nación moderno. Las ciencias sociales, al encontrarse integradas a los marcos de organización política del Estado-nación moderno, han funcionado muchas veces como una herramienta ideológica al servicio del Estado-nación para ejercer el control y disciplinamiento sobre la vida de las personas o para legitimar la exclusión de aquellas que no “logran” ajustarse a las políticas estatales que se encuentran enmarcadas en el moderno sistema mundial capitalista, llámense de modernización, de desarrollo o de progreso.

En directa correspondencia con el planteamiento anterior, las ciencias sociales también han mantenido una relación intrínseca con el sistema de mercado moderno hasta tal punto que, según Claude Ake, las ciencias sociales se han convertido en una mercancía puesto que “hace que su saber se incline a favorecer la dominación más que el conocimiento” (1984: p. 651). En este sentido el favorecimiento de intereses restringidos por parte de las Ciencias Sociales aleja a estas de la posibilidad de construir saberes que se encuentren relacionados con las demandas del conjunto de la sociedad puesto que “en virtud de sus intereses objetivos, los grupos que ejercen el control de las grandes empresas y del Estado exigen un tipo de saber social muy concreto, esto es, aquel que reproduce su esquema de dominación y explotación del resto de la sociedad” (1984: p. 656).

En consideración a lo anterior puede afirmarse que las ciencias sociales al ser cooptada por una tecnología cuyos objetivos son más económicos que sociales, se hacen tributarias de los intereses de la

producción y de los productores hegemónicos y renuncia a toda vocación de servir realmente al conjunto general de la sociedad.

Contexto del surgimiento e institucionalización de las Ciencias Sociales en América Latina

El propósito de producir conocimiento social para lograr un progreso social fue tomando forma durante la Ilustración. Puede decirse que las revoluciones en Francia y América se constituyeron como la culminación de dicho progreso y su operacionalización de la teoría social y política modernas. Según Diana Tussie y Melisa Deciancio, América se habría constituido:

Como la primera identidad de la modernidad donde la república moderna se podía construir en tierra virgen sin el bagaje de la aristocracia ni de la monarquía. Mientras tanto, las revoluciones fueron interpretadas como las responsables de haber introducido una situación social en la cual un conocimiento social adecuado (y no ligado a la tarea de salvar almas) permitiría el gradual pero incesante progreso de la vida social. Así, las formas de pensar las ciencias sociales fueron también creadas en este contexto (2011: p. 96).

Hacia mediados del siglo XIX, las ciencias sociales comenzaron a manifestarse de la mano de intelectuales pertenecientes a la élite gobernante que habría gestado procesos de independencia en los países latinoamericanos. El comercio con Europa sirvió no sólo para la exportación e importación de bienes sino también para la importación de ideas. En tal sentido, la ciencia social en América Latina es el resultado de una reflexión traída desde Europa y acogida con algunas adaptaciones de esas formas todavía nuevas de discurso sobre la vida social. En este contexto la élite gobernante latinoamericana se formaría en base a su afán de tratar de asemejarse a Europa ya que la talla de nuestros pensadores se medía por su erudición respecto a las corrientes europeas de pensamiento y a la elegancia con que aplicaban las ideas traídas a nuestra realidad.

Es importante resaltar que los primeros expositores de las ciencias sociales en América Latina combinaban sus actividades intelectuales con el involucramiento directo en la vida política en cada uno de sus países y, en este sentido, se estableció como tema privilegiado dentro de las preocupaciones de las ciencias sociales del siglo XIX y principios del XX la construcción de las nuevas repúblicas de América.

En cuanto a la institucionalización de las ciencias sociales en América Latina hay que destacar que el nuevo orden mundial generado por el triunfo de los Estados Unidos en la segunda guerra mundial fue un elemento decisivo para que se concretara este proceso. En este sentido Wallerstein recuerda como la guerra fría generó una competencia entre los bloques incluso en lo que a la ciencia se refiere. En tal virtud las potencias invirtieron en Ciencia y tecnología, una inversión que benefició además a las ciencias sociales aunque en menor proporción. De esta manera surgen campos de estudio multidisciplinario enfocados en determinadas áreas geográficas del planeta: los estudios de área surgidos desde intereses geopolíticos donde Occidente estudia las zonas del No-occidente. Para Wallerstein, “las motivaciones políticas subyacentes [en los estudios de área] eran totalmente explícitas. Estados Unidos [...] necesitaba conocer y por lo tanto tener especialistas acerca de las realidades actuales de esas regiones” (1995:p. 41).

Por su parte, Rodolfo Stavenhagen señala como a raíz de la Segunda Guerra Mundial, las nuevas instituciones internacionales procedieron a dividir al mundo en conjuntos regionales, cristalizándose así el concepto de América Latina como unidad de análisis y bloque político (el “voto latinoamericano” en la ONU, la OEA) y espacio de políticas financieras y públicas. La CEPAL, el BID, la OPS, etc., contribuyeron a enfocar la acción pública (*public policies*) en torno a esta nueva construcción regional, lo cual no tardó en reflejarse en las actividades de las ciencias sociales (CELADE, FLACSO, promovida por la UNESCO y otras). En el ámbito propiamente académico surgieron las “*area studies*” en las universidades norteamericanas, y pronto fueron creados los centros e institutos de estudios latinoamericanos, la mayoría de las veces con fuerte financiamiento de fundaciones privadas a instancias de las necesidades públicas. Para nadie es un secreto que este interés público regional (cuando menos por América Latina) surgió de las preocupaciones geopolíticas de seguridad nacional del gobierno americano. Algunos de los centros mencionados pronto se convirtieron en importantes “tanques de pensamiento” sobre la “problemática latinoamericana,” desarrollaron currículos latinoamericanistas, atrajeron a numerosos investigadores y estudiantes, lanzaron importantes series de revistas y publicaciones sobre la temática latinoamericana y tuvieron una considerable influencia sobre el desarrollo de las ciencias sociales en los países latinoamericanos, sobre todo a partir de los sesentas del siglo pasado. A través de becas, proyectos de investigación, seminarios y conferencias, publicaciones

y documentación, numerosas disciplinas de las ciencias sociales se dedicaron a “pensar” y a “discursar” América Latina. En este proceso se constituyeron instituciones como CLACSO, LASA y ALAS que siguen siendo sitios emblemáticos en donde se practica el “discurso” latinoamericanista (2011:p. 168).

Tras el triunfo de la Revolución Cubana, los gobiernos estadounidenses redoblaron sus preocupaciones sobre América Latina. La inestabilidad institucional, el desarrollo de experiencias reformistas antiimperialistas, la radicalización política, la emergencia de guerrillas y de procesos revolucionarios alertaron a las agencias de seguridad dependientes de los Departamentos de Estado y de Defensa de los Estados Unidos. La injerencia en la política doméstica de varios países se sofisticó abarcando la política, la economía a través de la cooperación para el desarrollo, la defensa, la acción comunitaria y la cultura. Se pasa de la colonización directa y armada, al cooperativismo.

En tal sentido, los programas de contrainsurgencia se desplegaron en el continente con el objeto de impedir los fenómenos revolucionarios, embocados bajo la fórmula de “amenaza comunista” En los años sesentas en la región latinoamericana los Estados Unidos montaron el Proyecto Camelot en Chile, el Proyecto Simpático en Colombia y el Proyecto Colonia en el Perú que eran operaciones de investigación encubiertas, supuestamente con fines científico-sociales, que en realidad eran parte de la estrategia contrainsurgente estadounidense en la región.

Estos son algunos de los elementos de contexto que permitieron el surgimiento y la institucionalización de las ciencias sociales, primero en Europa y Norteamérica y, luego, en América Latina. En tal sentido se hace necesario reconocer dicho contexto, ampliarlo y comprenderlo como punto de partida para realizar una labor de deconstrucción de los presupuestos tanto epistemológicos como ontológicos que han edificado a las ciencias sociales como instrumento de control y disciplinamiento social y, de esta manera, aportar a la refundación de las ciencias sociales a partir de otros referentes epistémicos y ontológicos que históricamente han estado invisibilizados por el pensamiento hegemónico de occidente.

Cómo refundar a las Ciencias Sociales en clave decolonial

La respuesta a esta pregunta plantea una variedad de posibilidades que pueden implementarse sin menoscabar los aportes que las ciencias

sociales han realizado desde una tradición crítica del pensamiento. No obstante, no puede dejarse de reconocer lo que señala Catherine Walsh, en el sentido de “la complicidad modernidad-colonialidad como marco central que sigue organizando y orientando “las ciencias” y el pensamiento académico-intelectual” (2007: p. 111).

Partiendo de lo anterior, se presentan a continuación cinco tareas concretas que podrían realizar tanto directivas como docentes e investigadores universitarios de las ciencias sociales en la labor formativa e investigativa que tienen con sus estudiantes. Así mismo, dichas tareas pueden y deben ser asumidas por los estudiantes de las ciencias sociales en su proceso de autoformación. Es necesario aclarar, finalmente, que el orden en que se presentan las tareas no corresponde a una ubicación de mayor a menor importancia ya que las mismas pueden y deben hacerse de manera simultánea.

La primera tarea hace referencia a *promover la crítica a las pretensiones universalistas en que se ha erigido la ciencia social*. Para el cumplimiento de esta tarea es necesario que en los cursos sobre epistemología de las ciencias sociales y otros afines, en los que se analizan las condiciones históricas, sociales, políticas, económicas y culturales que dieron origen a las mismas, se haga un reconocimiento crítico en el sentido de que las ciencias sociales si bien surgen y se institucionalizan inicialmente en Europa no es una condición suficiente y válida para que esta pequeña porción del mundo se autoprocamente como la generadora del conocimiento universal de las ciencias sociales cuando, en realidad, es provincial.

En este sentido el reconocimiento de un saber provincial situado en Europa y de otros saberes situados en muchas otras partes del planeta puede abrir la puerta para construir otras narrativas donde puedan dialogar horizontalmente epistemologías otras con la epistemología hegemónica. Esto daría lugar a una iniciativa pensada desde América Latina, en diálogo con otras regiones del mundo para iniciar una conversación que permita compartir, según Walsh “proyectos intelectuales y políticos que ponen en debate pensamientos críticos con el objetivo de pensar fuera de los límites definidos por el neoliberalismo y la modernidad, y con el propósito de construir mundos y modos de pensar y ser distintos” (Walsh, 2007: p. 110).

Wallerstein criticando la presunción universalista del sistema-mundo-moderno señala que esta “no puede faltar en la justificación de

las disciplinas académicas: es parte de su institucionalización” (1995: p. 83). Las estrategias a ser pensadas y puestas en marcha desde nuestras realidades específicas no deben ser entendidas como una nueva disciplina (una más) en busca de una universalidad (1995: p. 53), sino como un proyecto transdisciplinario que, al poner en diálogo a distintos campos, experiencias, procesos, formas de entendimiento, produzca un conocimiento específico, vinculado a experiencias concretas de vida.

En el mismo sentido en el que se viene hablando la tarea a que nos vemos abocados es presentada en la perspectiva de una decolonización de la universidad, que tal como lo propone Santiago Castro: No conlleva una *cruzada contra Occidente* en nombre de algún tipo de autoctonismo latinoamericanista, de culturalismos etnocéntricos y de nacionalismos populistas, como suelen creer algunos. Tampoco se trata de ir en contra de la ciencia moderna y de promover un nuevo tipo de oscurantismo epistémico. Cuando decimos que es necesario ir “más allá” de las categorías de análisis y de las disciplinas modernas, no es porque haya que *negarlas*, ni porque éstas tengan que ser “rebasadas” por algo “mejor”. Hablamos, más bien, de una *ampliación* del campo de visibilidad abierto por la ciencia occidental moderna, dado que ésta fue incapaz de abrirse a dominios prohibidos, como las emociones, la intimidad, el sentido común, los conocimientos ancestrales y la corporalidad. No es, entonces, la disyunción sino la conjunción epistémica lo que estamos pregonando. Un *pensamiento integrativo* en el que la ciencia occidental pueda “enlazarse” con otras formas de producción de conocimientos, con la esperanza de que la ciencia y la educación dejen de ser aliados del capitalismo posfordista. (2007: p. 90).

Al tenor de lo anterior el informe Gulbenkian propone el desafío de pensar qué otras formas de interpretar el mundo pueden y deben poder coexistir con el conocimiento universal: “Solo un universalismo pluralista nos permitirá captar la riqueza de las realidades sociales en que vivimos y hemos vivido”. (1995: p. 66).

La segunda tarea se encuentra referida a *instaurar otros imaginarios ontológicos a los culturalmente creados por el pensamiento hegemónico*. Para el cumplimiento de esta tarea es necesario deconstruir las representaciones que naturalizan supuestos rasgos que le serían propios a unos seres que se encuentran ubicados geopolíticamente dentro de una exterioridad o interioridad que los caracteriza como bárbaros o civilizados, según el espacio en el que se encuentren. En este sentido

la decolonialidad del poder, entendida en este caso como la posibilidad de emanciparse de la representación construida del colonizado y el colonizador, es de vital importancia en tanto permite, a su vez, la decolonialidad del ser, entendida como la posibilidad de emanciparse de la representación construida del bárbaro y el civilizado. Dicho desde otro lugar esta tarea como parte del pensamiento decolonial presupone siempre la diferencia colonial y la diferencia imperial que Walter Mignolo explica de la siguiente manera:

Esto es, la exterioridad en el preciso sentido del afuera (bárbaro, colonial) construido por el adentro (civilizado, imperial); un adentro asentado sobre lo que Santiago Castro- Gómez (2005) denominó la “hybris del punto cero”, en la presunta totalidad (totalización) de la gnosis de Occidente, fundada, recordemos una vez más, en el griego y el latín y en las seis lenguas modernas imperiales europeas. El giro decolonial es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida otras (economías-otras, teorías políticas- otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia. El pensamiento decolonial tiene como razón de ser y objetivo la decolonialidad del poder (es decir, de la matriz colonial de poder). (2007: p. 29-30).

La tercera tarea se relaciona con la necesidad de *acelerar el indisciplinamiento de las ciencias sociales*. En aras de cumplir esta tarea es clave retomar el informe de la comisión Gulbenkian el cual nos pone frente al desafío de pensar estrategias y prácticas que superen la “compartimentalización del conocimiento” que inicia con “las separaciones artificiales erigidas en el siglo XIX entre los reinos [...] de lo político, lo económico y lo social (socio-cultural)” (1995: p. 53). En este sentido el informe de la comisión Gulbenkian señala cómo los estudios culturales han empezado a tender puentes entre los tres grandes campos en que la modernidad había repartido el conocimiento científico. Esta disposición transdisciplinaria de los estudios culturales se convierten en una posibilidad de acercar a las disciplinas desde una lógica desfeudalizada del conocimiento.

Como cuarta tarea encontramos la importancia por *revalorar las experiencias de descolonización y los movimientos sociales actuales*. Para cumplir esta tarea se precisa realizar un estado del arte de las diferentes experiencias que habrían aportado en la perspectiva descolonizadora al igual que los movimientos sociales en América Latina. Al respecto es clave lo que destaca Arturo Escobar cuando plantea que:

Algunas consecuencias adicionales incluyen el reevaluar las sustantivas experiencias de descolonización desde la rebelión de Túpac Amaru y la revolución haitiana de 1804, hasta los movimientos anticoloniales de los sesenta como fuentes de visiones para el futuro que se oponen a las fuentes convencionales tales como las revoluciones francesa y estadounidense; y, en general, la necesidad de considerar seriamente la fuerza epistemológica de las historias locales y de pensar teoría desde la praxis política de los grupos subalternos (2003: p. 61).

La quinta tarea está sustentada en la necesidad por *desinstalar la lógica de la geopolítica del conocimiento*. Al respecto es indispensable poner en crisis ciertas caracterizaciones y representaciones construidas por el pensamiento hegemónico que convierte a muchas personas y grupos como pobres, subdesarrollados, tercermundistas o premodernos. Dichas representaciones generan exclusiones y autoexclusiones en el campo del conocimiento que son inconvenientes en la idea de establecer diálogos horizontales tanto a nivel local como internacional.

En este orden de ideas Walter Mignolo, en respuesta a una pregunta formulada en una entrevista realizada por Catherine Walsh, señala dos consecuencias negativas que se generan por la geopolítica del conocimiento tales como:

Impedir que el pensamiento se genere de otras fuentes, que beba en otras aguas. Caramba, ¿cómo voy a pensar la sociedad civil y la “inclusión” sin Habermas o Taylor? ¿Cómo voy a pensar a partir de los Zapatistas o de Fanón que produjeron conocimiento basados en otras historias, la historia de la esclavitud negra en el Atlántico y la historia de la colonización Europea a los Indígenas en las Américas? Otra consecuencia de la geopolítica del conocimiento es que se publican y traducen precisamente aquellos nombres cuyos trabajos “contienen” y reproducen el conocimiento geopolíticamente marcado. ¿Quién conoce en América Latina al intelectual y activista Osage, Vine Deloria, Jr? ¿Cuántos en América Latina tomarían a Frantz Fanón como líder intelectual en vez de Jacques Derrida o Jurgen Habermas? (2002: p. 3).

Dentro de esta tarea plantearse la necesidad de trascender esquemas tradicionales de comprensión de la realidad por parte de las ciencias sociales es de vital importancia en tanto posibilita comprender la complejidad de sociedades que como las nuestras, requieren de otras miradas. En este sentido se puede destacar lo que señala Catherine Walsh al respecto: “las ciencias sociales /culturales tampoco necesitan simplemente una nueva inyección de enfoques izquierdistas del

posmarxismo o posmodernismo, aunque sea radicales. Lo que necesitamos todos/as, es un giro distinto, un giro que parta no de la lucha de clases, sino de la lucha de la decolonialidad (2007: p. 111). Sin duda, este tipo de provocaciones es lo que necesitamos para construir otras maneras de acercarnos a la realidad latinoamericana.

Bibliografía

- Ake, Claude. 1984. La transformación de las ciencias sociales en mercancía: Revista Internacional de Ciencias Sociales. Epistemología de las Ciencias Sociales 102 Unesco Vol. XXXVI, N.º 4.
- Castro Gómez, Santiago. (2000) “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro” En La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Edgardo Lander editor Buenos Aires, CLACSO.
- Castro Gómez, Santiago. (2007) “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes en: Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel. Eds. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, Colombia.
- Entrevista a Walter Mignolo en: Indisciplinar las ciencias sociales. Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala. Quito.
- Escobar, Arturo (2003) “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano”, III Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa, Ámsterdam. Revista Tabula Rasa N.º. 1, enero-diciembre.
- Lander, Edgardo (ed.). 2000. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. CLACSO. Buenos Aires.
- Maldonado, Nelson. (2007) “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” En: Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel. Eds. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, Colombia.
- Mignolo, Walter D. (2007) “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto.” En: Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel. Eds. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, Colombia.
- Mignolo, Walter D. La colonialidad: la cara oculta de la modernidad. http://iberoamericanaliteratura.files.wordpress.com/2012/07/walter_mignolo_modernologies_cas.pdf
- Stavenhagen, Rodolfo. (2011). Repensar América Latina desde la subalternidad: el desafío de Abya Yala en: América Latina y el Caribe: Globalización y conocimiento. Repensar las Ciencias Sociales. Francisco Rojas Avarena y Andrea Álvarez-Marín, Editores Unesco.

- Tussie, Diana y Melisa Deciancio. (2011). La construcción del saber académico en América Latina: ¿voz de los excluidos o sostén de la tecnocracia en: América Latina y el Caribe: Globalización y conocimiento. Repensar las Ciencias Sociales. Francisco Rojas Avarena y Andrea Álvarez-Marín, Editores Unesco.
- Wallerstein, Immanuel. (1995) “Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian”, México: Siglo XXI.
- Walsh, Catherine (2002) Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. En: Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino, editado por C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez. (pp. 17-44). Quito; UASB/Abya Yala
- Walsh, Catherine (2007) ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales, en *Nómadas*, 27.

Capítulo II

Diversidades y saberes

Ciudadanías Emergentes y Diversas: los otros rostros de las ciudadanías en América Latina.

John Mario Muñoz Lopera¹⁰

Resumen

Este escrito, parte de la premisa de que en el contexto Latinoamericano, se vienen construyendo otras formas no solo de ejercer, percibir y tejer poder político sino que, también, expone las otras formas de estructuración de la ciudadanía, no solo étnica-cultural, sino también socio-política, de diversidad sexual e inclusión, de poder, es decir, formas que trascienden la visión occidentalizada y norteamericanizada de ver la ciudadanía.

Palabras claves: ciudadanía, ciudadanía emergente

Introducción

Este debate sobre las ciudadanías emergentes, tiene como máximo valor, la estructuración del poder desde lo subalterno, desde abajo, la construcción de otras lógicas desde los relatos de los propios actores, desde otras configuraciones del conocimiento, la ciencia política, lo cultural y otras lógicas que permitan ir reconstruyendo caminos propios, desde y para nuestras realidades latinoamericanas y del Caribe. El texto que se presenta está estructurado en tres partes. En la primera, se realiza una aproximación al debate sobre ciudadanía desde su visión demoliberal, exponiendo, que si esta fue importante en su momento, esta se queda corta no solo para explicar la realidad actual, sino el contexto diverso, complejo y dinámico de América latina. En segundo lugar, se sugiere un debate, sobre ciudadanía en resistencia, emergentes y diversas, que son otros rostros de la ciudadanía, que se están tejiendo en América Latina, planteándonos nuevas preguntas sobre la forma de hacer política y de llegar al poder desde la subalternidad. En tercer lugar, se hace una aproximación general a manera de ejemplo, sobre rostros de

¹⁰ Docente Universidad de Antioquia. jhonmalopera@yahoo.com

las ciudadanía en América latina, ubicando algunas explicadas en países donde estas expresiones diversas y emergentes, han logrado cambios sustanciales a los modos del ejercicio y el poder político tradicional. A modo de síntesis, se hace una reflexión sobre los puntos centrales que mueven las expresiones de resistencia ciudadanas emergentes y diversas.

El debate contemporáneo de la ciudadanía y la domesticación del ciudadano

La ciudadanía se ha convertido, según Kymlicka, (1997: p. 5) en una palabra que resuena a lo largo de todo el espectro político. La ciudadanía es uno de los temas que genera más controversia, y por ello uno de los más importantes en la política contemporánea mundial. Fenómenos como la crítica al Estado de Bienestar, el colapso del socialismo real, el surgimiento del nacionalismo en Europa del este, las sociedades multiculturales y sobre todo, el proceso de globalización, han contribuido a que se retome la discusión.¹¹

El concepto de ciudadanía está relacionado con la idea de los derechos individuales, y con una noción de vínculo con una comunidad en particular. En este sentido, es preciso indagar la manera en que se crean las condiciones necesarias para el ejercicio de la ciudadanía, y el modo en que se agencia.

Para ello, la pregunta por la ciudadanía precisa de elementos teóricos como los desarrollados por T.H. Marshall en relación a la ciudadanía y la clase social, en un texto aparecido en el decenio de 1950, y que para autores como David Held. Giddens, entre otros, constituye un punto de partida ineludible.

Lo primero que hace Marshall en el análisis de la ciudadanía es construir una delimitación de los componentes o elementos que conforman o dan cuerpo teórico a la misma, entre los que se encuentran los elementos impuestos por la historia y por la lógica: el elemento civil, el político y el social. El primero, está compuesto por los derechos

¹¹ El texto sobre ciudadanía que se presenta, está basado en el artículo publicado por John Mario Muñoz Lopera, titulado “Resistencia ciudadanas. Una lucha por el reconocimiento de derechos: el caso del desplazamiento forzado” En el libro. Resistencias ciudadana y Acción colectiva en Colombia y América Latina: Enfoques y experiencias. Universidad de Antioquia. 2012.

necesarios para las libertades individuales: Libertad de la persona, de expresión, de pensamiento y de religión. Derecho a la propiedad privada y a establecer contratos válidos y derecho a la justicia (Marshall, 1998: p. 23). El derecho a la justicia, es clave, puesto que en él se sustentan otros derechos, posibilitándole al ciudadano exigir y defender otros. El segundo, los derechos políticos, entendidos como los derechos a participar en el ejercicio del poder político, en calidad de miembro de un cuerpo investido de autoridad política, o como elector (Marshall, 1998: p. 23), es decir, los derechos políticos que dan la posibilidad al ciudadano de elegir y ser elegido en cargos públicos, derecho que le da la posibilidad mínima de participar en la toma de decisiones. El tercero y último, es el derecho social que tiene que ver con lo económico y la seguridad social. Este abarca todo el espectro, desde el derecho a la seguridad y a un mínimo bienestar económico, hasta compartir plenamente la herencia social y garantizar la manera de vivir conforme a los estándares de calidad de vida aceptados como buenos por la sociedad (Marshall, 1998: p. 27).

Estos tres tipos de derechos tienen cada uno, una instancia responsable de su cumplimiento. La guarda del primero está a cargo de los tribunales de justicia, el segundo del parlamento y las juntas de gobierno local y el tercero del sistema educativo y los sistemas sociales. Es pertinente aclarar que estos derechos tuvieron su nacimiento y desarrollo en diferentes tiempos. En el caso inglés, que ilustra Marshall, se representan de la siguiente manera: hasta el siglo XVII se desarrolla plenamente el componente civil; en el siglo XIX se desarrolla el componente político y finalmente en el siglo XX el componente social.

Este autor plantea, que lograr el estatus de ciudadanía tiene como requisito el cumplimiento de estos tres tipos de derechos. Si bien frente al tema de la ciudadanía se han construido varias definiciones, hay una que es fundamental a la hora de indagar por este tema. Se trata de la planteada, precisamente por Marshall, en el texto anterior y corresponde al estatus concedido a los miembros con pleno derecho en una comunidad, cuyos beneficiarios son iguales en cuanto a derechos y obligaciones (Marshall, 1998: p. 27). Para Help citando a Anthony Giddens (1997: p. 47-48), la ciudadanía es el resultado del conflicto a través de una lucha por el reconocimiento.

De otro lado, Canclini (1995: p. 19) manifiesta que ser ciudadano no tiene que ver sólo con derechos reconocidos por aparatos estatales, a quienes nacieron en un territorio, sino, también, con prácticas sociales

y culturales que dan sentido de pertenencia y hacen sentir diferentes a quienes poseen una misma lengua, semejantes formas de organización y de satisfacer necesidades. Escalante (1993: p. 51), propone la ciudadanía como una forma de pertenencia e identidad con la comunidad política que emana del ejercicio activo de la vida pública.

No obstante y pese al “logro” de derechos de ciudadanía, existen muchas críticas a esta, por considerar que los “derechos” ciudadanos siguen entrampadas en el marco institucional y del capital privado, que requieren para sus intereses un ciudadano domesticado.

De acuerdo a lo anterior, hablar de la ciudadanía bajo los parámetros del pensamiento liberal en el mundo contemporáneo, es preciso reconocer las imposiciones y condicionamiento del Estado y del capital al ciudadano. Es decir, estas dos estructuras de poder, desarrollan unos dispositivos para domesticar al ciudadano y lograr, no sólo la aceptación de las reglas de juego en la sociedad, sino que igualmente generan mecanismos de control y dominación, para que el ciudadano, acepte, respete e incluso defienda, estos escenarios predeterminados de participación política, de explotación y de consumo que imponen las clases dominantes.

Como bien lo plantea Capela, los ciudadanos no deciden ya las políticas que presiden su vida. El valor o pérdida de sus ahorros, las condiciones en que serán tratados como ancianos, sus ingresos, el alcance de sus pensiones de jubilación, la viabilidad de las empresas en las que trabajan, la calidad de los servicios de la ciudad que habitan, el funcionamiento del correo, de las comunicaciones y los transportes estatales, la enseñanza que reciben sus hijos, los impuestos que soportan y su destino (...) Todo ello es producto de decisiones en las que no cuentan, sobre las que no pasan, adoptadas por poderes inasequibles y a menudo inubicables. Y los ciudadanos votan. Pero su voto no determina ningún “programa de gobierno” (Capela, 1993: p. 136).

Es decir, nos encontramos con una amalgama de dispositivos que vienen de diversas estructuras y formas de poder, en una sociedad supuestamente democrática y de pensamiento libre, donde las estructuras de poder, tiene claro que su cometido, es que el ciudadano domesticado piense incluso que es libre, para tomar sus decisiones y hacer pensar y actuar a la sociedad en general, bajo estos campos discursivos justificatorios del pensamiento liberal-racional.

Como dice Capela “Los ciudadanos - siervos son los sujetos de los derechos sin poder. De la delegación en el Estado y el mercado. De la privatización individualista. Los ciudadanos han doblado en siervos al haber disuelto su *poder*, al confiar sólo al Estado la tutela de sus “derechos”, al tolerar una democratización falsa e insuficiente que no impide al poder político privado modelar la “voluntad estatal”, que facilita el crecimiento, supraestatal, de ese poder privado.

Los seres humanos han quedado dotados de “ciudadanía” ante el Estado, cuando no es ya el Estado, un soberano: cuando cristaliza otro poder, superior o distinto, supraestatal e internacional, esencialmente antidemocrático, que persigue violentamente sus fines particulares.” (Capela, 1993: p. 152)

Agrega Capela que el “Estado, aséptico, dice entretanto ser “anónimo”. Que no gobiernan los hombres sino las leyes, hechas por los representantes de todos, del pueblo soberano. “Todos” es la palabra (pero también contiene elementos míticos); ese “todos” de la igualdad capitalista moderna –que, por otra parte, no coincide, ya se ha dicho, con toda la población- es la clave del mito de la ciudadanía. Para poder verse como ciudadano en el espejo mágico del relato mítico contemporáneo cada persona ha de realizar dos notables series de operaciones: una de despojamiento y otra de revestimiento” (Capela, 1993: p. 139).

Despojarse, haciendo una lectura desde Hobbes, era la entrega de la soberanía del sujeto al gran Leviatán, al gran Estado omnipresente, para que lo protegiera y le diera seguridad, en un hermanamiento colectivo. “La “soberanía”, que reside en el “pueblo”, en los ciudadanos, pesa mediante el *voto igual* a la congregación de los representantes, al Parlamento: este poder del Estado” es quien establece las leyes del “gobierno de leyes”, cuya obediencia es para el ciudadano obedecerse así mismo” (Capela, 1993: p. 144).

Este problema, planteado por Rousseau, es que hacer cuando ese Leviatán de mil cabezas, cuando ese a quien delegamos nuestra soberanía, al despojarnos de nuestra capacidad de defendernos, se vuelve contra nosotros, o gobierna para unos pocos. La trampa parece estar tendida, y para buscar refrendar la dominación del ciudadano, se le reviste y se le dota de los discursos de “derechos”, que no es otra cosa, que silenciar y atomizar, otras formas de subjetividad política del ciudadano, por fuera de la “libertad” y “derechos” diseñada por las estructuras de poder.

Estos derechos que supuestamente debe garantizar el Estado, no se cumplen en una mínima parte, pero el Estado si obliga al ciudadano a que cumpla con sus deberes, sobre todo aquellas que tienen que ver (por mencionarlo solo uno) con el pago de impuestos, se esperaba entonces, que estos se revertieran en políticas sociales estatales, no en corrupción estatal, captura del Estado y demás formas de usurpación del recaudo público.

En esta deliberación, se entenderá por ciudadanos domesticados, aquellos sujetos, que desde la racionalidad de la modernidad, se le otorgó una gama de derechos, por parte de los Estados modernos, pero tales derechos fueron instrumentalizados por unos dispositivos fundamentados en discursos de derechos y libertades, predeterminados por las estructuras de poder y control, y el ciudadano creyó que tales libertades y derechos, tenían un referente para su cumplimiento al Estado, despojándose de su participación en la vida pública o creyendo que las dispositivos legales y políticos, eran el manto que protegía su condición de ciudadanos, esto por creer en ese gran hermano o la comodidad de la esfera privada.

De esta manera, podemos complementar las formas de domesticación del ciudadano, haciendo alusión de manera general a las siguientes características:

- El poder “económico” empresarial es absoluto en los centros de trabajo (donde no hay “derecho de libertad” que valga: no hay libertad de expresión, ninguna decisión productiva que votar, etc.): ese poder selecciona a los trabajadores, les señala las ocupaciones y ritmos específicos sin indagar preferencias, establece sanciones y las promociones, decide los despidos (pasada la etapa de concurrencia del capital, en la etapa organizada (...) mediante su “poder económico” el empresariado se apropia en exclusiva del saber científico, y cultural en general, que surge del proceso productivo en conjunto (Capela, 1993: p. 146).
- El relato político del capitalismo pone el supuesto de que todo poder político es público; que el “poder privado” (irrelevante para la dogmática política) está si acaso, encapsulado en una esfera propia: es “poder económico”, “poder cultural” etc. Que pertenecen al ámbito privado y permanecen en él. Es éste el supuesto afectado. El poder “privado” no queda encapsulado por las urnas (Capela, 1993: p. 144).

- Los medios de comunicación, que a través de sus encantos banales, van moldeando la conducta de los sujetos sociales, a la realidad que ellos quieren imponer, y necesita para sus propósitos de silenciar, generar o hacer de los ciudadanos consumidores de información, sin que estos reflexionen sobre su significado y contenido.
- Los marcos normativos y dispositivos jurídicos como formas de control y dominación social (predefinen la participación) no hay posibilidad de despliegue de la ciudadanía, por fuera de la amarras legales establecidas por el Estado-Nación.
- Poca posibilidad de participación política, por el control y el dominio político de partidos y grupos económicos, enquistados en poder históricamente, (ambos apoyados en algunas ocasiones en grupos al margen de la ley, como los paramilitares, tal como aconteció en el país recientemente)
- La forma como está diseñado y configurado el modelo económico capitalista neoliberal y las formas y medios de consumo, mantienen al ciudadano atomizado en la esfera privada, resolviendo asunto de sobrevivencia material y como una nueva forma de esclavitud moderna.
- Las promociones de ciudadanía ofertadas desde el Estado, no solo constriñen la ciudadanía, sobre cómo y de qué forma participar, sino que aquel que se aparta de dichos directrices, es visto como terrorista, para usar la palabra favorita de los gobiernos imperialista, y sobre la que cabalga su dominio expansionista.
- La violencia, la guerra y el conflicto en Colombia, son medios de presión, no sólo de los grupos armados, sino de los gobiernos locales para poder controlar, subordinar y dominar, la participación del ciudadanos a sus designios, generalmente a través del silenciamiento por medios de las armas (masacres, desapariciones, torturas físicas y psicológicas, entre otras.)
- La desigualdad social histórica, es otra forma de domesticación de aquellos ciudadanos, que han estado excluidos, no solo de los derechos, sino de la participación, creando una condición de ciudadanos de segunda y de tercera.

La ciudadanía, no es en sí misma, más que un indicio precario de libertad. La ciudadanía universal abstracta que sólo levemente democratiza la sociedad; que no penetra, por ejemplo, en la familia, ni

el trabajo doméstico, donde la autoridad, sigue siendo preliberal pese a estar definida en las representativas leyes etc. (Capela, 1993: p. 149)

Sin embargo, como veremos en el siguiente acápite, la resistencia ciudadanía, las ciudadanías diversas y emergentes, buscan filtrar esas estructuras de poder, es lo que Franz Hinkelammert llamo “la vuelta del sujeto reprimido y aplastado, del ser humano como sujeto de esta racionalidad, que se enfrenta a la irracionalidad de lo racionalizado. Es esta perspectiva, la liberación llega a ser la recuperación del ser humano como sujeto (Hinkelammert, 509: p. 2006).

Para esta reflexión, consideramos que la política, su ejercicio y pertinencia en la realidades sociales contemporánea, no se da como se vienen advirtiendo en los mecanismo y formas de participación predefinidos, esto a lo sumo, sirve para garantizar un mínimo de derechos y de paso legitimar los dispositivos institucionales. Consideramos que la política se hace manifiesta en el intersticio de la tensión-distensión entre la sociedad y el Estado, es decir, donde no medie ningún mecanismo de subordinación, coerción o predisposición, permitiendo, el libre despliegue de la ciudadanía, sin ataduras a los compromisos institucionales.

Ciudadanías en resistencia, emergentes y diversas: los otros rostros de la ciudadanía en América Latina

La disertación expuesta en el acápite anterior sobre ciudadanía, permite proponer y empezar a indagar por otras formas de expresión de ésta, si bien tienen algunos puntos de encuentro, con las teorías expuestas atrás, existen otras formas de escenificar la ciudadanía, que para este caso llamaremos expresiones de resistencia ciudadanas, emergentes y diversas, que se diferencian de las formas tradicionales enmarcadas en el horizonte institucional y en los mecanismos creados para que el ciudadano ejerza su función política, tal como se viene exponiendo.

Para fundamentar la discusión de expresiones de resistencia ciudadanas, tomamos algunos planteamientos elaborados por Scott, Holston, Mafessoly y Randle. La resistencia ciudadana, emergentes y diversas, tienen matices que están en permanente renovación, según la dinámica que imprimen los acontecimientos de cada momento, y cómo los sujetos que la protagonizan, encuentra diferentes estrategias para romper las cadenas del silencio, evidenciando realidades que la mayoría de las veces pasan desapercibidas por el común de la sociedad. Son

precisamente, esas estrategias lo que nos llama la atención a la hora de analizar, las expresiones de resistencia ciudadana, son las formas de tejer poder desde lo aparentemente invisible, sutil ó simbólico. Es decir, la manera en que los sujetos constituyen un poder que, si bien no es reconocido por el Estado ni por amplios sectores de la sociedad, es legítimo al interior de las comunidades en que se gesta, y es motor de fortalecimiento como sujetos colectivos en resistencia, que reclaman y reivindicación sus derechos o incluso indican en la creación de otros.

Al respecto, las planteamientos de James Scott (2000:p. 21) resultan bastante pertinentes, ya que se introduce en el tema a partir del marco de las relaciones de poder, en las que tanto dominadores como dominados recrean ciertos códigos de comunicación para mantener, en apariencia, las relaciones dadas, al tiempo que cada una de las partes va dinamizando su estrategia de dominación y resistencia, sin que la otra lo perciba abiertamente.

El discurso de los dominados que muchas veces se produce en la sombra gris del anonimato, produce desde la perspectiva de la resistencia ciudadana, emergentes y diversas unas formas silenciosas y simbólicas de manifestar sus desavenencias con los que ostentan el poder, exponiendo de esta forma y a través de acciones de resistencia, unos repertorios que buscan cuestionar y confrontar el poder de los dominadores.

El discurso oculto termina manifestándose abiertamente, aunque disfrazado. Así pues, siguiendo esta línea de razonamiento, sugiero que interpretemos los rumores, el chisme, los cuentos populares, las canciones, los gestos, los chistes y el teatro como vehículos que sirven, entre otras cosas, para que los desvalidos insinúen sus críticas al poder al tiempo que se protegen en el anonimato o tras explicaciones inocentes de su conducta (Scott, 2000: pp. 21-21).

Estas formas alternas de manifestar la resistencia frente al poder, usadas por los excluidos y dominados, son la otra cara de la ciudadanía, que está por fuera de la órbita estatal. El Estado ha tratado de invisibilizar o neutralizar a los ciudadanos que plantean una crítica a las estructuras del poder, crítica esta que incluye al mismo Estado. Estas expresiones alternas de ciudadanía es lo que Holston denomina *ciudadanías insurgentes*: es la construcción de imaginarios de los excluidos a través de su propia experiencia, aparte del Estado, donde los ciudadanos están informados y son competentes para tomar decisiones sobre ellos mismos y articular sus organizaciones, considerando su experiencia organizada

como la base de un ejercicio ciudadano, dentro del cual se participa y se crean instituciones sociales y leyes que producen las condiciones de la vida urbana (Holston, 2008: p. 248). Para Holston, al igual que para Scott, estas formas de manifestar la resistencia ciudadana tienen que ver con una nueva forma no sólo de reclamar derechos sino de exigir la incorporación de otros, y coinciden en la manera de manifestar dichos reclamos.

Se instaura entonces, lo que se conoce como una nueva pedagogía de la ciudadanía, con la inclusión de actividades como el teatro callejero, grupos juveniles, producciones musicales, peticiones puerta a puerta y foros de discusión y debate; estos nuevos métodos, de participación cívica, desarrollaron significativamente un nuevo ideario acerca de las necesidades socioeconómicas de las clases pobres urbanas, llevándolas a un análisis que se inscribe dentro de la lógica de los derechos humanos (Holston, 2008: p. 250).

En la perspectiva teórica de Holston y Scott se evidencia, cómo la resistencia y sus expresiones de ciudadanía no se reducen solamente a la teatralización de la política, y como ésta no se restringe a los espacios públicos estatales. Además existe una dimensión y un campo de posibilidades de acción de la resistencia por debajo de la macropolítica, que encuentra la forma de incursionar y trastocar las esferas amplias de la macropolítica:

Bajo la tutela de la sociedad, los mismos factores que producen el entramado del régimen político, movilizan la ciudadanía insurgente.¹² Las mismas fuerzas que de manera efectivamente fragmentan y dominan las clases rurales pobres, al mismo tiempo las incitan a demandar una vida ciudadana real, que no se refleja únicamente en el ejercicio del voto, éstos ciudadanos mediante el proceso de construcción de construir los espacios residenciales, construyeron una ciudad, que además se convierte en la polis, en su sentido ideal, con un planteamiento diferente del concepto de ciudadanía (Holston, 2008:p.313).

La resistencia ciudadana, no está negad a la posibilidad de negociar con el Estado asuntos propios de cada grupo poblacional (políticas públicas), es decir, entre sus estrategias está garantizar que los derechos

¹² Es pertinente hacer la salvedad que cuando James Holston plantea su propuesta de ciudadanía insurgente, está en ningún momento referenciada a ciudadanos armados o que utilizan formas de expresión violenta para alcanzar sus cometidos.

se cumplan o, al menos, ejercer presión para el posible cumplimiento de los mismos, dentro del marco legal y según las fuerzas que intermedian estas negociaciones.

Por otro lado, la resistencia ciudadana se plantea como una forma de lucha, ya no de grandes organizaciones, sino de pequeños grupos e incluso de individuos que reclaman por sus intereses grupales, esto dentro y fuera de los escenarios de participación creados por el Estado. En este sentido, Scott aduce que la resistencia se da en redes informales de la familia, vecinos, amigos y la comunidad, en lugar de una comunidad formal, estas ofrecen una estructura y una protección a la resistencia. Como se realiza en pequeños grupos, individualmente y, si es masiva, recurre al anonimato de la cultura popular o a verdaderos disfraces; la resistencia está bien diseñada para frustrar la vigilancia (Scott, 2000: p.236).

Los espacios sociales del discurso oculto son aquellos lugares donde ya no es necesario callarse las réplicas, reprimir la cólera, morderse la lengua y donde, fuera de las relaciones de dominación, se puede hablar con vehemencia, con todas las palabras. Por lo tanto, el discurso oculto aparecerá completamente desinhibido si se cumplen dos condiciones: la primera es que se enuncie en un espacio social apartado donde no alcancen a llegar el control, ni la vigilancia, ni la represión de los dominadores; la segunda, que ese ambiente social apartado esté integrado por confidentes cercanos que compartan experiencias similares de dominación. La primera condición es lo que permite que los subordinados hablen simplemente con libertad; la segunda permite que tengan, en su compartida subordinación, algo de qué hablar (Scott, 2000: p.149).

Son precisamente esos espacios por fuera del control y la vigilancia de los que ostentan el poder, en donde los dominados elaboran sus propios códigos identitarios y configuran sus repertorios para intentar que sus acciones y expresiones de resistencia ciudadana, que generalmente están inmersas en un contexto de violencia, lleguen a su cometido y de esta forma, protejan no sólo sus reivindicaciones, sino su seguridad personal.

La resistencia ciudadana es la manera como los ciudadanos satisfacen individualmente o en forma de acuerdo grupal —fragmentando sus necesidades y deseos—, sus derechos fundamentales, sus exigencias sociales y políticas, a través de sus propios medios acordados en el mismo momento de la acción. Incluso este tipo de ciudadanía, la mayor parte de las ocasiones, es más eficaz para satisfacer las necesidades de una

colectividad diferenciada en relación con una ciudadanía formal u oficial (Maffesoli, 2005: p. 27). Por tanto, el punto neurálgico de la resistencia ciudadana en contextos de violencia prolongada, conflicto y guerra, como en Colombia, es plantear expresiones de ciudadanía que están incluso por fuera de las reconocidas por el Estado. Estas tienen que ver con una lucha que trasciende las fronteras normativas e institucionales del Estado y ponen sus reivindicaciones en contextos internacionales para la protección de sus vidas y sus derechos.

La resistencia ciudadanas, no se restringida a los modelos de la ciudadanía republicana y ni liberal referenciadas anteriormente. No está atomizada ni circunscrita a las fronteras territoriales e imaginadas de la Nación, donde las expresiones de ciudadanía tendrían sus acciones en la construcción institucional creada para ello, en la que cualquier tipo de expresión diferencial al marco legal sería un atentado contra ese orden establecido de participación y reconocimiento restringido de derechos; o, lo que podría ser más nocivo, en la que estos derechos de ciudadanía estuvieran entrampados en la maraña institucional, oficialmente estipulados, pero no en la práctica.

En esta dirección, Maffesoli (2005: p.30) plantea que la ciudadanía ya no puede continuar funcionando bajo la ideología del Estado-nación, pues hay que tomar en cuenta este policulturalismo étnico y, desde ese punto de vista, América Latina es un laboratorio de observación para el mundo occidental intelectual en Europa. Aunque esta zona del continente fue heredera de la llamada ciudadanía moderna, los modos de funcionamiento políticos cotidianos ya no funcionan bajo este registro.

La resistencia ciudadana no solo trasciende lo espacial del Estado-nación, sino que incorpora dentro de sus formas de expresión, lucha y organización, diversas acciones como las manifestaciones artísticas, que usan para mostrar desde lo performático, la música, el teatro, entre otras, el flagelo en el que están inmersos por culpa de los actores armados y por falta de garantías de seguridad por parte del Estado. Una manera simbólica, ritualizada, de organización y denuncia pretenden hacer escuchar sus problemáticas. Para Michael Randle (1998: p.25) la resistencia civil es un método de lucha política colectiva y un elemento de construcción de ciudadanía política que moviliza a la población civil retirándole consenso a un poder establecido, para socavar sus fuentes de poder.

La resistencia civil se distingue por dos características: por un lado, se trata de una acción colectiva que evita cualquier recurso sistemático de o hacia la violencia, de tal modo que implica una ética pacifista o no violenta que la diferencia de otros tipos de resistencia como lo son la insurrección armada, la guerra de guerrillas o la guerra convencional (Randle, 1998: p.25). Por otro, sus objetivos son múltiples, ya que puede usarse para debilitar un gobierno, oponerse a leyes que desfavorecen a la población, para luchas motivadas por la injusticia, como defensa de cumplimiento de los derechos de primera, segunda y tercera generación, entre otros. De lo anterior se puede inferir que la resistencia civil es una opción política en la cual se toma conciencia de la potencia de la movilización colectiva para oponerse a formas verticales de ejercicio del poder.

La ciudadanía no debe verse exclusivamente como un repertorio de derechos “reconocidos” por aparatos estatales. Esta debe trascender hacia prácticas sociales, culturales y con un ejercicio activo de la vida pública. Como plantea Maffesoli (2005: p.24), esta se realiza más en los códigos de la calle, en el bullicio cotidiano, en el arreglo inmediato y en la astucia, todos ellos más sagrados que los códigos instaurados por una representatividad oficial y constituida, que por un documento republicano. Dicho en otras palabras, la Iglesia republicana, con su corolario ciudadano, no ha podido apropiarse de toda la congregación que genera el estar-juntos, pues se siguen practicando aún los ritos profanos de la calle: se continúa negociando a través de acuerdos por fuera de la liturgia de la Iglesia republicana y el libro sagrado de la Constitución; la gente todavía cree más en los trucos mágicos (ahora enardecidos por los medios masivos de comunicación), en la magia de la corrupción, del nepotismo, del arreglo entre amigos, de la elección carismática, que en las reglas formales de la institución democrática (2005: p.25).

El derecho de resistencia por lo tanto, puede ser ejercido en el momento en que una corporación artesana, o la entera comunidad, incluso un individuo, vean alteradas, por el poder central, ciertas prerrogativas positivas válidas de hecho o por tradición. Maffesoli (2005: p.20) expone que para ilustrar esto de manera más concreta en la realidad latinoamericana, podemos hacer referencia a una concepción identitaria de la ciudadanía, que es el pilar de la percepción política estatal y unicista del mundo que se estableció en gran parte de las repúblicas latinoamericanas. Efectivamente, el sustrato vinculado con la ciudadanía es aquel de la síntesis de la diversidad cultural y de las

múltiples identidades en una sola, refiriéndonos únicamente a América Latina, se puede observar en la instauración de la noción de ciudadanía, las diferentes contradicciones culturales e históricas que han existido, tanto en los diferentes proyectos societales como en las relaciones de poder inscritas en el proceso de construcción de los Estados.

Para Maffesoli, lo que pasa en América Latina es que se trata de una ciudadanía más cercana a una concepción práctica y cotidiana de la circulación social, cuyas reglas se construyen cada día y aún más a partir de las necesidades cotidianas e inmediatas de la colectividad o del grupo en cuestión, y no de una ciudadanía oficial o republicana cuyas normas habían sido constituidas por aquellos que se sintieron con el derecho de decir lo que es y lo que debe ser: es una tribalización de la ciudadanía tal y como fue propuesta por el proyecto de la modernidad. En esta constitución, la ciudadanía alternativa o la visión paralela de la ciudadanía se puede reflejar, en gran medida, en algunos elementos esenciales de la identidad latinoamericana, como sus modos de comportamiento o sus gustos, que se han construido a través del tiempo. Nos referimos a dinámicas de solidaridad, de organización social, así como de intercambio mutuo que se desarrollan por fuera de las políticas oficiales e independientes del proyecto oficial de ciudadano (Maffesoli, 2005: p. 20).

Ciudadanías en resistencias, emergencias diversas y dinámicas, los otros rostros de la ciudadanía en América Latina y el Caribe.

Todos lo dicho anteriormente lo podemos ejemplificar sucintamente en los rostros de las otras formas de construir la ciudadanía en resistencia, emergentes y diversas, y en las formas de construir poder desde la subalternidad, desde abajo hacia arriba, desde lo barrial, la calle, lo étnico, el género, lo cultural, las subculturas urbanas, en fin los diversos procesos de las ciudadanías en resistencia, emergentes y diversas, que muestran los otros rostros de nuestra tierra de colores Abya Yala. Si damos una mirada a nuestro continente vemos como después de las dictaduras y las “emergencias de las democracias” surgen desde lo local, regional, procesos que van tejiendo con hilo duro la “otra política”, que tiene como sujetos (as) a las ciudadanías en resistencia, emergentes y diversas.

El caso, de México y los procesos indígenas de luchas por la tierra y la libre autodeterminación de los pueblos ancestrales (respecto a las costumbres ancestrales, las otras propuestas de economías solidarias, el respecto a la mujer indígena, la preservación de las lenguas y de los procesos educativos, la relación con la madre tierra...)

Toda esta lucha, tenía y tiene un contexto, global-local, cultural-político y crítico a economía de mercado neoliberal y la construcción de poderes alternas desde lo subalternidad. El levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, (contó con el apoyo de muchos sectores sociales), este se da, con la firma del tratado de “libre comercio” entre Estados Unidos, Canadá y México, mostrando que uno de los puntos centrales de la insurrección tiene que ver con los efectos perversos del modelo neoliberal.

Luego se da el proceso emancipatorio en la República Bolivariana de Venezuela, con los emergencias de ciudadanías diversas, planteando una dura crítica, a los gobiernos tradicionales pro-imperialista, esto se gesta en muchos casos desde los llamados “núcleos Bolivarianos” el logro de estos procesos es la entrada al poder del fallecido Hugo Chávez Frías, la nacionalización de muchas empresas multinacionales, la reestructuración de poderes y una nueva constitución, con un claro propósito del socialismo del siglo XXI tal como la llamaron sus promotores e ideólogos.

En Ecuador, las ciudadanías en resistencia emergentes y diversas, logran tumbar e imponer varios presidentes, desde las luchas indígenas, de clases, gremiales, estudiantiles y demás, pero sobre todo indígenas, demostrando el poder, desde abajo, desde los siempre excluidos, desde lo étnico-cultural. Esto lleva al poder a un presidente que “silenciosamente” y de manera prudente está logrando cambios significativos en la política y la economía de nuestros hermanos ecuatorianos.

Otro pueblo indígena que no se queda atrás en estos vientos emancipadores son los hermanos Bolivianos, que desde la defensa de los principios indígenas, emergen reclamando derechos tan básicos como el del agua en Cochabamba y otras regiones y localidades, levantamientos estos que posteriormente llevan a cambios muy significativos en los poderes locales, regionales y nacional, que llevan a la nacionalización del Gas y otras riquezas nacionales en manos del capital privado internacional, todos estos procesos de ciudadanías en resistencia y emergentes surge igualmente como en Venezuela y Ecuador un nuevo marco Constitucional.

En este sentido la ciudadanía, no puede entenderse como tal si no recoge en todas sus consecuencias el derecho de los ciudadanos a tomar parte en las decisiones que les afectan de forma común, en definitiva, la *participación en los asuntos públicos*. La participación en este sentido conlleva una cierta redistribución o socialización del poder. El desarrollo de una cierta capacidad para acometer las decisiones sobre la gestión de los recursos de su ambiente social y físico, y poder afrontar así la resolución de los problemas que afectan a los sujetos por parte de los propios sujetos, es lo que consideramos como una democracia participativa (Alguacil, 2002: p. 5).

Argentina igualmente con diversos movimientos pero sobre todo con los Piqueteros y Brasil con el movimiento de los Sin Tierra, que aglutina a varios movimientos son el reflejo de las ciudadanía de resistencia emergentes y diversas con vocación de poder, y como tal plantean, unas apuestas de políticas públicas, no solo sectoriales, sino de país. Estas luchas y movilización constantes llevan al poder a los Kisner (posteriormente a Cristina) y a Lula da Silba (posteriormente a Dilma).

Lo particular de estos movimientos sociales y sus expresiones ciudadanas emergentes y diversas, tiene que ver como lo dice Julio Alguacil:

En todo caso, cualquier tipo de derechos de ciudadanía no son garantizados sin la concurrencia de los demás. La aparición de estos nuevos derechos de ciudadanía vienen asociados a la emergencia de los *nuevos movimientos sociales* que ponen de relieve nuevas subjetividades en la conquista de una ciudadanía que explora nuevas dimensiones de la misma (2002: p. 3).

Nicaragua y Uruguay después de pasar por guerras de guerrilla internas y procesos de liberación de las dictaduras, consigue bajo formas democráticas llegar al poder, esto contó con las organizaciones políticas de izquierda, diversas manifestaciones sociales, culturales, barriales, entre otros, impulsados por el movimiento Sandinista (para el caso de Nicaragua y los Tupamaros (para el caso de Uruguay). Logrando generar cambios no solo en la economía y la política, sino en diversos sectores sociales, por poner un solo ejemplo, la legalización de la marihuana y el aborto, tal como se dio en Uruguay.

El caso de Colombia, es bastante complejo, ya que se mueve entre grandes y diversas movilizaciones, por un lado, y fuerzas de contención institucionales y para-institucionales, por otro, que generan contextos

de violencia, para contener procesos de emancipación. No obstante, a pesar de la violencia constante, permanente y cambiante, las resistencias ciudadanas emergentes se expresan de diversas formas, medios y sectores. Muestra de ello son las luchas de los pueblos indígenas por la libre autodeterminación de sus pueblos, por el derecho a tierra, por no tener actores del conflicto en sus territorios, la defensa de las costumbres, ritos, procesos educativos, etc. De igual modo, comunidades Afrocolombianas, exigiendo el reconocimiento de sus manifestaciones culturales, el derecho a la tierra, la inclusión en las decisiones de política pública. Los movimientos LGTBI, que a pesar de estar en un país con legisladores conservadores y religiosos, se lanzan a la calle exigir, sus derechos y a crear conciencia sobre las diversas formas de violencia que se dan.

Los movimientos estudiantiles, sobre todo en la movilización hace escasos dos años con la MANE, que logro, a través de la movilización creativa, pacífica y política, tumbar un proyecto de reforma a la educación superior, articulando en sus procesos de movilizaciones muchos sectores sociales. Estas resistencias ciudadanas emergentes, mostraron al país, la fuerza que puede tener un movimiento cuando es creativo y propósito en sus repertorios de lucha.

La más recientes expresión de resistencia ciudadana emergente y diversa, son las campesinas, y la lucha contra la reforma a la salud. La primera, puso a tambalear al presidente Santos e hizo que su popularidad se fuera al piso, las reivindicaciones de los campesinos, eran y son por una política pública agraria, que pasó por una reforma agraria profunda, a la vez que exigir el control de los precios de los insumos y la imposibles competencias con productos agrícolas importados, ya que en los países de donde llegan estos productos, existe subsidios e incentivos para los productores. La segunda, la reforma a la salud, cuestiona el proyecto de ley que está en el congreso de la república, ya que lesiona el derecho a una salud integrar y de calidad y vuelve el derecho a la salud, un negocio más para los mercaderes de las misma, es decir, los empresas operadoras privadas.

En síntesis, podemos decir, que los rostros de la ciudadanía, tiene cosas en común: Primero, las expresiones políticas y sus propuestas de cambio surgen desde la subalternidad, desde abajo, desde lo local, pero con visión global. Segundo, plantean una crítica profundo al modelos de desarrollo neoliberal y a sus agencias multinacionales usurpadores de

riquezas y explotadora de riquezas naturales nacionales. Tercero, piden es exigen la inclusión de derechos, culturales, sexuales, de género, ambientales, etc. Estos son los rostros de las ciudadanía en resistencia emergentes y diversas, que llenan este continente de esperanza y utopías.

Bibliografía

- Capella, Juan R. (1993). *Los ciudadanos siervos*. Madrid: Trotta.
- Escalante Gonzalvo, Fernando. (1993). *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y la apología del vicio triunfante en la república mexicana —tratado de moral pública—*. México: El colegio de México.
- Expósito, Marcelo (2003). *Tendencias del arte. Arte de tendencias*. Madrid: Cátedra.
- García Canclini, Néstor. (1995) *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- Held, David. (1997). “Ciudadanía y autonomía”. *Revista sobre el Estado y Sociedad*. N° 3, pp. 41-68. Barcelona: Paidós.
- Hinkelammert Franz. (2006). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. La Habana: Caminos.
- Holston, James. (2008). *Insurgent Citizenship: disyuntivas entre democracia y modernidad en Brasil*. Princenton: PrincentonUniversityPress.
- Kymlicka, Will y Wayne Norma. (1997). “El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en la teoría de la ciudadanía”. En: *La política. Revista de estudios sobre el Estado y la Sociedad*. N° 3, Barcelona: Paidós.
- Maffesoli, Michel. (2005). *La transfiguración de lo político. La tribalización del mundo posmoderno*. México: Herder.
- Marshall, Thomas H. (1998). *Ciudadanía y clases sociales*. Madrid: Alianza.
- Muñoz Lopera, John Mario. (2008). “La paz bajo la sombra indeleble de la guerra: una experiencia en la construcción de ciudadanía en la comunidad de paz de San José de Apartadó”. *Boletín de Antropología* 22 (39), pp. 159-184. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Naranjo, Gloria. (2004). *Desplazamiento forzado en Medellín y reasentamiento involuntario: 1992*. Medellín: (mimeo).
- Osorio Pérez, Flor Edilma. (2007). *Territorialidades en suspenso, desplazamiento forzado, identidades y resistencia*. Bogotá: Codhes.
- Randle, Michael. (1998). *Resistencia civil. La ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*. Barcelona: Paidós.
- Rubio, Rocío. (2004). *La academia y el sector rural 2*, Bogotá: Iepri, Universidad Nacional de Colombia.

- Santos, Boaventura de Souza. (1998). La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Sassen, Saskia. (2003). Reubicar la ciudadanía: posibilidades emergentes en la nueva geografía política. Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en circuitos transfronterizos. Madrid: Ediciones Traficante de Sueños.
- Scott C., James. (2000). Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos, México: Era.

La construcción de las subjetividades masculinas. Aportes para el Trabajo Social

Nora Eugenia Muñoz Franco¹³

Resumen

Se develan elementos asociados a la importancia de estudiar la cotidianidad de los varones, considerando que su subjetividad refiere a formas particulares de ver y conducirse en el mundo. En estos procesos se conjugan múltiples tiempos, espacios, ritmos y relaciones que atraviesan la experiencia de vida de los sujetos. Se plantea que desde el Trabajo Social deben deconstruirse saberes y ampliar la mirada hacia las complejas relaciones de género que se tejen en la contemporaneidad.

Palabras clave: Masculinidades, diversidad social, Trabajo Social

Introducción

Esta tarea de develar la cotidianidad de los varones, su sentir, su pensar y su visión del mundo como sujetos masculinos, implica el reconocimiento de la permanente influencia de la cultura sobre sus posturas frente a la vida, su manera particular de asumir su cuerpo, de asumirse a sí mismos y al otro en el escenario social, debido a que culturalmente se crean categorías y representaciones sociales enraizadas en el género, otorgando una gama de privilegios e imponiendo una serie de privaciones a estos sujetos por el hecho de ser hombres, al igual que se imprimen otras a las mujeres. Esta interdependencia entre varones - mujeres – cultura – mundo social dinámico, posibilitan lo que se conoce como la diversidad social. Cada sujeto es único y su posición en la estructura social define sus diferencias, sus estatus y sus posibilidades de acceso al poder.

¹³ Trabajadora Social. Profesora Departamento de Trabajo Social Universidad de Antioquia. Investigadora Grupo de Investigación en Intervención Social –GIIS–. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia. noramunozfranco@yahoo.es

Por lo anterior en este escrito, se plantea la pertinencia de pensar la diversidad social en la que hoy vivimos y se invita a pensar en la necesidad de fomentar en el Trabajo Social el respeto mutuo, el conocimiento de otros modos y estilos de vida, el reconocimiento de la diversidad como base fundamental de una sociedad democrática. Pero sobre todo, se propone que esta área del conocimiento debe deconstruir sus saberes, complejizando la mirada y ampliando sus posibilidades teóricas para abordar la esfera relacional entre hombres y mujeres, con el fin de comprender las lógicas de poder que en ese ámbito tienen lugar, buscando problematizarlas e incluirlas en sus procesos de intervención profesional.

Los varones, objeto de reflexión en este escrito, configuran su identidad masculina mediante sus interacciones sociales. En estos procesos se conjugan diversidad de tiempos, espacios, ritmos y relaciones que atraviesan la experiencia de vida de los sujetos. Asimismo, la pertenencia a una determinada sociedad, clase, cultura, etnia, generación o parentesco, permiten establecer en un momento determinado la carta de presentación y pertenencia, por esto, la identidad significativamente se transforma y se conserva a lo largo del ciclo de la vida.

Desde esta perspectiva, es importante considerar que pese a la presencia de factores ya mencionados, los cuales cambian, consciente o inconscientemente, uno de ellos asume su carácter fundante en el proceso de construcción de la identidad: es el correspondiente a la identidad de género (Palacio y Valencia, 2001: p. 31-33).

El género como simbolización cultural de las diferencias anatómicas toma forma en un conjunto de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que dan atribuciones a la conducta objetiva y subjetiva de las personas en función de su sexo. Esta categoría, demarca culturalmente las interpretaciones, los significados y las valoraciones derivadas de las actitudes de los sujetos, además de demarcar los límites de lo masculino y lo femenino (Palacio y Valencia, 2001: p. 31-33) en términos físicos, psicológicos y sociales.

El género se entiende como una serie de atributos y funciones que van más allá de lo biológico/reproductivo, construidos social y culturalmente y que son adjudicados a los sexos para justificar diferencias y relaciones de opresión entre los mismos. Como bien lo señala De Keijzer (2003: p. 137-152.) El género se interioriza a través de la socialización entendida como un complejo y detallado proceso cultural de incorporación de

formas de representarse, valorar y actuar en el mundo. Este proceso no ocurre sólo durante la infancia y la adolescencia sino a lo largo del ciclo de vida.

Los estudios de género y las masculinidades

En el marco de los estudios de género, se ubica el campo de los estudios sobre Las Masculinidades, como posibilidad que se explora actualmente en el contexto mundial y nacional, considerando que el interés por los estudios sobre lo femenino ha predominado en el de este tipo de trabajos. Las investigaciones en torno al desarrollo y promoción de la calidad de vida, nos están mostrando la urgente necesidad de estudiar las condiciones de la masculinidad, de entender que el género no es, no debiera ser una categoría académica solamente, ni un sinónimo de “estudios de las mujeres” (Inda, 2004: pp. 23-29). Es una categoría teórica y política, una herramienta útil para entender el atravesamiento de los géneros en toda acción humana y su carácter relacional. Mujeres, varones e instituciones estamos amasados dentro de categorías genéricas, es decir de relaciones de dominio. Seguir suponiendo que género es promoción de la mujer, puede tener como consecuencia seguir considerándolas el objeto diferente (Inda, 2004: p. 23-29), lo que debe ser estudiado y promovido sobre el telón de fondo de la heteronormalidad** masculina.

Se ubican las masculinidades como campo temático, como desafío ético porque las prescriptivas de género establecen relaciones de poder sobre las mujeres y entre los hombres en razón de su identidad sexual. En las culturas occidentales es común identificar a los hombres heterosexuales como aquellos que dominan lo público, pero ellos suelen ejercer poco dominio sobre sí mismos. En tal sentido, la cotidiana y naturalizada violencia, que conlleva una mezcla de ideales y exigencias socioculturalmente aprendidas, se significa a menudo como virilidad,

** La heteronormatividad alude a aquellos procesos socio-culturales que se configuran como relaciones de poder normatizados y normalizados, mediante los cuales se regula la sexualidad en una sociedad dada y se asume la heterosexualidad obligatoria como aquella institucionalmente aceptada y definitoria del ser humano. En tal sentido, se instala un orden regido por un sistema sexual binario y jerárquico en el que los hombres heterosexuales tienen el poder, el privilegio y la superioridad; las mujeres y los hombres homosexuales, en cambio, son considerados inferiores y por tanto, son objeto de sometimiento y discriminación.

confundida con masculinidad (Inda, 2004: pp.23-29). La masculinidad es una configuración de prácticas sociales, que se encuentran atravesadas por múltiples factores personales, económicos, culturales, sociales y políticos; sus transformaciones son complejas y multideterminadas (Faur, 2004: p. 50-54).

Cuando se conceptualizan las masculinidades, es necesario reconocer que esta no es una categoría estática e inamovible. Por el contrario, es un concepto dinámico que, como construcción sociocultural, se configura condicionado por el contexto y por el tipo de relaciones sociales que en él se desarrollan. En este sentido, Connell (1997: p. 31-48) indica que si bien hay múltiples masculinidades, existe un tipo de masculinidad que ocupa “la posición hegemónica en un modelo dado de relaciones de género, una posición siempre disputable”, un modelo referente que “encarna una estrategia corrientemente aceptada” (Connell, 1997: p. 31-48).

Dado lo anterior y siguiendo a Connell, la hegemonía masculina alude a “la dinámica cultural por la cual un grupo exige y sostiene una posición de liderazgo en la vida social” (Connell, 1997: p. 31-48), se refiere a la “dominación cultural en la sociedad como un todo”, pero esta puede ser desafiada, criticada y revaluada permanentemente, configurándose nuevas hegemonías que dan relevancia a una masculinidad en especial y no a las demás (Connell, 1997: p. 31-48). La masculinidad hegemónica es entonces “la configuración de prácticas genéricas que encarnan la respuesta corrientemente aceptada al problema de la legitimidad del patriarcado, la que garantiza (o se toma para garantizar) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres” (Connell, 1997: p. 31-48). Esta tiene como característica fundamental la dominación de los hombres heterosexuales y la subordinación de los hombres homosexuales y de las mujeres (Connell, 1997: p. 31-48).

Importancia de los estudios sobre género y masculinidades para el Trabajo Social

Los discursos que han permeado el Trabajo Social en la contemporaneidad en América Latina y el mundo, invitan a considerar las grandes transformaciones que vive la humanidad y, paralelamente, la forma de comprender sus fenómenos socio-históricos, bajo el reconocimiento de que en ellos participan tanto hombres como mujeres desde su condición genérica. Esto implica que para el desarrollo reflexivo

en relación con las masculinidades, desde esta área del conocimiento, deben tenerse en cuenta dos elementos fundamentales:

1. Los diferentes grupos poblacionales sujetos de sus intervenciones como sujetos con ideologías, sistemas de valores, apuestas, modos de ser y de hacer diversos que requieren investigaciones situadas.
2. Los procesos de intervención propiamente dichos, mediante los cuales se contribuye a la generación de procesos de cambio, luchas y reivindicaciones en el escenario colectivo, desde su saber específico.

Lo anterior exige dar un “giro en la mirada” hacia enfoques teóricos que contribuyan a la comprensión del objeto del Trabajo Social, particularmente si se busca explicar fenómenos contemporáneos que exigen abordajes complejos por ser novedosos y, por consiguiente, con pocos avances investigativos. El desarrollo de estos nuevos centros de interés para esta disciplina, pueden direccionar acciones desde los tipos de intervención que le son propios: la promoción y la educación.

Adicionalmente es necesario reinterpretar la episteme del Trabajo Social como campo de saber, remover su historia en busca de sus lógicas, de su racionalidad interna en torno al género y las masculinidades. Tal desafío implica revisar estructuras teóricas y configurar apuestas que permitan otras maneras de mirar, de deconstruir este saber. Este es un camino necesario para comprender las realidades contemporáneas para las cuales las perspectivas tradicionales se tornan insuficientes y no ofrecen herramientas de análisis congruentes, pertinentes y con capacidad heurística para problematizar diferentes contextos sociales.

En este sentido, la perspectiva relacional de género resulta ser una excelente herramienta teórica que posibilita situar, desde el punto de vista investigativo, los procesos de construcción de las subjetividades masculinas en escenarios concretos. Desde ella se puede identificar y comprender la dimensión sociocultural^{***} (Geertz, 1991: p. 387) que

^{***} De acuerdo con Clifford Geertz (1991) “Uno de los modos más útiles –pero desde luego no el único- de distinguir entre cultura y sistema social es considerar la primera como un sistema ordenado de significaciones y de símbolos en cuyos términos tiene lugar la integración social, y considerar el sistema social como la estructura de la interacción social misma”. Es difícil establecer los límites entre ambas dimensiones en la vida práctica. Estas son separables conceptualmente,

condiciona la existencia en hombres y mujeres, de acuerdo con sus formas de organización.

Esta teoría, también llamada enfoque crítico de género, deviene de las teorías feministas como apuesta subversiva y liberadora. Es una visión explicativa y alternativa de lo que acontece en el orden de los géneros. Tiene como punto de partida el feminismo contemporáneo y se basa en la teoría de género, entendida como visión filosófica y de la historia, y como paradigma ético fundamentado en el pensamiento crítico (Benhabib S, Cornell D, 1990: p. 9-28). Permite comprender las características que definen a mujeres y hombres de manera específica, así como sus semejanzas y sus diferencias, esenciales para encauzar la acción desde el Trabajo Social. Desde ella se analizan las posibilidades vitales de unas y otros, el sentido de sus vidas, sus expectativas y oportunidades, las complejas y diversas relaciones sociales que se dan entre los géneros; así como también los conflictos institucionales y cotidianos que deben encarar, y las múltiples maneras en que lo hacen.

La perspectiva de género, en su sentido crítico permite:

Identificar el peso de la vida cotidiana, los ideales de género, las expectativas familiares, el uso del tiempo libre, las vicisitudes de las relaciones afectivas, incluyendo las relaciones de poder en lo íntimo, y las dificultades o facilidades en la articulación de las diversas esferas de la vida (Tajer, D, 2009: p. 18).

El elemento crítico, se asume como un método autoreflexivo, con sustento teórico y dispuesto para hacer cuestionamientos a las ideologías y prácticas de género convencionales, incluyendo la vida cotidiana, los sistemas políticos, los discursos instituidos y el método científico positivista. El pensamiento crítico en los estudios de género, rescata los valores humanistas, las condiciones de los seres humanos y su conocimiento del mundo social, desafía las relaciones de poder, y busca constantemente alternativas más significativas que las visiones dominantes de conocer y vivir en el mundo de hoy. En el corazón del pensamiento crítico está la creencia en las posibilidades y en la necesidad de construir futuros alternativos y mejores (Cebotarev, 2003: p. 1-27).

pero cultura y sistema social participan activamente en la construcción de los sujetos generizados.

Mediante una mirada crítica, se busca que desde el Trabajo Social se problematicen sus formas tradicionales de construcción de conocimiento, se identifiquen categorías que reviertan en la resignificación de esta área disciplinar, de acuerdo con la incertidumbre que caracteriza el mundo contemporáneo. Así, se propone incorporar la categoría género como un elemento estructurante de los análisis correspondientes a los temas sociales que competen al Trabajo Social. Esto viabiliza la realización de políticas e intervenciones incluyentes para hombres y mujeres.

A su vez, esta propuesta busca la equidad y la participación política y social de todos y todas en la gestión de recursos, así como analizar las relaciones de poder entre hombres y mujeres, tanto en lo institucional como en lo interpersonal. Igualmente permite aprehender las formas de producción y negociación de la masculinidad y la feminidad en distintos contextos socio-culturales, incluyendo los discursos que las sustentan, con la finalidad de comprender los procesos de socialización determinados por la diferenciación sexual, como también la relación entre la construcción del género y problemáticas sociales como la violencia y aquellas asociadas a la sexualidad

La perspectiva de género como enfoque teórico ofrece al Trabajo Social aportes en múltiples direcciones, entre ellas:

1. La comprensión de su objeto, en tanto contribuye a explicar las interacciones entre hombres y mujeres, y las relaciones sociales, de acuerdo con las diferencias de género que orientan actitudes y prácticas cotidianas e institucionales.
2. La comprensión de las inequidades sociales asociadas a las diferencias genéricas, instaladas en las formas de organización de la sociedad, aportando a la explicación de las consecuencias que estas tienen para hombres y mujeres. En esta perspectiva, se introducen categorías de análisis como identidad genérica y género, entre otras, que dinamizan el debate actual en torno a la justicia social y la equidad.
3. La cualificación de las intervenciones desde el Trabajo Social, que sin excepción debieran fomentar relaciones equitativas e incluyentes entre hombres, mujeres e instituciones.
4. La comprensión de los elementos sociales y culturales en razón del género, que condicionan la vida y el desarrollo de procesos sociales autónomos en los que participan grupos, familias y comunidades integradas por hombres y mujeres.

Se debe considerar que ser hombre o ser mujer refiere una manera distinta de ver el mundo y de asumirse en él y, por consiguiente, implica también considerar su construcción socio – histórica como sujetos. Los análisis sobre masculinidades que se han realizado, invitan a tener en cuenta un nuevo foco de atención: el de los hombres como sujetos “generizados” (Faur, E.; 2004: p. 50-54), esto es, como productores de sentidos y constructores de realidad.

Según Núñez N. (2004: p. 13-32), pensar en los varones como seres genéricos (o generizados), es hacer referencia a ellos como “sujetos con una identidad de género”, es decir, como aquellos posicionados de acuerdo con procesos de socialización concretos, en estructuras culturales determinadas. Por ello, no puede pensarse en un universal de la forma de ser hombre, es necesario develar las construcciones específicas a través de las cuales se edifican los procesos identitarios en torno a lo masculino y lo femenino. En tal sentido, el autor afirma que el hombre, como sujeto genérico, es excluido del conocimiento y ello lo afecta de diferentes maneras, a saber:

- a. Cuando en los cuerpos tradicionales de conocimiento, los comportamientos que son producto de una socialización de género de los hombres, son explicados como productos de su “naturaleza” o cuando se les trata como seres “universales”.
- b. Cuando los hombres se excluyen como poseedores de conocimiento, al privárseles de la posibilidad de conocer de otras maneras, a través de sus emociones, de sus dinámicas deseantes, de sus experiencias corporales, ya que se les llama a obrar racionalmente, reprimiendo la dimensión simbólica de lo “femenino”.
- c. Cuando los hombres no se conocen a sí mismos como sujetos genéricos, cuando no hallan relación entre sus emociones, sus problemas anónimos y su construcción genérica.
- d. Cuando los hombres se consideran incapaces de construir conocimiento, por ser considerados simbólicamente “femeninos”. Esto es, por tener una posición heterodoxa en el campo sexual y de género.
- e. Cuando se invisibilizan sus experiencias y vivencias como hombres, por no considerarlas conocimiento objetivo o válido, y pensar que este es subjetivo o “femenino” (Núñez, N; 2004: p. 13-32).

Mirar los hombres como sujetos generizados, es entonces una forma de contribuir a la equidad de género en los diferentes ámbitos de la vida social, es descentrar la concepción androcéntrica del mundo como única representación del orden social y como punto de referencia de lo humano. Además, la categoría género no es equivalente a la categoría mujer y, por tanto, hombres y mujeres, desde nuestra condición de ciudadanos y ciudadanas, debemos asumir conjuntamente las responsabilidades y recibir las recompensas de los procesos de desarrollo social, humano y económico.

Por último, esta teoría conlleva el reconocimiento de hombres y mujeres, de sus deberes y derechos como integrantes de la sociedad, y como seres humanos que deben aunar esfuerzos para lograr formas de relacionamiento igualitarias, equitativas y respetuosas de las implicaciones que para la salud de ambos tiene el ejercicio del poder social centrado en los varones (Tena G O.; 2010: p. 271-291.).

Algunos apuntes finales

Desde el punto de vista profesional, se debe procurar la generación de valor público a través de la potenciación de acciones integradoras y pertinentes para hombres y mujeres, previamente dilucidadas las formas en que se asume el mundo de acuerdo con el género. La invitación consiste en rescatar las dimensiones contextuales que limitan o posibilitan el éxito de dichas acciones, las cuales se desarrollan mediante procesos educativos que no pueden desconocer los universos de significación que construyen los seres humanos a través de su interacción diaria.

En este sentido la educación debe estar orientada hacia el acompañamiento a procesos individuales y colectivos que permitan transformar lo establecido vía la generación de actitudes y valores constructores de sujetos, identidades y subjetividades, lo que ubica la estrategia educativa en el plano de la acción social, porque media en el afianzamiento de los valores necesarios para la convivencia y la constitución de sujetos sociales capaces de asumir e interpretar la realidad de manera reflexiva y crítica.

Responder a lo planteado obliga a reconocer que toda práctica educativa es en esencia política pero para nuestro caso no impuesta como el lugar de la “verdad”. El tipo de educación a la que se alude es una acción liberadora mediante la cual no se debe intervenir

con manipulaciones de ninguna índole, sino que implica admitir la “explicitación de los proyectos, sueños, utopías e ideales que la marcan, asumiendo su dimensión política” (Cubides; 2006. p. 4-132).

Tal vez, para hacer posible una educación en la dirección que se propone, sea necesaria:

la inspiración de las antiguas prácticas “parrhesiásticas”****: claramente políticas al manifestar su verdad con franqueza; intencionadamente dirigidas a mantener una relación directa entre el discurso racional del individuo, su logos, y la manera en que éste vive; suficientemente prudentes para abrir cauces a la liberación del sujeto en el momento oportuno; completamente éticas al tratar de convencer al discípulo de que debe ocuparse de sí mismo y de los otros y, por tanto, que debe cambiar su vida” (Cubides; 2006. p. 4-132).

Lo anterior es un ideario si se quiere, un punto de llegada que se materializa al contribuir desde un componente educativo, a la equidad de género, evitando desventajas y condiciones desiguales entre hombres y mujeres. En el ámbito mundial es sabida la posición desventajosa de la mujer y las innumerables investigaciones, propuestas y alternativas de trabajo en torno al logro de condiciones equitativas para estas con respecto a los hombres. Sin embargo, es necesario revisar las consecuencias que los aprendizajes de género han traído a los varones; los privilegios y la centralidad del poder ha llevado a que estos asuman costos sociales de gran envergadura y llevan a cuestionar las formas institucionalizadas de relación.

Se debe desnaturalizar el privilegio masculino y visibilizar los costos sociales que este conlleva, para los varones y para quienes los rodean, porque de acuerdo con Figueroa, este “de alguna manera atenta contra sus propios derechos humanos, [por lo que es necesario] el reconocimiento mutuo [entre hombres y mujeres] para poder construir consensos sobre los cuales ir sustentando los arreglos sociales” (Figueroa; 2001: p. 7-32). Además, el privilegio imposibilita el reconocimiento de otros y otras como sujetos de derecho, en tanto él constituye una ventaja, una concesión derivada de procesos de aprendizaje social que posicionan la

**** Estas prácticas parrhesiásticas, hacen referencia al hablar franco. Foucault se refiere a la parrhesía como modalidad del decir veraz. Es el elemento que califica al otro necesario en el juego y la obligación de decir la verdad sobre uno mismo (Foucault, 2010:25).

masculinidad heterosexual como parámetro de comportamiento, como punto de referencia a partir del cual funciona el mundo. El derecho en cambio, remite a un conjunto de libertades consideradas inherentes a la naturaleza humana, lo que debería implicar su respeto y puesta en práctica por el Estado y demás instituciones que regulan la vida de hombres y mujeres.

Por su vivencia del género en una sociedad como la colombiana por ejemplo, los hombres asumen prácticas cotidianas que conllevan la necesidad de problematizar los estereotipos masculinos que afirman valores como el coraje, la valentía, la fuerza y la virilidad, y tratar de dilucidar cómo el enraizamiento de tales valores produce también posturas y temores en los varones que inhiben la posibilidad de exponer sus sentimientos y emociones y de generar relaciones horizontales con las mujeres. Al respecto afirma Figueroa que

si los procesos de socialización a los que estamos expuestos varones y mujeres contribuyeran a problematizar cualquier ejercicio de derechos que sea vivido más como un privilegio (por el grupo social o por alguna característica individual con la que nacemos) que como un ejercicio equitativo de una capacidad individual, los estereotipos de los varones y mujeres serían menos rígidos precisamente por la posibilidad de tomar distancia de ellos de una manera más cotidiana (Figueroa; 2001, 4 (15-16): p. 7-32).

Lo femenino y lo masculino, lo público y lo privado, lo normal y lo anormal, la valentía y la cobardía, son categorías que social y culturalmente tienen una historia construida por los grupos humanos y que, por tanto, no tienen una respuesta unívoca.

Con base en ello, no es prematuro afirmar que las nuevas configuraciones que viene adquiriendo la masculinidad como categoría de análisis en las ciencias sociales, tiene un sentido cultural y social que, hasta hoy, ha estado fuertemente demarcado por esquemas de valores que impulsan a los hombres a asumir una posición proclive al privilegio en la organización social y que, por consiguiente, debe llevarnos a ocuparnos de las posibles implicaciones que los criterios para “ser hombre” impuestos por la cultura, tienen en la vida de estos sujetos, con el propósito de equilibrar la distribución de los recursos, las responsabilidades y el poder de decisión en la gestión de recursos entre hombres y mujeres, mediante su real participación, sin desconocer también la responsabilidad del Estado como garante de los derechos de los ciudadanos y las ciudadanas colombianas.

Deben interrogarse las formas de socialización diferenciadas entre hombres y mujeres y sus consecuencias para la vida de ambos, porque la pervivencia de un modelo referente que imprime altas cargas de riesgo a los varones para lograr la aprobación social de su hombría, esta llevando a que a muchos de ellos se les “vaya la vida en el intento”. Ser hombre o ser mujer debiera partir del auto-reconocimiento de las vulnerabilidades, los límites y las posibilidades para una existencia digna, bajo condiciones de equidad que permitan conjugar responsabilidad y recursos, reflexión y acción, y obrar en consecuencia. Pero la paradoja de la masculinidad hegemónica, radica quizá en que los varones que adoptan sus imperativos siempre buscan dominar a otros y a otras, ante la imposibilidad de dominarse a sí mismos.

La intemperancia, la temeridad y el arrojo, parecen ser las características centrales de este modelo referente de la masculinidad, así la violencia como materialización y expresión más dramática y asidua del poder masculino, también se presenta en otros escenarios, quizá de manera más sutil y naturalizada, pero igualmente lesiva para los varones y quienes los rodean.

Bibliografía

- Benhabib S, Cornell D (Eds.). Teoría feminista y teórica crítica. Valencia: Alfons el Magnánim, Generalitat Valenciana; 1990. pp. 9-28
- Cebotarev, E. El enfoque crítico, una revisión de su historia, naturaleza y algunas aplicaciones. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. 2003; 1 (1): 1-27
- Connell, R. La organización social de la masculinidad. En V. T., & O. J. (eds), *Masculinidad/es. Poder y crisis*. Santiago de Chile: Isis Internacional, FLACSO; 1997. p. 31-48
- Connell, R. W. The social organization of masculinity. En T. Váldez, *Masculinities*. Cambridge: Polity Press, 1995. p. 67-83
- Cubides Cipagauta, H. Foucault y el sujeto político. *Ética y el cuidado de sí*. Bogotá D.C.: Siglo del Hombre Editores; 2006. p. 4-132.
- De Keijzer, B. Hasta donde el cuerpo aguante: género, cuerpo y salud masculina. En Cáceres, C.y Cueto,M.Lasalud como un derecho ciudadano. *Perspectivas y propuestas desde América Latina*. Lima: International Forum for Social Sciences in Health y Universidad Peruana Cayetano Heredia, 2003. p. 137-152.
- Faur, E. *Masculinidades y desarrollo social*. Bogotá: Arángo Editores; 2004. p. 50-54
- Figuroa P J G. Los procesos educativos como recurso para cuestionar modelos hegemónicos masculinos. *Diálogo y Debate de Cultura Política*; 2001, 4 (15-16): 7-32.
- Geertz, C. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa; 1991. 387 p.
- Inda, N. La condición masculina, introducción a los estudios sobre el género varón. *Gloobal Hoy*. 2004; (2): 23-29.
- Minello M N. *Masculinidad/es, un concepto en construcción*. Nueva Antropología. 2002; (61): 11-30
- Núñez Noriega, G. Los “hombres” y el conocimiento. Reflexiones epistemológicas para el estudio de “los hombres” como sujetos genéricos. *Desacatos, saberes y razones*. Otoño-Invierno; 2004. p. 13-32
- Tajer, D. *Heridos corazones, vulnerabilidad coronaria en varones y mujeres*. Buenos Aires: Paidós; 2009. p. 18
- Tena G O. Estudiar la masculinidad, ¿Para qué? En N. Blazquez Graf, Flores F, *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* México: Universidad Nacional Autónoma de México; 2010. p. 271-291.

Enfoque diferencial, interseccionalidad y género: actual reto para la formación del Trabajo Social

Sara Yaneth Fernández Moreno¹⁴

A todas las mujeres que pelean por la dignidad y el respeto

*Soy una mujer que llora,
soy una mujer que habla,
soy una mujer que da la vida,
soy una mujer que golpea,
soy una mujer espíritu,
soy una mujer que grita.*

Lila Downs¹⁵

Esta actividad la pensé desde una premisa, con un común denominador y es que todo lo que hacemos tiene una carga, todo lo que sentimos, decimos o dejamos de decir tiene un efecto y en el Trabajo Social esta premisa tiene que estar muy presente, de la misma forma como la consigna del grupo académico, feminista y activista del que hago

¹⁴ Profesora Asociada, Departamento de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Antioquia. Integrante del Grupo de investigación Género Subjetividad y Sociedad, INER, UdeA. Coordinadora de la Red Latinoamericana de Género y Salud de la Asociación Latinoamericana de Medicina Social RLGSC – ALAMES Dirección Electrónica spartacolombia@yahoo.com.mx

¹⁵ Canción Dignificada, La balada de Digna Ochoa. Letra compuesta por Lila Downs, Paul Cohen y Armando Villarreal, a la defensora de los derechos humanos de las mujeres en México, que fue suicidada sin que a la fecha se haya esclarecido las causas de su muerte. La letra rinde homenaje a las mujeres, que, como Digna, pelean por la dignidad y el respeto de todas las mujeres. Álbum *Una Sangre*, 2004.

parte hace muchos años, es aquella de que *lo personal es político* y que al hacernos sujetos políticos y al nombrarnos, ocuparnos, posicionarnos y situarnos como mujeres, blancas, negras, mulatas, sambas, colombianas, latinoamericanas, indígenas y campesinas estamos ya nombrando una realidad; por otro lado, dejar la ingenuidad frente a la agudización de la maldad, de la cual estamos hartas.

Hay que dudar de aquello que está tan bonito no porque no hayan cosas hermosas sino porque estamos muy habituadas y habituados a la normalización de lo que debe ser bonito, y si no miremos en la calle, desde el punto de vista de lo estético que se impone a la mujeres de Medellín sobre lo que es lo bonito y lo que no, si queremos ver exclusiones, podemos empezar por ahí.

Quisiera hacer esta presentación en memoria de nuestra estudiante Nataly Palacios Córdoba, mujer negra, pobre, joven, luchadora, con una bella sonrisa, que representa un feminicidio, un crimen de este Estado, que admite la total impunidad, una doble impunidad, al ser Nataly, hija de una mujer que también fue asesinada por su compañero sentimental; a la que sobreviven dos hermanas menores de edad hoy marcadas por dos tragedias feminicidas, las cuales se pudieron evitar. El feminicidio existe, porque la sociedad permite que exista, el feminicidio es un crimen de Estado por que la impunidad lo garantiza.

Vamos hablar de muchas diferencias algunas de las cuales celebramos, otras las padecemos, otras nos condicionan y otras nos determinan la forma de vivir y de habitar el mundo; me voy a basar mucho en el pensamiento socio sanitario y género sensible que es un planteamiento latinoamericano en el cual me he formado, soy trabajadora social de la Universidad Nacional de Colombia, fui alumna de las profesoras integrantes del grupo Mujer y Sociedad, simiente de la hoy reconocida Escuela de Estudios en Género, del Centro de Estudios Sociales de la UN; mis posgrados han sido en estudios de población y en salud colectiva, ambos en México y con fuerte influencia del pensamiento latinoamericano liberal, marxista, con énfasis social, feminista y por supuesto político.

Quiero dejar en claro tres elementos; 1. Género no es igual sexo, 2. Género no es igual a mujer; la reducción de la categoría de género al referente mujer es deprimente, lo vemos en las estadísticas sociodemográficas y epidemiológicas que cuando hablan de datos según género hombre y mujer no están hablando en realidad de la categoría género están hablando de la condición sexual que es la condición

biologizada a partir de la cual sí se expresa la diferencia entre uno y otra. 3. No se puede hablar de género sin hablar de hombres y mujeres y de todos lo que están en la mitad, sabiendo incluir en esta categoría elementos de la interseccionalidad. Me remito para ello a una sentencia de la Corte Constitucional colombiana conocida como la Sentencia T-025 del 2004¹⁶, que habla justamente de por qué debemos diferenciar para hablar de la mujer en situación de desplazamiento, de las demás mujeres que tienen la necesidad de estudiar y trabajar acompañadas. El enfoque al que me refiero como el común denominador de la práctica de Trabajo Social, es el que asume a los sujetos como sujetos de derecho, de derechos fundamentales, a los cuales se les debe garantizar el acceso efectivo a sus derechos; nadie empodera a nadie, la construcción del sujeto social de derecho se hace desde cada persona de forma individual y particular.

Usted, profesional del Trabajo Social, es responsable de su propio empoderamiento; el proceso de concientización parte de cada quien, por eso tenemos que hablar afirmativamente de quiénes somos: somos mujeres, somos personas de tales y tales condiciones porque es desde ahí que nos paramos frente al mundo y desde ahí lo vemos, y eso ya hace una epistemología particular e histórica y eso decoloniza y ese empoderamiento es una condición de las mujeres y parte de la condición del sujeto, eso no se apaga a las seis de la tarde todos los días. Es más fácil que usted haga lo que tiene que hacer, no va a pasar nada, nadie le va a reprochar nada, lo que importa es si usted está dispuesto y cómodo, como hombre o como mujer con formación profesional a hacer siempre lo que la sociedad, la cultura y la tradición le dice que tiene que hacer.

¹⁶ Esta sentencia histórica declara el *Estado de cosas Inconstitucional* lo que se traduce en que ciertos hechos –ejemplo de ello, para el caso de la sentencia referida, la forma de enfrentar por parte del gobierno nacional el desplazamiento forzado– son abiertamente contrarios a la Constitución, por esa vulneración sistemática y colectiva de los principios y derechos fundamentales consagrados en aquella, y como consecuencia de este hecho, exhorta a las autoridades competentes (sean estatales o privadas), para que en un plazo razonable y perentorio, adopten todas las medidas necesarias para superar ese *Estado de Cosas*. Es evidente, que frente a las fallas estructurales de las políticas públicas en el país y la violación masiva y sistematizada de los derechos fundamentales de un número indeterminado de personas consideradas como población vulnerable, en este caso desplazada y en aras de proteger esos derechos humanos, la Corte Constitucional ha tenido que recurrir a la declaratoria de “*Estado de cosas inconstitucional*” Arango (2013).

Diferencias sociales y sexuales existen y son evidentes, por lo tanto exigen una lectura del Trabajo Social que ayude a develar la forma dinámica como se presentan en el ejercicio profesional situaciones de no vida, de negación de derechos, de exclusión, de discriminación, de estar fuera de, de no tener acceso a, de no tener el peso, la talla y la estatura, de ser personas de tal o cual estrato socioeconómico. Este conjunto de diferencias son las que usualmente se invocan para incluir o excluir de beneficios a quien acredite la condición de pobreza y que quienes se queden por fuera entren en la normalidad de no haber demostrado la necesidad.

Me perdonan si ofendo susceptibilidades pero no quiero dejarlo como empezamos, hay diferencias muy marcadas en cómo nos relacionamos, cómo accedemos a los bienes y a los servicios y sin salir de su casa miren a su mamá, miren quién manda, quién hace el mandado, a quién le sirven primero. Esas diferencias que hay alrededor de una familia y la valoración de las mismas determinan incluso la ingesta calórica entre hombres y mujeres del mismo grupo familiar. Hay ya reconocimiento de la feminización de la pobreza, de mujeres pobres con reducción de peso y talla, con deficiencias nutricionales que hoy pueden detectarse de una generación a otra.

Es paradójico que cuando el mundo global -llamado moderno- está en el mayor apogeo de la ampliación de derechos, cuando hay más convenciones, más tratados y más acuerdos firmados en defensa de los mismo, es cuando más se violan. Nunca como este año, por ejemplo, se habían producido y registrado tantos feminicidios en este país, hay que mirar que está pasando ahí.

Esas diferencias, esas inequidades de género también se dan en procesos de vida y muerte, en el papel de las mujeres en el cuidado de la salud, en el trabajo doméstico y en el papel que social y culturalmente se le da a los varones... parámetros culturales y sociales que dicen que los hombres están negados al mundo privado, doméstico y familiar, en cambio, son los proveedores, los que ganan el ingreso del cual depende la familia¹⁷. Considerando la forma como han cambiado las condiciones de contratación laboral hoy, en una investigación realizada

¹⁷ Las tendencias en el país y en la región siguen mostrando una diferencia de salarios entre hombres y mujeres de alrededor del 30% donde por el mismo trabajo y el mismo cargo, ellos ganan más que ellas.

sobre la Universidad de Antioquia, encontramos que las condiciones más vulnerables de vinculación contractual la tiene las mujeres en la docencia de cátedra y ocasionales; de hecho, para los años del estudio, la mayoría de las mujeres vinculadas a la institución son profesoras de tiempo parcial, (Fernández, 2005).

Las mujeres viven más. Sí, vivimos más pero en peores condiciones, entonces: ¿Qué sentido tiene vivir más si no es desde el buen vivir?

Desigualdades que operan en la vida cotidiana y familiar no son categorías externas a nosotros, esas desigualdades duermen con nosotros, comen con nosotros todos los días están acá, peor aún, si no transformamos lo cotidiano, nunca lo vamos a reestructurar y entonces esas desigualdades terminan naturalizándose, invisibilizándose.

Miremos por ejemplo, las muertes violentas en Medellín, la relación hombre - mujer no ha cambiado en veinte años, Fernández (2004); siguen muriendo catorce hombres por una mujer. Lo que se conoce en demografía como *sobre mortalidad masculina*. No tenemos cómo reponer a los hombres que hemos perdido, los hermanos, maridos, tíos, primos, colegas, familiares, novios o amantes. 88% de las muertes violentas son hombres entre 15 y 34 años este país se da el lujo de perder lo mejor de su población en las mejores edades, población que dejó de vivir, de aportar, de gozar y de construir país. Si un hombre muere violentamente a los quince años y la esperanza de vida está en 72 años, la sociedad en su conjunto perdió en promedio 57 años, eso por una persona, ahora sumemos el total de años del grupo de personas muertas violentamente al año... Pérdida irreparable pero sobre todo EVITABLE, (Fernández, 1999).

Esta falta se traduce en el aumento de la jefatura femenina del hogar y en el recrudecimiento de la pobreza de las familias, sin proveedor económico y en condiciones de sobrevivencia precarias; de allí que se redunde en la feminización de la pobreza, que NO tiene nada de natural, ni de normal, como se ha pretendido asumir.

Ahora encontramos la Morbimortalidad feminicida, para alertar sobre las muertes anunciadas y evitables de muchas mujeres. Si en el país ocurren homicidios y desplazamientos forzados de millones de personas que no son reconocidos en su real dimensión, si persiste en el imaginario la idea de que aquí no somos racistas, que aquí no hay desplazados; si

nuestros propios estudiantes no reconocen esta situación, no conocen de ella entonces ¿Qué país van a construir?

Esta además el hecho de que culturalmente los hombres aguantan, ellos sí pueden, ellos permanentemente lo tienen que demostrar, que son hombres, todos los días, situación reconocida por Figueroa (2012) como los riesgos de ser hombre, el autor muestra por ejemplo el estrés, el cansancio, la depresión, el consumos de alcohol y drogas en los varones relacionadas con el hecho de tener demostrar que lo son. Esto sin hablar propiamente de salud mental, que no está incluida en los programas de salud, ni para hombres ni para mujeres.

Hablar de salud integral es distinto a hablar de promoción de la salud y prevención de la enfermedad, tanto en adultos, adultos mayores, jóvenes y niños, de hombres y mujeres. Muy distinto también a hablar sobre la responsabilidad frente a la propia salud porque para el caso de los hombres la responsabilidad de su salud resulta ser de terceras personas como la mamá, la hermana, la novia, la hija.

Los drásticos cambios de los arreglos familiares colombianos producto de años de violencia y con ellos de la expansión de las fronteras agrícolas, los agrocombustibles, la minería, la ganadería y la agricultura extensiva se refleja en la frase que inspiró un texto producido por varias de nuestras colegas de Trabajo Social titulado *los tuyos, los míos y los nuestros*¹⁸ la familia se abre, se complejizan las estrategias de sobrevivencia más allá de la consanguinidad, los que puedan comer de la misma olla; situación poco analizada y registrada por las estadísticas oficiales, pensemos solamente el subregistro de la población desplazada que a la fecha supera los seis millones de personas reconocidas oficialmente por la Procuraduría General de la Nación donde en su Boletín 189 del 31 de marzo de 2014 dice:

De las 6'231.617 víctimas del conflicto armado registradas entre 1985 y 2013, el 49,6% corresponde a personas que tenían entre 0 y 26 años de edad en el momento de su victimización. Estas cifras hacen parte del “Informe de vigilancia preventiva a la protección de los derechos de los niños, niñas y adolescentes víctimas del conflicto armado en 139 municipios de Colombia”,

¹⁸ Los tuyos, los míos y los nuestros se publicó en 2001 por la profesora investigadora Blanca Inés Jiménez Zuluaga, y las coinvestigadoras Ana María Barragán Mejía y Alejandra María Sepúlveda Madrid.

presentado hoy por la Procuraduría General de la Nación durante el II Encuentro de Alcaldes y Alcaldesas por la Infancia, la Adolescencia y la Juventud que se lleva a cabo en la ciudad de Palmira (Valle del Cauca). El informe, que consulta fuentes como la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas y el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), fue elaborado con el propósito de evidenciar la situación de derechos de los menores de edad en los municipios priorizados por la Comisión Intersectorial para la Prevención del Reclutamiento Forzado, y generar conciencia sobre el imperativo de la paz. PGN (2014, página oficial www.procuraduria.gov.co Consultada 19 de abril de 2014).

No solo llama la atención que aproximadamente la mitad de estas personas sean menores de edad, habría que considerar también la población víctima de desplazamiento forzado intraurbano que según la Unidad Permanente de Derechos Humanos de la Personería de Medellín:

El desplazamiento es una expresión de la violencia que vive la ciudad, así lo manifiestan las víctimas de este flagelo, al momento de declarar su desplazamiento. Amenazas, control social, territorial, intento de reclutamiento ilegal, negativa de vinculación al conflicto armado, violencia sexual y colaboración con las autoridades, son algunas razones que los obligan a abandonar su lugar de residencia”, señalan los informes de desplazamiento de la Unidad Permanente de Derechos Humanos (UPDH) de la Personería de Medellín. Del total de los registros de desplazamiento intraurbano, el 52 por ciento corresponde a menores de edad, que obligados, en algunos casos, por el intento de reclutamiento por parte de los grupos armados, tienen que desplazarse. De igual forma, preocupa como las mujeres se vean expuestas a la violencia sexual por parte de los grupos armados antes del desplazamiento. Sinergia Informativa (2011, página www.sinergiainformativa.com.co Consultada 19 de abril de 2014).

Todos los obstáculos de atención y apoyo a esta población han sido objeto de análisis, estudio y denuncia por parte de organizaciones de mujeres, de derechos humanos, activistas y académicos que permanentemente cuestiona si a las víctimas de este país se les atiende, se les acoge en su dignidad o si por el contrario se les re-victimiza y re-desplaza.

Testimonios de algunas víctimas en algunas de las reuniones con Acción Social la agencia encargada de la atención efectiva y el cumplimiento de programas de atención a población desplazada denunciaron que tenían que ir a las oficinas sin bañarse para que los funcionarios los atendieran y les creyeran que eran desplazados para

entregarles las ayudas y beneficios a los que tiene derecho; se ha dicho en varias ocasiones como funcionarios públicos de medicina legal, fiscalía y comisarías de familia insisten en buscar la conciliación de las víctimas de violencia sexual en medio del conflicto armado cuando la ley considera estos actos como crímenes de lesa humanidad y no prescriben(Fernández,2013), es claro que en este contexto la conciliación está fuera de toda posibilidad.

Frente a problemas mayúsculos de la ciudad y del país, problemas que sensibilizan pero que no movilizan, como los que hemos visto hasta ahora, incluso como la salud hoy privatizada y reducida a mercancía, viene bien la reflexión dese Trabajo Social, desde los procesos de formación que se dan en sus aulas, de las posibilidades de reflexión epistemológica, política y socialmente. Para ello quiero avanzar en el concepto de interseccionalidad.

La Interseccionalidad la puedo sintetizar con esta frase de una mujer activista, brillante, feminista, filósofa política experta en el tema de justicia, reconocimiento y dignidad, que murió en el 2006:

Como mujer blanca heterosexual de clase media capacitada físicamente y no anciana no puedo pretender hablar de los movimientos raciales indígenas gente pobre lesbiana gente anciana y discapacitada pero el compromiso político con la justicia social que motiva mis percepciones filosóficas me dice que al mismo tiempo no puedo prescindir de ellos (IMYoung, 2000).

Dos autoras de obligatoria lectura Iris Marion Young con el trabajo sobre justicia y política de la diferencia y Mara Viveros quien añade:

En un mundo donde los mecanismos políticos e ideológicos configuran tanto la experiencia como la identidad de las mujeres de forma diferencial, la interseccionalidad es el concepto que ayuda a entender que las formas de subordinación no operan de la misma manera para todas solo por el hecho de ser mujeres, las desigualdades de género son racializadas y las desigualdades socio-raciales son generizadas (Viveros, 2009).

Ambas autoras desarrollan el concepto de interseccionalidad, reconociendo el legado del feminismo chicano y del feminismo negro, que enfatiza en el hecho de reconocer las exclusiones y subordinaciones que determinan si las personas acceden o no a servicios y derechos.

Para qué sirven estos conceptos y las dimensiones analítica relacionales y unidimensionales que engloban desigualdades económicas, desigualdades socioculturales y que operan permanentemente, cada diferencia o más bien cada particularidad nos afecta de forma distinta frente al goce pleno de derechos y el acceso efectivo a servicios, no se trata de una suma agregada de desigualdades sino se diferentes grados de desigualdad que añade cada una de las características de las personas alejando a las personas del alcance de la justicia y del logro de mejores condiciones de vida.

Reitero una idea que había planteado desde el comienzo: siempre que hablamos de género hablamos de relaciones de poder y dominación; siempre que hablamos de violencia hablamos de relaciones de poder-subordinación; siempre que hablamos de discriminación, exclusión y desigualdad hablamos de poder hegemónico. No podemos hablar de inclusión y de reconocimiento sin la exclusión y la discriminación.

Reitero, Colombia, un país con más de seis millones de víctimas de conflicto armado desplazadas, de acuerdo con la Revista Semana (2013) Entre 1983 y 2011 la Unidad de Atención a Víctimas cuenta 2.087 masacres donde fueron asesinadas 9.509 personas; este es el escenario que tenemos, ¿lo estamos escuchando, lo estamos pensando?

Para abordar en el concepto de intersectorialidad y para acercarse al enfoque diferencial remito a las personas interesadas al hermoso texto que la Corte Constitucional Colombiana redacta en dos textos magistrales, el dela sentencia T025 de 2004 y el Auto 092 de 2008. Este último en particular llama la atención sobre la necesidad de considerar el enfoque diferencial de acuerdo al ciclo vital de las personas, de acuerdo a su identidad de género, pertenencia étnica y orientación sexual; en el Auto 092 proclamado específicamente para mujeres desplazadas víctimas de la violencia sexual por actores del conflicto armado interno se señalan por ejemplo diez riesgos de género en el marco del conflicto armado, dieciocho facetas relacionadas con el impacto desproporcionado que la condición de género ejerce sobre las mujeres desplazadas víctimas del conflicto armado, en las cuales diferencia los patrones de violencia y de la discriminación de género de índole estructural de los problemas específicos de las mujeres desplazadas.

La belleza de estos textos debería ser materia de estudio obligado en Trabajo Social, ya que muestran, entre otras cosas, que la diferencia nos constituye y no por eso nos debe excluir, separar o discriminar, somos

personas diferentes y necesitamos que se entienda y atienda esa diferencia para acceder a los derechos en plano de igualdad por el solo hecho de ser ciudadanos y ciudadanas tal y como lo consagra la Constitución Política que todavía nos rige.

En el país estamos en un momento de diálogo, de repasar qué es lo que estamos haciendo, cómo y para dónde lo estamos haciendo, justamente cuando se hace necesario acompañar y reconocer a las víctimas de la barbarie; qué pena compañeros pero de esto hay que hablar en clase, y hay que hablar todos los días, porque si no, vivimos entonces en otro país.

Con o sin guerra, el problema de la inequidad y la exclusión social nos mata lentamente. Queda pendiente un diálogo con las necesidades reales de quienes han padecido, padecen o padecieron el conflicto. Ese proceso pasa necesariamente por cuestionar un modelo de organización social basado en la obediencia, el autoritarismo y la jerarquía y un modo de resolución de los conflictos basado en la violencia. Este modelo ha penetrado en lo más profundo de las estructuras de las instituciones políticas, económicas y sociales de la sociedad y por qué no decirlo de la Universidad.

No necesitamos estar en guerra para ver todo lo que está pasando. La impunidad constituye un reto inaplazable, detrás de este debate está la confianza en el sistema de justicia del cual se sirve el Estado colombiano y que impone el trabajo intersectorial e interdisciplinario entre justicia, salud y educación; desde Trabajo Social tenemos que articularlos, desde las aulas donde estamos formando a las y los profesionales que deben, ya como egresados, responder a las necesidades sentidas de la población colombiana que espera por esa atención.

Para terminar quiero compartirles las consignas que cantamos en el día de la jornada contra el feminicidio que llevamos a cabo en la Universidad:

Arroz con leche no queremos más

No más feminicidios en la Universidad

Que quién la violó que quién la mató

Son crímenes de Estado y nadie los vio

*De noche, de noche, de noche o de día,
desnudas o vestidas,
en la calle o en la casa,
que respeten nuestras vidas.*

Como ven, hay mucho que hacer.

Bibliografía

- Arango Díaz Alejandro, (2013). Del estado de cosas inconstitucional. Artículo de la Maestría en Derecho de la Universidad Sergio Arboleda, sede Santa Marta. Presentado el 19 de junio. Versión electrónica de la página
<http://derechojusticiaypaz.blogspot.com/2013/06/del-estadode-cosas-inconstitucional.html> Consultada el 18 de abril de 2014.
- Auto 092 de 2008. Texto completo en el link <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2008/a092-08.htm>
Texto en ACNUR en el link <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=biblioteca/pdf/6321>
- Fernández S.Y. (2013). Atención a las mujeres desplazadas víctimas de la violencia sexual por actores del conflicto armado interno. Seguimiento del Auto 092 de la Corte Constitucional en Colombia. Revista Regions & Cohesion (issue 3, Volume 1, 2013), Universidad de Luxemburgo.
- Fernández S., Hernández G., Paniagua E (2005). Violencia de género en la Universidad de Antioquia. Departamento de Trabajo Social, Centro de Investigaciones Sociales y Humanas, Centro Interdisciplinario de estudios en Género, Universidad de Antioquia. Editorial Lealon. Medellín, Antioquia.
- Fernández Sara (2004). Muertes Violentas en Medellín, expresión de la negación del derecho a la salud y a la vida. Capítulo en La Salud al Derecho Publicación del Movimiento Nacional por la Salud, Dirección Seccional de Salud de Antioquia, Proyecto Gestión de Políticas Públicas y Salud, Universidad de Antioquia. Coordinador y Compilador José Antonio Girón Sierra. Medellín, Colombia.
- Fernández J.L., Fernández S., Grisales, H., Agudelo, B. (1999) Años Potenciales de Vida Perdidos por la Población de Medellín, 1994 - 1996. Grupo de Investigación Demografía y Salud. Revista Facultad Nacional de Salud Pública. Universidad de Antioquia, Vol 6, N° 2, Enero – Junio de 1999.
- Jiménez B.I., Barragán A.M., Sepúlveda A.M., (2001) Los tuyos, los míos y los nuestros. Paternidad y maternidad en familias nucleares poligenéticas de Medellín. Universidad de Antioquia, Fundación para el Bienestar Humano, Centro de Investigaciones Sociales y Humanas CISH, Grupo Familia, Cultura y Sociedad. Medellín, Colombia.
- Procuraduría General de la Nación (2014). La mitad de las más de seis millones de víctimas del conflicto en Colombia han sido niños,

niñas, adolescentes y jóvenes, revela informe presentado hoy por la Procuraduría General de la Nación Boletín 189 del 31 de marzo de 2014 apareció en la página electrónica <http://www.procuraduria.gov.co/portal/>

La mitad de las mas de seis millones de víctimas del conflicto en Colombia han sido niños ni as adolescentes y jóvenes revela informe presentado hoy por la Procuraduría General de la Nación. news . Consultado 19 de abril de 2014

Revista Semana (2013). Informe especial 5.5 millones de víctimas y contando. Edición N° 1622 del 3 al 10 de junio de 2013 en el link consultado 15 de noviembre de 2013:<http://www.semana.com/Especiales/proyectovictimas/index.html> Sentencia T025 de 2004. Texto completo en el link <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2004/t-025-04.htm> Se encuentra una breve reseña de la ACNUR en el link <http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/2523.pdf?view=1>

Sinergia Informativa (2011) Incremento alarmante del desplazamiento forzado intraurbano en Medellín Tomado de <http://www.sinergiainformativa.com.co/index.php?option=comcontent&view=article&id=3663:incremento-alarmanete-del-desplazamiento-forzado-intraurbanoen-medellin&catid=18&Itemid=32> Consultado el 19 de abril de 2014.

Riveros, M. (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. Revista Latinoamericana de Estudios de la Familia, 1, 63 - 81.

Young, I. M. 2000. La justicia y la política de la diferencia. Barcelona: Cátedra.

Raza y derechos humanos: una reflexión impostergable para el Trabajo Social

María Edith Morales Mosquera¹⁹

Resumen

La reflexión gira en torno a la afirmación de que la situación socioeconómica y de vulneración de derechos, con mayor énfasis de los laborales, en la población afrocolombiana está estrechamente relacionada con la discriminación “étnica-racial” que se ha instaurado a partir de la noción colonial de raza.

Palabras claves: Población afrocolombiana, discriminación “étnico-racial y decolonización.

Introducción

Para el desarrollo de la proposición, precisaré en primer lugar algunos aspectos sobre la categoría afrocolombiano y afrocolombiana. En segundo lugar, referiré algunos de los estudios que muestran la relación entre vulneración de derechos y condición étnica-racial. Por último, y a manera de conclusiones, planteo algunas líneas de acción desde las ciencias sociales, y el Trabajo Social en particular, para orientar prácticas encaminadas a decolonizar el saber desde o más allá de las fronteras de la diversidad.

Afrocolombiano y Afrocolombiana

Para desarrollar en tan pocas líneas la proposición planteada, partiré en primer lugar con algunas precisiones frente a la categoría afrocolombiano y afrocolombiana, consenso a los cuales se han llegado gracias a las discusiones y esfuerzos de movimientos de base que vienen

¹⁹ Trabajadora Social. Docente del Departamento de Trabajo Social. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia. Magister en Educación y Desarrollo Humano. Candidata a doctora en Administración Universidad EAFIT. Mail: csedith@antares.udea.edu.co, mmorale9@eafit.edu.co

trabajando el tema, tanto a nivel comunitario como en escenarios políticos y académicos nacionales e internacionales.

Abordar la categoría de afrocolombiano y afrocolombiana no es tarea fácil, porque hablar en la actualidad del tema racial implica necesariamente, como lo plantean Mosquera y Barce (2009), tropezar con ciertos escepticismos y prevenciones presentes en frases como: “eso de racismo ya no existe”, “nadie más racista que los mismos negros”, entre otros. Sin embargo, el tema hoy resulta pertinente en un seminario en donde se reflexiona sobre la relación entre diversidades y saberes para las Ciencias Sociales y el Trabajo Social y desde donde se pretende plantear los retos al momento de generar conocimiento o proponer acciones con la población afrocolombiana que ha experimentado con mayor fuerza la discriminación por factores “étnico-raciales” (Barbary y Urrea, 2004).

A lo largo de los amplios debates que antecedieron a la Constitución colombiana de 1991, algunas poblaciones negras y mulatas²⁰ fueron caracterizadas como grupo étnicos de modo equivalente al de los indígenas, es decir, con base en dos criterios: la ancestralidad en la ocupación de determinados territorios y la presencia de rasgos específicos en su organización socioeconómica y cultural. Esta construcción étnica de las “comunidades negras” busca además resolver el viejo problema de la categoría “raza”, claramente cuestionada por el conocimiento científico desde los años 50 por privilegiar el factor fenotípico como el clasificador. Con la clasificación de grupo étnico a la población negra y mulata, se superaría la naturalización “biologista” del color de la piel y otras características fenotípicas por unos atributos culturales esenciales de mayor aceptación e inclusión.

La Constitución Política plantea que Colombia es un Estado Social de Derecho con sendas multiétnicas y pluriculturales, por lo tanto las prácticas culturales (creencias, folclore, dialectos, actitudes costumbristas, formas de vida, entre otras) que caracterizan a cada uno de sus pueblos, están colmadas de diversidad y riqueza. Se destaca además que es un país pluriétnico y multilingüe en el que se diferencian de la sociedad mayoritaria cuatro grupos étnicos reconocidos: la

²⁰ Se aplica a la persona que ha nacido de padre blanco y madre negra o de padre negro y madre blanca.

población indígena; la población raizal²¹ del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina; la población negra o afrocolombiana - de la que hacen parte los Palenqueros²² de San Basilio del municipio de Mahates en el departamento de Bolívar- y la población Rom o gitana (Hernández, 2005).

Si bien el objetivo de la reflexión no es hacer una precisión exhaustiva sobre la semántica de la categoría de raza, si se considera pertinente plantear que ha sido a raíz de la construcción social del concepto de raza, con profundas raíces desde el pensamiento colonialista, como se han incorporado la noción de “negro”, más recientemente, (desde los debates previos a la constitución como se acaba de plantear), la noción de afrocolombiano y afrocolombiana.

Entiéndase entonces el término afrocolombiano y afrocolombiana como aquellos colombianos descendientes de personas esclavizadas traídas de África por los colonizadores y que obtuvieron la libertad en 1851 tras la abolición de la esclavitud en Colombia. Suele encontrarse con denominaciones como negro, moreno, mulato. Las familias afrocolombianas según la Ley 70 del 93, artículo número 2º son “el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la región campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos”²³.

²¹ Los raizales se entienden por aquellos que tienen una identidad definida basada en su historia, sus manifestaciones culturales, su lengua (el sanandresano) y su identidad. Los raizales guardan una fuerte relación cultural con los pueblos antillanos como Jamaica y Haití.

²² Grupo de personas y familias negras (cimarrones) que huyeron de la esclavización y de manera espontánea fueron tomando conciencia de grupo; fundaron poblados ubicados en lugares de difícil acceso, llamados palenques, donde construyeron un proyecto de independencia que les permitió vivir de manera autónoma, al margen de la sociedad esclavista. En Colombia subsisten varias expresiones de palenques, siendo el más representativo el Palenque de San Basilio, primer pueblo libre de América, creado entre los siglos XVI y XVII, y lugar en el cual gobernó el rey Benkos Bioho. Ubicado a una hora de Cartagena de Indias, en 2005 fue declarado por la Unesco Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, entre otras razones por ser cuna de unas de las principales expresiones de resistencia de los africanos esclavizados.

²³ Ley 70 de 1993 (agosto 27). Diario Oficial No. 41.013, de 31 de agosto de 1993. Por el cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política. Congreso de Colombia.

Con una comprensión a las características particulares de la población afrocolombiana, Colombia le apostó al respeto a la diversidad étnica y cultural en el marco de la constitución de un país de derechos. En esa medida, se han realizado acciones orientadas a proyectar las políticas públicas para los grupos étnicos, para conocer y comprender la diversidad étnica y cultural al margen de los mitos que vinculan lo étnico a lo exótico.

En Colombia, en la cual es protagonista la Constitución Política de 1991, que en sus artículos 7, 13, 63, 68, 70, 176 y 310, hace un reconocimiento a los derechos de la población afrocolombiana, negra, palenquera y raizal. Así mismo, la Ley 70 de 1993, la cual propone adjudicar a las comunidades negras las tierras baldías que han ocupado en las riberas de los ríos de la cuenca del Pacífico y establecer mecanismos para la protección de su identidad cultural, sus derechos como grupo étnico y el fomento de su desarrollo económico y social. Esta Ley se ha desarrollado a partir de varios decretos desde los cuales se busca transformar las realidades de los y las afrocolombianas.

Cuadro 1. Sustentos legales para las acciones afirmativas para población afrocolombiana.

Decreto	Artículo que reglamenta	Tema
1745 de 1995	Capítulo III	Propiedad colectiva de las comunidades negras.
2249 de 1995	Artículo 42	Comisión Pedagógica Nacional de Comunidades Negras.
1627 de 1996	Artículo 49	Fondo de Créditos Condonables del icetex para comunidades afrocolombianas.
1122 de 1998	Artículo 39	Cátedra de estudios afrocolombianos en los Proyectos Educativos Institucionales (PEI)
1320 de 1998	Artículo 44	Consulta previa en las comunidades negras e indígenas.

3050 de 2002	Artículo 57	Crea la Comisión de Estudios para formular el Plan de Desarrollo de las Comunidades Negras. El Decreto 4007 de 2006 modifica los artículos 2.º, 3.º y 6.º, y deroga el artículo 4º
1523 de 2003	Artículo 56	Procedimientos para la elección del representante y suplente de las comunidades negras ante los consejos directivos de las corporaciones autónomas regionales.
3770 de 2008	Artículo 45	Comisión Consultiva de Alto Nivel de Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras. Requisitos para el Registro de Consejos Comunitarios y Organizaciones de dichas comunidades. (Este decreto deroga el decreto 2248 de 1995, el cual derogó a su vez el decreto 1371 de 1994)

Otras leyes que sustentan las acciones afirmativas son la Ley 152 de 1994, la Ley 115 de 1994, el Decreto 0804 de 1995, el Decreto 3323 de 2005, el Decreto 140 de 2006, el Decreto 1320 de 1998, el Decreto 4181 de 2007, el Documentos CONPES 2909 de 1997, el 3169 de 2002 y el 3310 de 2004. Sobre la jurisprudencia de la Corte Constitucional, se mencionan las siguientes sentencias: T-422 de 1996, C-484 de 1996, C-169 de 2001, T-955 de 2003, C-030 de 2008, C-461 de 2008, C-175 de 2009 y Auto 005 de 2009.

El debate académico y político sobre el tema “étnico-racial” había esta invisibilizado hasta principios de los años 90, pese a trabajos como los de N. de Friedemann (1984) y J. Arocha (1996). La invisibilidad sobre el tema abarcaba el ámbito jurídico, político, social, económico y

de producción estadística nacional y local. No se tenía una aproximación del total de la población afrocolombiana, máxime cuando el término negro es peyorativo e insultante: “me tratan como la negra de la casa”, “trabajo como negra” “negro ni mi teléfono”, son frases muy cotidianas en nuestro medio social que dan cuenta de la naturalización de prácticas discriminatorias²⁴.

Dicha situación de invisibilidad sobre el tema “étnico-racial” se ha modificado radicalmente en los últimos quince años a nivel nacional con la inclusión de la preguntas de auto-identificación étnica en el censo de 1993 y por la pregunta por el color de piel en la encuesta nacional de hogares del 2000²⁵. Igualmente a escala local se vienen incrementando los programas de investigación y encuestas específicas, de corte demográfico o socio-antropológico, especialmente en grandes ciudades como Bogotá, Cali, Medellín, Cartagena y Barranquilla. Pasaron más de siete décadas para que el DANE y el Estado en general accedieran-bajo presión del movimiento afrocolombiano y de organismo internacionales como el comité de la ONU para la Eliminación de la Discriminación Racial- a hacer visible a la población negra a través de la inclusión de una pregunta para efectos en el censo de 1993.

Los afrocolombianos y afrocolombianas representan, según cifras oficiales, el 10,6% de la población colombiana. Las cifras de auto-reconocimiento indican también que un 72% de la población negra se localiza en las cabeceras municipales. Igualmente hoy se sabe que las ciudades con la mayor población negra son: Cali (542.936), Cartagena (319.373), Buenaventura (271.141), Medellín (137.988), Tumaco

²⁴ Al respecto véase los planteamientos sobre la categoría “étnico- racial” en Colombia que hacen Urrea (2010); Viáfara, Urrea y Correa (2009); Ramírez y Viáfara (2002) y Barbary (2001).

²⁵ La pregunta utilizada en el Censo fue basada en el autoreconocimiento, situación que alertó a líderes y lideresas de organizaciones afrocolombianas y llevó a realizar estudios como es el caso de la Universidad del Valle, el Centro de Investigación y Documentación Socioeconómica en Medellín, la Corporación Con vivamos, Secretaria de Cultura de la Alcaldía de Medellín, entre otros. Incluyeron otras variables como la fenotípica que permitió dar cuenta de un número mayor de personas afrocolombianas en las principales ciudades que se asumen entre la diversidad de los afrocolombianos y afrocolombianas.

(129.491), Barranquilla (116.538), Quibdó (100.007), Turbo (99.274), Bogotá (97.885) y Riohacha (44.899).

Cuadro 2. Distribución de la población afrocolombiana

Grupo étnico	Población	Porcentaje
Afrocolombiano (Población mulata)	4.273.722	10,52%
Raizal	30.565	0,08%
Palanquero	7.470	0,02%
Total	4.311.757	10,62%

Fuente: Departamento Nacional de Planeación.

Si bien la categoría de afrocolombiano y afrocolombiana ha sido discutida, existen posturas de quienes prefieren ser nombrados como negro o mulato, sin embargo este no es el punto de discusión en la reflexión aquí planteada. La discusión está centrada en la necesidad de reconocer la ancestralidad en la ocupación de determinados territorios, la presencia de rasgos específicos en la forma de organización socioeconómica y cultural o más específicamente en la cosmovisión que se tiene para auto reconocerse como afrocolombiano y afrocolombiana.

Derechos y discriminación étnica-racial

Como se acaba de mencionar, en Colombia ha tenido lugar un desarrollo legislativo importante en materia de normas que protegen los derechos ciudadanos de afrocolombianos y afrocolombianas, en esa medida se han implementado diversos programas, sin embargo pese a los avances sustantivos logrados en temas como la cobertura en educación, salud y vivienda, una mirada más profunda al tema poblacional y territorial muestra que existen poblaciones, en particular la afrocolombianas, entre las cuales estas metas serán difícilmente alcanzables si no se aplican estrategias focalizadas orientadas a acelerar la disminución de las brechas existentes en el acceso a los servicios y a fomentar la igualdad de oportunidades.

La segunda población negra más numerosa de América Latina se encuentra en Colombia, después de Brasil; Urrea, Viafara y Correa (2009) muestran en su estudio que Colombia tiene una población afrocolombiana del 19%, y que entre los cinco departamentos más pobres del país hay

mayor concentración de población afrocolombiana (Bolívar, Cauca, Córdoba, Chocó y Nariño), que la población afrocolombiana tienen una probabilidad mucho mayor de ser víctimas del desplazamiento: 84% más alta que la de la población mayoritaria mestiza y que representan casi la tercera parte de la población desplazada, además, más del 12% de todos ellos viven en situación de desplazamiento forzado: 1'300.000 personas.

Por otro lado, el informe del 2011 de Naciones Unidas sobre minorías, muestran que la tasa de mortalidad infantil en Chocó es de 54 por mil, mientras que en Medellín es de 8 por mil. El promedio nacional de mortalidad materna es de 74,9 muertes por cada cien mil nacimientos, y el de Chocó es de 227,4. El Censo de 2005 muestra que la mortalidad infantil entre los afrocolombianos es casi el doble que la del resto de la población. Las afrocolombianas viven, en promedio 11 años menos que las demás mujeres, y entre los hombres la diferencia es de 5 años, lo cual no sorprende si se miran los números sobre el acceso a servicios de salud. El Estado colombiano ratificó en 1981 la Convención Internacional de la ONU sobre la Eliminación de la Discriminación Racial, más de un cuarto de siglo después, los compromisos adquiridos por el Estado siguen siendo una tarea pendiente, a pesar de haberlos reiterado al adoptar la Constitución Política de 1991 y al apoyar la Declaración y Programa de Acción en la Conferencia Mundial de Durban sobre el tema en 2001.

La población afrocolombiana cuenta con un mayor porcentaje de personas que están bajo la línea de pobreza en comparación con el resto del país (un 53,7% frente a un 45,5%, respectivamente, en el año 2009). A este panorama se suma el hecho de que los afrocolombianos enfrentan mayores desventajas en el acceso al sistema de seguridad social. Asimismo presentan tasas más elevadas de mortalidad infantil y materna. Por su parte, su déficit de vivienda representa la mitad del déficit nacional y sus asentamientos presentan los peores indicadores en lo que respecta al acceso a los servicios públicos (Barbary y Urrea, 2004). Este grupo poblacional exhibe las condiciones de vida más precarias, como lo muestran los estudios que analizan su situación socioeconómica y la información censal disponible; la población afrocolombiana es víctima de esta situación de discriminación estructural y cotidiana sin que se articule una política pública sólida e integral para combatirla.

Según el observatorio de la Universidad de los Andes, hoy no se han cumplido los acuerdos y ordenanzas de carácter internacional y nacional con fines a mejorar las condiciones de vida de los afrocolombianos. Esto

se confirma en la información cualitativa y cuantitativa disponible sobre la discriminación racial en Colombia en donde se muestra que en el año 2003, el 47,2% de esta población no tenía sus necesidades básicas satisfechas y vivía en condiciones de extrema pobreza. El ingreso salarial promedio de los afrocolombianos es aproximadamente 20% menor al del promedio de las personas no afrocolombianas (Portilla, 2003) y tan sólo el 51% pueden acceder al sistema de seguridad social en salud (Viáfara, 2011).

La desventaja de la población afrocolombiana en el acceso a la salud resulta evidente cuando se considera que el 53,5% de los hogares afrocolombianos pobres en las cabeceras municipales y el 73,8% de los rurales carecen de un régimen de salud. La esperanza de vida también es muy inferior al promedio nacional que, de los 65 años de vida, pasa a los 55 para los afrocolombianos. Lo mismo sucede con la nutrición: el 14% de los afrocolombianos pasaron por lo menos un día entero sin comer en la semana al censo de 2005, es decir, más de dos veces la cifra a nivel nacional. Los niveles de educación entre los habitantes afrocolombianos también son inferiores a los de la población mestiza: mientras que el 12,4% de los hombres afrocolombianos terminaron la educación superior, el 18,5% de los hombres mestizos lo hicieron. A su vez el 13,5% de las mujeres afrocolombianas terminaron la educación superior frente al 19,7% de mujeres mestizas que lo hicieron. Las tasas de analfabetismo de hombres y mujeres afrocolombianos son superiores a las de los hombres y mujeres mestizos: el 18,4% de hombres y el 16,9% de mujeres afro son analfabetas, mientras que el 13,2% de hombres y el 11,7% de las mujeres mestizas lo son. Los niños y las niñas afrocolombianos tienen menos tiempo para estudiar, pues trabajan más que los niños mestizos: 2,56%, de los afrocolombianos menores de 12 años trabajaron en la semana anterior al censo de 2005, a su vez el 0,79% de los mestizos menores de 12 años lo hizo. El total nacional de niños que trabajaron en la semana anterior al censo es del 1,63%.

La concentración de la población afrocolombiana ha sido alterada por los flujos migratorios y más específicamente por el asunto del desplazamiento y los destierros en los asentamientos de los grupos étnicos. (Arboleda, 2007). Estudios de la Universidad de los Andes dan cuenta que una persona afrocolombiana tiene una probabilidad de 84% de ser desplazada, caso que no sucede con persona no étnica, una de las principales razones por la cual se encuentran los afrocolombianos y afrocolombianas en los principales centros urbanos o ciudades (Pardo,

Mosquera & Ramírez, 2004). Igualmente otro estudio realizado por Correa, Pérez, Viveros & Morales (2012) sobre la línea de base de la población afro en Bogotá, Cali, Medellín, Cartagena y Barranquilla muestra cómo la discriminación racial estructura se mantiene, esto deja ver las condiciones sociales y económicas de los afrocolombianos y los no étnicos enmarcadas en unas brechas colonialistas históricas.

Por otro lado, aún se continúa en las escuelas colombianas desconociendo las particularidades de los grupos poblacionales étnicos en los procesos de formación, hoy se habla, por ejemplo en las Instituciones Educativas en Antioquia, del día de la antioqueñidad, desconociendo otras etnias en la escuela. Aun así se continúa pensando que las personas afrocolombianas son complejadas y racistas, desconociendo que muchos niños y niñas prefieren esconder o camuflar muchos de sus rasgos físicos, costumbres y prácticas culturales, para desdibujar una historia de vergüenza y sufrimiento de la cual quieren escapar. Por tanto más que un señalamiento, se requiere pensar en procesos de concientización frente a su auto-reconocimiento.

A manera de conclusiones - retos para decolonizar el saber desde o más allá de las fronteras de la diversidad

Al sustituir la noción de raza por la de etnia, afirmando los factores o atributos culturales en lugar de los fenotípicos, no resuelve el problema de vulneración de derechos y discriminación étnica-racial en el caso colombiano, porque existe un solapamiento ineludible de lo cultural con lo racial, además del riesgo que comporta la naturalización de las diferencias culturales. Continúa siendo necesario desde las ciencias sociales y el Trabajo Social, mantener una actitud reflexiva que permita profundizar sobre las categorías de raza y etnia. Ambas nociones aluden a dos dimensiones de la vida social altamente relacionada pero no idéntica. La primera está más relacionada con la construcción de manifestaciones socioculturales que distinguen a una población respecto a otra; la segunda, con las clasificaciones fenotípicas arbitrarias que también establecen diferencias entre los individuos y grupos humanos. En este sentido, ambas nociones son objetos legítimos de análisis cuando se interviene o se abordan temas relacionados con población afrocolombiana.

Asumir las diversidades sociales como escenarios que aportan conocimiento, es iniciar a decolonizar el saber de las ciencias sociales y

el Trabajo Social desde o más allá de las fronteras de la diversidad, esto es desmontar la formación desde un pasamiento colonial, en donde las teorías, conceptos y metodologías sólo son concebidas desde el tradicional paradigma explicativo. Se requieren métodos comprensivos que ayuden a entender cómo desde la población afrocolombiana, con una cosmovisión específica se viene construyendo un proyecto de nación. El poder colonial y la supuesta supremacía de una raza sobre otra se mantienen viva y latente en los procesos de construcción nacional, pese a las aspiraciones de superar el poder de una raza sobre otra, en la construcción de un proyecto de nación intercultural.

Decolonizar el saber, es cuestionar por qué aún en las escuelas se habla del día de la “antioqueñidad” desconociendo las etnias que hoy conforman las aulas de clase. Se hace necesario visibilizar desde la academia, las prácticas de discriminación étnico-racial. Esto es el inicio de plantear alternativas de inclusión que posibiliten la construcción de conocimiento desde y para la diversidad. Desde el Trabajo Social, que constituye por excelencia una práctica donde se orientan intervenciones y estudios con individuos, grupos, familias, comunidades y organizaciones, se pueden emprender líneas de acción orientadas a decolonizar el saber.

Una primera línea clave, es sacar el asunto de la discriminación étnico-racial de la población afrocolombiana del espacio íntimo, para llevarlo a un nivel público, desde donde se puedan plantear soluciones a una problemática que es de corte estructural. Para ello se requiere de una mirada multidimensional que permita observar la diversidad de procesos históricos, ideológicos, políticos, económicos, sociales y culturales que están imbricados en los diferentes escenarios. Se hace imposible comprender el tema, mirando de soslayo las consecuencias y manifestaciones de un fenómeno estructural como el racismo, fenómeno o patología que aun la sociedad colombiana no acepta y tampoco lo interviene abiertamente.

Otra línea para establecer un escenario de diálogo social que posibilite reivindicar derechos, es reconocer y desmitificar las estrategias de poder en relación con la raza, como lo han venido mostrando ampliamente los estudios decoloniales planteando, entre otros, por Wade (2008). Desde el mismo momento de cosificación de la persona negra como herramienta de trabajo, se instauró una concepción ideológica de conquista, dominación y apropiación de las personas de raza blanca sobre las personas de raza negra, dejando claro para este momento que la calidad de raza era

atributo sólo de la persona blanca. Desde sus orígenes el racismo tiene su base en la estructura económica, construyendo ideológicamente las justificaciones culturales y sociales para mantener la supremacía de una raza sobre la otra. Con frecuencia la discriminación étnica-racial se identifica como un problema “íntimo” o subjetivo, dejando de lado su carácter económico donde se encuentran sus orígenes y desde donde se perpetúa y reafirma sus bases.

Las personas afrocolombianas mediante el giro ideológico del proyecto de nación pluriétnica y multicultural, específicamente en la ley 70 del 93, viene planteando la necesidad de desvincular el estado de cosificación y ser no pensante fruto del proceso de esclavización.

El giro ideológico del proyecto de nación pluriétnica y multicultural, específicamente en la ley 70 del 93, constituyó un momento histórico en donde no sólo se reconoce políticamente la deuda histórica de Nación con la población afrocolombiana al haberla mantenido en un estado de cosificación y de seres no pensante fruto del proceso de esclavización, sino que además se identifica la necesidad de adoptar mecanismos que conlleven a que el pueblo afrocolombiano nutra con sus saber la construcción del nuevo proyecto nacional pluriétnica y multicultural. Por tanto otra línea de acción de Trabajo Social es fortalecer los espacios de visibilización, diálogo y recuperación de memoria étnica, de tal manera que se puedan fortalecer y romper los círculos de exclusión social y económica, donde empleos como: servicio doméstico, construcción, etc. No sean exclusivos para gente afrocolombiana y en donde las frases cotidianas cargadas de discriminación étnica-racial puedan ser eliminadas o por lo menos cuestionadas.

Bibliografía

- Arboleda, S. (2007). “Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prolongado: la encrucijada de los afrocolombianos” En Mosquera y Barcelos (eds). Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales. Bogotá: CES-Universidad nacional de Colombia.
- Arocha, Jaime (2004), “Ley 70 de 1993: Utopía para Afro descendientes excluidos”, en: Utopía para los excluidos, el multiculturalismos en África y en América Latina. Universidad Nacional de Colombia. Ed. Unibiblos.
- Arocha, Jamie, (1996) “Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica”, en: Escobar, Arturo y Alvaro Pedrosa (investigadores), Pacífico ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano, Bogotá: Ecofondo-CEREC, pp. 316-328.
- Arocha, Jaime, (2009), “La inclusión de los afros americanos ¿meta inalcanzable? Geografía Humana”, en: Biblioteca Luis Ángel Arango, Banco de la República, <http://www.lablaa.org/blaavirtual/geografia/afro/inclusio.htm>.
- Barbary, O. Urrea, F. (2004) Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el pacífico.
- Barbary, Oliver y Urrea. (eds.), (2004), Gente negra en Colombia. Medellín. Editorial Lealón.
- Correa, Pérez, Viveros y Morales, (2010). Precario pero con trabajo: otros están peor. Déficit de trabajo decente en la población afrocolombiana de Cartagena, Buenaventura, Cali y Medellín. 2009-2012.
- Comisión Interamericana de derechos humanos. (2011). La situación de las personas afrodescendientes en las Américas. Comisión internacional de derechos humanos. Organización de los Estados Americano.
- Corporación Con-vivamos & Alcaldía de Medellín. (2010) Condiciones de la población negra, afrocolombiana, palenquera y raizal en Medellín. Caracterización socio demográfica, desarrollo humano y derechos humanos.
- Friedemann, Nina de, (1984). “Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad”, en: Arocha, Jaime y Nina S. de Friedemann (eds.), Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia, Bogotá: Etno.

- Hernández, R. A. (2005). *La Visibilización Estadística de los Grupos Étnicos Colombianos*. Bogotá: Imprenta Nacional. Recuperado de http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/visibilidad_estadistica_etnicos.pdf.
- Lao- Monte, A. (2007). “Sin justicia étnico- racial no hoy paz: las afro-reparaciones en perspectiva histórica mundial”. En Mosquera y Barcelos (eds). *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá. CES-Universidad Nacional de Colombia.
- Mosquera, C. Barce, L. (2009) *Acciones Afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991*. Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.
- Mosquera y otras, (2009), *Escenarios Post-Durban. Para pueblos y personas negras, afro colombianas, raizales y palenqueras*, Bogotá, Universidad Nacional.
- Romero, J. (2007) “¿Discriminación laboral o capital humano? Determinantes del ingreso laboral del afro cartageneros”, Documento de Trabajo sobre Economía Regional, N° 98. Cartagena, Banco de la República.
- Restrepo, E. Rojas, A. (2004) *Conflicto e (in) visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Colombia: Universidad del Cauca.
- Pardo, M. Mosquera, C. & Ramírez, M. (2004). *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el pacífico*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH-, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Pereira Melo de, H. (1993). “Feministas y empleadas domésticas en Río de Janeiro”, en Chaney, E. y García Castro, M. (comp.) *Muchacha, cachifa, criada empleada, empregandinha, sirvienta y...más nada. Trabajadoras del hogar en América Latina y el Caribe*. Venezuela: Editorial Nueva sociedad. [Links]
- Portilla Darío, (2003), “Mercado laboral y discriminación racial: una aproximación para Cali”, Documento CEDE 2002-14, ISSN 1657-7191, (ed. Electrónica), junio de 2003, Bogotá, Universidad de los Andes.
- Posso, Q. J. (2008). *La aserción laboral de las mujeres inmigrantes negras en el servicio doméstico de la ciudad de Cali*. Cali: Universidad del Valle.

Tarrés, M. L. (2008) Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en investigación social. México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Mitos y prejuicios sobre las personas LGTB

Hernando Muñoz Sánchez²⁶

Resumen

Todavía hay un asunto de cuestionamiento a quiénes son las personas LGTB, es un movimiento, sí son movimiento o nó, si son un sector poblacional o no, si es un grupo que se reúne para hacer resistencias de alguna manera a los mitos y prejuicios. Cuando hablamos de interculturalidad y lo colonial, puedo decir que, no hay grupo más colonizado que el LGTB, no hay grupo más plural y más diverso que el grupo LGTB, además, lo LGTB es un acrónimo de dominación, unas letras que se están imponiendo: Me molesta que nos llamen ustedes son los LGTB, hasta ahí hemos llegado, digamos que políticamente es lo que se conoce y hay mucha critica de esa manera de llamarnos pero es lo que hay y es la forma en que se ha dado a conocer.

Palabras claves: LGTB, estereotipo, prejuicio, Trabajo Social

Introducción

Quiero leer unas cuantas palabras, frente a quienes actúan sin suficiente reflexión y a quienes reflexionan mucho pero no hacen nada por la descolonización de las personas LGTB. Si bien el propósito es la acción inspirada y orientada por la reflexión, yo creo que soy eso, pero igual activista, de hecho he recibido críticas dentro de la Universidad de Antioquia que sugieren que no soy académico porque soy activista. Respondo que no puedo quedarme únicamente reflexionando detrás de un escritorio ni puedo quedarme solo en las calles mirando sin reflexionar detrás del escritorio.

Existe una discriminación social enorme a las personas LGTB, permítanme decirles aun quienes estamos aquí presentes, pensando que

²⁶ Docente investigador. Universidad de Antioquia. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Adscrito al Departamento de Trabajo Social.

somos abiertos, de mente abierta, hablando en general, este es un tema que nos asusta, nos hacemos a un lado de las personas LGTB, porque todavía hay una construcción tenaz de prejuicios y de estereotipos, si llega el campesino todos quieren hacerse al lado y tomarse la foto con él, si llega la mujer luchadora todos quieren hacerse al lado y tomarse la foto con ella, si llega un gay o una lesbiana, no, que susto, nos pueden identificar con ellos; existe esta discriminación en todos los sectores sociales, porque seguimos siendo percibidos como enfermos, como inferiores, entonces no es igual ser negro, marica y obrero, a ser blanco, de clase media e ingeniero, nunca! No es igual ser negra, pobre y lesbiana, que profesora, blanca y de clase media, en ese sentido existe una cantidad de formas de discriminación que se van dando aun desde la misma apariencia las personas LGTB, hablo de personas o de población LGTB, no podemos ser comunidad por las diferencias que existen entre las Lesbianas y entre los Gays, o, entre las Transgeneristas y los Bisexuales, existen diferencias profundas, además, que poco nos une, no podemos seguir hablando de comunidad, no somos una comunidad.

Lo LGTB, es un tema que asusta entonces es mejor no hablar, pues dicen que vamos a “mariquiar” el conocimiento, ya nos ha pasado el tema de discriminación está en las ciencias sociales, está en la academia, no solo está en como diría el pensador francés Didier Eribon (2.000), cuando le preguntan quién es el hombre homosexual y decía que a quién se puede insultar en cualquier momento. Es real, hay una discriminación social, el tema es, de eso no se habla, eso no se da, y mucho menos de eso se investiga y cuando se investiga, porque ha pasado, yo puedo tener en promedio 2 o 3 consultas semanales de estudiantes de pregrado para sus tesis de grado sobre el tema LGTB pero muchas veces es una curiosidad tenaz por saber quiénes son esos tan raros, cómo lo hacen, qué tienen, parece bizarro pero es así estos como tan raros, y la idea de tolerarnos, de “incluirnos”, yo no hablo de tolerancia y no acepto la expresión tolerancia en el sentido de que seamos o podamos ser incluidos porque nos toleran, el hecho es que yo, perfecto, no anormal te doy permiso, yo a usted lo tolero porque me toca, yo no sé hasta cuándo me van a tolerar, y el día que no me toleren, pues fácil me asesinas o me sacan. Hablo d respeto por la diferencia, lo que implica el ejercicio de reconocer al otro y respetarle tal como es.

¿Cómo se expresa el estereotipo?

Los estereotipos son falsas concepciones, como por ejemplo: todos los hombres homosexuales son mujeres en cuerpo de hombre, otro estereotipo es los gays son buenos amigos, son buenos amigos pero de todo el mundo no, ¿me hago entender? Generalmente, ubican el estereotipo de lo bonito, lo rosadito, de que saben hacer cositas. La minimización del otro y no el reconocimiento en igualdad.

El estereotipo se mueve y oscila entre dos extremos, uno es el odio porque consideramos, no deberían existir, y el otro es considerarlos enfermos y dignos de compasión ya que son tan queridos, porque saber hacer moños y trenzas y saben decorar. El respeto por la diferencia es por lo que yo abogo y lo que las Ciencias Sociales y Trabajo Social deberían priorizar. Es la ética colectiva en temas que tiene que ver con por ejemplo, ¿cómo abrir posibilidades reales para dar empleo a una persona transgenerista?, y, ¿cómo una persona transgenerista puede llegar a ser profesional? La discriminación se sustenta en una ética institucional que supuestamente debe prevalecer, yo creo que, la mayoría de las instituciones encubren su no disposición a tener a una persona LGBT, especialmente una transgenerista, entonces la ética se convierte en una manera o una cortina para disimular un poquito, creo que ahí, hay un asunto que tenemos que mirar. En tal sentido, abogo por el respeto hacia la diferencia. Este tiene que ver con el reconocimiento del otro, la otra, para poder hablar de diversidad, hay que tener y dar respeto.

Tendríamos que desde la Universidad, permanentemente, dar una mirada a lo que pasa en la calle, qué me genera, tenemos que cruzarnos con la realidad. La academia no puede seguir sentada. Yo creo que no podemos seguir sentados en Trabajo Social diciendo que intervenimos y hacemos trabajo detrás del escritorio y en las aulas, creo que hay que salir de las aulas, estar con los grupos sociales, los movimientos luchar, estar con los jóvenes que están creando otras miradas, formas de resistencia, otras formas de ciudadanía, diferentes, eso no quiere decir ser rebelde porque el mundo me hizo así y hagamos lo que sea, sin argumentos y sólo desde el sentir ; hay cosas en la calle que nos pueden enseñar para aplicarlas en las aulas, en la academia no todo lo sabemos, y hay que hacer el ejercicio real de cruce de saberes.

¿Cómo replantear los saberes sobre y desde lo diverso?

Hablaba con una profesora hace unos días, y le preguntaba ¿cuándo vamos a salir con otras miradas frente al tema de la familia? Comenzando porque en lo conceptual, las familias homosexuales no existen, no es una tipología, entonces sólo familias heterosexuales, ¿pero tampoco es esa la discusión?. Se trata de abordar la familia desde una posición política, mirar la familia como colectivo político donde se forman ciudadanos y ciudadanas, que respeten la diferencia por ejemplo, y creo que la diversidad por la que aboga este seminario, es la pluralidad, la riqueza de la diferencia, así sea duro, difícil. La formación en democracia, y el respeto debe ser uno de los antidotos contra la homogeneidad.

Es claro, nacer hombre o mujer en esta cultura no pasa desapercibido, tiene una connotación cultural tenaz, porque tiene unas prescripciones clarísimas de lo que tiene o no, que hacer un macho o una hembra. Y hay que empezar a deconstruir y decolonizar. En cuanto a la sexualidad, ésta va más allá de la heterosexualidad, el matrimonio entre hombre y mujer, la procreación y el amor romántico. Específicamente, comprende el tema de lo cultural, no es un asunto que está únicamente plasmado en lo biológico y en el cuerpo. La pregunta es ¿cómo podríamos mirar la diversidad sexual, quienes son esos seres sí nos parecen tan extraños? La diversidad sexual suele ser definida como un conjunto de prácticas conformaciones, percepciones, subjetividades distintas asociadas a la sexualidad en todas sus dimensiones: psicológica, biológica y social; pero, también podríamos definirla como la multiplicidad de deseos y de modos de resolución.

Que la diversidad sexual también incluye a los heterosexuales, si seguro que sí, sin embargo y lo digo con vehemencia, porque yo no quiero que le agregue otra letra más al famoso acrónimo, no debe existir la opción de LGTBTIH... y ojala sea una posición de la población LGTB, no somos iguales, ustedes, que no son personas ni lesbianas, ni gays, ni transgeneristas, no, ustedes no son iguales a nosotros inunca!, por lo menos en el sentido social y político de aceptación y respeto, porque, como decía el profesor John Mario Muñoz el tema de la ciudadanía desde el tema de la igualdad de personas es fallido, porque no somos iguales. Se trata de un afán por querer incluir y ser solidarios para otras formas de existencia. Sugiero entonces que, trabajemos conjuntamente, eso sí, como movimiento tendremos que tener luchas muy claras y específicas.

En el plano de los derechos, había dos cosas desde la decolonialidad: la primera es que de hecho no tenemos los mismos derechos en muchos espacios, y la segunda, es preciso decolonizar adentro, dentro de la misma población, por eso no me gusta llamarme gay, yo soy un marica en el sentido político y no quiere decir que me vista mal, que tenga que ser pobre, simplemente, soy como soy. Y lo gay como lo conocemos, es una cultura que ordena desde Europa y Norteamérica, como debe ser un “gai” y alimentan el prejuicio: hay que tener dinero, vestirse de marca, sobretodo ara el hombre homosexual. Respecto a las personas transgeneristas, ni se diga, ¿ustedes saben de qué tienen que vivir muchas de las mujeres trans?., ustedes saben ¿cuántas o cuantos trans tienen la oportunidad de estudiar? Entonces, hay mucho por decolonizar, derrumbar y reconstruir desde dentro y mucho más desde fuera.

En términos de saber, hay cuatro cosas que debemos entender acerca de quiénes son las personas LGTB: sexo, género, orientación sexual e identidad de género, Esto es un gran aprendizaje para el ejercicio del Trabajo Social. Tener la información cualificada acerca de quiénes son esas personas, dónde están nos toca trabajar, parte de lo que ha ganado el movimiento es que hoy desde lo público, nos tienen que tener en cuenta. Ahora bien, hay políticas públicas, están, pero no hay todavía acciones afirmativas y deberían haberlas, porque así como las mujeres las han ganado, en el caso de las personas transgeneristas que quizás constituyen, no el grupo más vulnerable, sino el más vulnerabilizado, porque las sacan de la casa, el colegio las expulsa, la sociedad les da siempre una opción: la calle, ¿quien escoge la calle?, ¿cuándo la calle es un asunto de libre escogencia? El asunto con lo transgénero, está en que ni la familia, ni la escuela ni la sociedad sabe qué hacer con esos seres tan raros. ¿Qué tiene la profesión de Trabajo Social que decir frente a este panorama por ejemplo?

Si se aborda el sexo desde lo biológico, hablamos de ser macho o hembra o intersexual. Este es más que un tema biológico, plural y, ahí tenemos que ser claros, el sexo tiene que ver con lo biológico, el género es la construcción cultural de lo que significa ser hombre o mujer, todo lo que la cultura dice, impone de lo que significa ser hombre tiene que ver, con la deconstrucción de las masculinidades que nos han impuesto esta cultura hegemónica, cuya orientación sexual tiene que ver con el deseo erótico y afectivo hacia otra personas, ser gay, transgenerista o bisexual no es una orientación sexual, solo existen tres orientaciones sexuales

hasta ahora, que tiene qué ver con el deseo, quién me gusta, quién me atrae erótica y afectivamente.

En cuanto a datos numéricos, se dice que personas LGTB somos el 10% alrededor del mundo, tanta es la discriminación que ni se sabe cuántos somos, estamos en censos, no solo hay discriminación desde afuera sino desde adentro, nos han enseñado a auto discriminarnos, o lo que se llama la homofobia interiorizada. Si a mí desde chiquito me dicen que ser homosexual es malo, si en los textos de la escuela no hay nada que me hable claro de homosexualidad, será interiorizado como lo anormal.

Por eso es pertinente aclarar que, en el mundo contemporáneo, sólo existen tres orientaciones sexuales homosexual, heterosexual y bisexual, la gente cuestiona mucho el tema de la bisexualidad, este es un tema muy poco investigado. En cuanto a la categorización trans, se presentan unas situaciones muy complejas de comprender, tiene que ver más con la identidad sexual y de género que con la orientación sexual, una persona trans es un ser humano que está trasgrediendo todo desde su cuerpo mismo, y trasgrede toda la situación de la sexualidad y del género; una persona transgenerista podría ser heterosexual, homosexual o bisexual en su orientación sexual. Por ejemplo, un hombre que nace en cuerpo de hombre pero que se siente mujer o quiere ser mujer y hace o no un proceso de reasignación de sexo, puede hablar de sentirse mujer, la identidad de género es íntima, significa autodefinirse como hombre o mujer sin tener el cuerpo que corresponde, eso no es tan sencillo, por eso dicen que no les pongan rótulos. Hay varias formas de ser trans, el travestismo, la transexualidad, el transformismo y yo que sé, que existen otras.

¿Cómo enfrentarnos con el racismo y la xenofobia en la cotidianidad?

Hay un tema muy importante en la diversidad sexual y es que, no importa el tema de sexo raza, ocupación, clase, religión, profesión, cualquier persona puede ser gay, transgenerista, bisexual, o lesbiana. A veces quisiera que nos dieran una fórmula médica donde diga, usted es gay o lesbiana porque el cromosoma X o el Y se corrió un poquito. Aunque suene a chiste, andaríamos con una fórmula para que dijeran pobrecito considérenlos, considérennos somos enfermitos o personas en situación de discapacidad, y ya no intentarían asesinarlos, o golpearlos solo por el hecho de ser, ese es el asunto. La cuestión entonces es dónde está la pluralidad, y dónde está la diversidad dónde está la posibilidad

de entender y decolonizarnos si estamos pensando que todos los seres humanos debemos ser iguales. ¿Dónde está la vivencia y el respeto por la diferencia? En este tema, lo repito hay mucho para decolonizar. ¡Qué tarea!

Frente al racismo, voy a poner ejemplo de cosas que he visto. Si ven a una persona de etnia negra corriendo, todo el mundo piensa que va a robar y resulta que va a tomar el bus, pero está en el chip de la discriminación, de la clase y de la raza, si es negro y corre en la calle, es ladrón. Lo que quiero decir es que somos personas comunes y corrientes, hay unos que son muy buenos amigos, o muy buenos en la decoración, o muy buenos en lo estético, eso sí, ninguno raro, ni anormal, ni enfermo, ni amoral. Hace muchos años la Organización Panamericana de la Salud- OPS- y la Organización Mundial de la Salud- OMS-, así no nos guste, dijeron estos pobre seres no son enfermos mentales, hace muy poco el 17 de mayo 1990, por eso se conmemora, no se celebra el día de la homofobia (El 17 de Mayo de 1990, la Organización Mundial de la Salud (OMS) declaró la desclasificación de la homosexualidad como enfermedad mental, hecho que se conmemora hoy a nivel internacional, en reconocimiento de una fecha histórica en la lucha por la dignidad de este colectivo.)

Vale la pena destacar que hay un lugar terrible para las personas LGTB, la escuela, es el escenario más cruel que existe para estar. Se concibe la idea de que sí, hay niños que parecen... pero, desde la doble moral, en el fondo, se espera que ¡¡ojalá no sea mi hijo!! La discriminación social, se encubre con “reconocimiento” ¡¡ qué bueno que exista pero que no me toque!! Ahora bien, si hablamos de la necesidad de investigar, si se aborda como objeto de investigación algo como el bullying homofóbico, o sobre cualquier tópico de la diversidad sexual, es como bajar el nivel científico, no es un asunto de intelectuales ¿qué van a pensar si lo hago?, muchos de ustedes se van a preguntar, este por qué estará interesado en eso, yo no me meto allí porque no quiero que crean que soy gay. Solemos identificarnos más fácil con un indígena que le están quitando los derechos pero si me identifico con un gay o con una travesti van a decir que tengo prácticas sexuales raras, etc., y eso como que puede ser más triste.

Retos que se avizoran para el Trabajo Social

La intención, no es hacer una arqueología de la homosexualidad, lo que se identifica es que, es un reto para nuestra formación, es urgente

que se reflexione y discuta la realidad de las personas LGTB desde una perspectiva de derechos, una perspectiva de crítica social decolonial que conlleve a una necesidad de intervención profesional con este colectivo social diverso, con estas personas.

Una de las tareas más importantes que corresponde al Trabajo Social es, dejar la ignorancia sobre estos asuntos o simplemente caracterizarlos, hay que investigar, promover programas de intervención con esta población. Si parte de la tarea los trabajadores sociales es empoderar a las poblacionales, empoderamiento político, pues hay que incluirlo en los currículos, en la líneas de profundización etc. Es seguro que, habrá menos discriminación, menos asesinatos, menos miradas de odio o compasión. La labor de deconstruir y decolonializar está basada en dos cosas: el estereotipo y prejuicio. El estereotipo, adquirido de segunda mano, no lo adquiero porque si, lo escucho, lo veo, más que por experiencia propia suele ser más falso que verdadero, se resiste al cambio, es aplicado a los grupos humanos LGTB. Mediante éstos, se exageran o distorsionan. Se rodean de mitos negativos para su señalamiento: son perversos, los tuvieron que haber violado y muchas cosas más. El estereotipo justifica que se les haga todo tipo de vejámenes. El asunto entonces es que continuamos justificando la homogenización de los seres humanos. Las consecuencias del estereotipo no suelen adquirirse a través de la experiencia, solamente, sino a través de discursos de odio que producen acciones de odio y acciones de odio que produce la muerte, igual que con los feminicidios y con el racismo. Se establecen en el ambiente de las creencias y las actitudes por lo cual resulta muy difícil de combatir su permanencia en el mundo de las percepciones subjetivas.

La investigación social desempeña un papel muy importante entre las mayorías y las minorías, pero el poder de la mayoría da muestras de su ejercicio, por ejemplo, lo está haciendo el procurador Ordoñez, que pone por encima a la mayoría sobre la minorías, pregunto, a cuántos de ustedes les han dicho que sus derechos los van a proponer a referendo, pero, por qué los de la población LGTB? Eso es inequitativo e injusto, no es real y no es de una sociedad que se presume de ser posmoderna.

Junto con los prejuicios los pensamientos que configuran la percepción de la realidad de forma homófoba, se establecen significados, cuidado!, que se le va a pegar, ninguno de ustedes se va a “volver” L, G; T o B, mañana les aseguro no le va pasar nada, los prejuicios son imágenes desfavorables que se tienen sobre un grupo de personas que los lleva

a emitir cuestiones negativas sobre ellas sin antes verificar los hechos, generalizan y justifican, es que todos los, es que todos las son, sin bases, se alimentan de la ignorancia y de la falta de contacto con las personas, se sustentan del interés de un grupo dominante para mantener su situación de privilegio ayudan desviar la atención de los grupos sociales sobre los grupos más vulnerables porque cada vez hay una cortina de humo. El Procurador es el señor más poderoso de este país, no es el presidente. Las causas del prejuicio están en quien lo sostiene, la cultura sostiene los prejuicios y los estereotipos producen sensación de miedo, miedo de perder las costumbres, creer que se va acabar la raza pura, los buenos modales, etc.

Para terminar, acudo a las palabras de Hugo Zemelman (citado por, Maroto, Á, 2006) cuando decía que, debemos enfrentar la ceguera, la inconsciencia, la inercia mental, la posibilidad de convertirnos en víctimas santificadoras de lo que aplasta, deforma y empobrece. Justamente, porque según éste latinoamericano, el mundo no se agota en las teorizaciones y las explicaciones que procuremos a este desde lo cognitivo, la historia es dinámica, genera rupturas, y en esta se encuentra el sujeto en su esfuerzo permanente por construirse como sujeto transgresor de contornos, transgresor de límites, para alcanzar espacios de conciencia y de experiencias más vastas para apropiarse de horizontes nuevos, por lo cual, cualquier forma de discriminación debe ser inviable.

Es el reto de las Ciencias Sociales y especialmente del Trabajadores Sociales como sujetos sociales, aquellos que adquirimos conciencia histórica y construimos un sentido como generador de historia. Sujetos políticos y étnicos aquellos que además de tener conciencia histórica buscamos la transformación, ustedes van a ayudar hacer inclusión no excluyente. El futuro del Trabajo Social no es sólo la reflexión teórica desde el ejercicio práctico sino que, tiene que ser marcada por actitudes que aboguen por salvar las diferencias que no son desigualdad y por defender aquellas universalidades que son liberadoras, es muy importante desde lo que nosotros tenemos que hacer, estamos llamados a trabajar con lo colectivo y nuestra principal tarea en este contexto es trabajar por la sensibilización, el respeto y la aceptación de las diferencias y las ciudadanías de primera.

Bibliografía

- Cogam, otros. (S:F).“El amor y el sexo no son de un solo color” Guía educativa, Madrid
- Cobo, Paloma. (2008). Tello Romeo, Bullying en México, Conducta violenta en niños y adolescentes, México DF: Editorial Lectorum
- Generelo L., Jesús y Pichardo G., José, Cood. (2006), “Homofobia en el sistema educativo”, Madrid: COGAM.
- Magendzo K. (2004). Abraham et al, Intimidación entre estudiantes. Cómo identificarlos y cómo atenderlos. Santiago: LOM ediciones
- Maroto, Á. (2006). Homosexualidad y trabajo social: herramientas para la reflexión e intervención profesional.
- Muñoz S. Hernando (2006). Diverdiferencias. Material pedagógico, Bogotá,
- Raquel Platero Méndez y Emilio Gómez Ceto.(2007). Herramientas para combatir el bullying homofóbico. Madrid, Talasa ed.
- Teruel R. Jerónima, (2007).Estrategias para prevenir el bullying en las aulas, Madrid ediciones piramide
- Unesco. (2012) Respuestas del sector de educación frente al Bullying Homofóbico. Cuadernillo 8

Identidades y des-identidades campesinas

Martín Humberto Román Cárdenas²⁷

Resumen

El colonialismo predominante en este sistema económico capitalista, genera discursos y prácticas que desconfiguran identidades en grupos poblacionales. Ante esta ofensiva se requiere instalar y recrear discursos contra hegemónicos que nutran la movilización social hacia la defensa de la economía y vida campesina.

Palabras claves: Campesinado, colonialismo, identidades

Introducción

En el marco del Seminario internacional: Diversidades y decolonialidad en el saber de las ciencias sociales y el trabajo social, organizado por el Grupo de investigación: cultura, política y desarrollo social de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia y el Centro de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, se presenta el siguiente texto. Las personas organizadoras han propuesto las siguientes preguntas orientadoras:

- ¿Qué significa asumir las diversidades sociales como escenarios que aportan saber?
- ¿Cuáles son los marcos restrictivos en la academia para aprender de las diversidades sociales?
- ¿Qué sería decolonizar el saber de las ciencias sociales y el Trabajo Social desde o más allá de las fronteras de la diversidad?

Aunque esta ponencia no será rigurosa en la resolución de cada uno de los cuestionamientos, si ofrecerá una serie de claves que aporten al conocimiento, reflexión y acción. El punto de partida es: El colonialismo

²⁷ Ingeniero Químico. Docente Universidad de Antioquia. martin.romanc@gmail.com

predominante en este sistema, genera discursos y prácticas que desconfiguran identidades en grupos poblacionales y ante esta ofensiva se requiere discursos contra hegemónicos que nutran la movilización social hacia la defensa de la economía y vida campesina.

Para desarrollar este planteamiento, este texto se basará en los testimonios referenciados, en Alternativas al Capitalismo Colonialismo del Siglo XXI, de los compañeros ecuatorianos Luis Andrango, secretario operativo de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones Campesinas, y José Cueva, miembro del colectivo de organizaciones sociales.

Y se desarrollará desde los siguientes puntos:

- La movilización social propone una identidad.
- La colonialidad impone rasgos de desidentidad: campo = atraso, ciudad = modernidad, subsistencia = más atraso.

La movilización social propone una identidad.

Es innegable que los grandes debates generados al sistema capitalista como la crisis alimentaria, la propiedad de la tierra, la “industrialización” del campo y la violación de los derechos humanos a campesinos y campesinas, han generado en el mundo acciones de movilización social en torno a la defensa de la vida y economía campesina.

Estos debates han hecho que los Movimientos sociales deliberen sobre la necesidad de proteger los derechos humanos de las campesinas y campesinos. De manera sucinta, se menciona que (Vía Campesina, 2013, p.5), en la Conferencia Regional sobre Derechos de las Campesinas y Campesinos en Abril del 2002, la Organización Internacional Vía Campesina formuló la Declaración de los Derechos de las Campesinas y Campesinos, fruto de la deliberación y concertación en espacios tales como: Taller sobre Derechos de las Campesinas y Campesinos en Medan, Norte de Sumatra en el 2000; Conferencia sobre la Reforma Agraria celebrada en Yakarta en Abril del 2001; Conferencia Regional sobre Derechos de las Campesinas y Campesinos celebrada en Yakarta, en abril del 2002, y la Conferencia Internacional de Vía Campesina también celebrada en Yakarta, en junio del 2008.

Fruto de la anterior, la Organizaciones de Naciones Unidas, adopta, en el año 2013, la Carta de Derechos Campesinos, la cual en su primer artículo propone una definición de campesino y de campesina:

Campesino es un hombre o mujer que tiene una relación directa y especial con la tierra y la naturaleza a través de la producción de alimentos u otros productos agrícolas. Los campesinos trabajan la tierra por sí mismos y dependen mayormente del trabajo en familia y otras formas de pequeña escala de organización del trabajo. Los campesinos están tradicionalmente integrados a sus comunidades locales y cuidan el entorno natural local y los sistemas agroecológicos (Vía Campesina, 2013: p.7).

Esta definición, ya plantea críticas al modelo hegemónico colonial, porque establece otros escenarios para la vida, tal como lo menciona Luís Andrango (En: Lang, 2013: p.287): "... en el campo, la forma de producir y sobrevivir está basado en la solidaridad, en la ciudad prima el individualismo; sin el campo, las lógicas de producción son de complementariedad en la ciudad son de competencia".

Ahora bien, en el artículo 1 de la Carta, sigue definiendo campesino y campesina, desde la relación con la producción y no de los rasgos poblacionales, así:

El término "campesino" puede aplicarse, hombre o mujer, a toda persona que practica la agricultura, la ganadería o la trashumancia, que produce artesanías relacionadas con la agricultura o que desarrolla otras ocupaciones similares en zonas rurales. Esto incluye a las personas indígenas que trabajan en la tierra. (Vía Campesina, 2013:p.8)

Y, finalmente en el artículo 1, se define campesino y campesina, desde su relación con la tierra y no con la propiedad de ella, así:

El término "campesino" también se aplica a las personas sin tierra. De acuerdo con la definición de la Organización para la Alimentación y la Agricultura de la ONU, las siguientes categorías de personas se consideran sin tierra y es probable que se enfrenten a dificultades para asegurar sus medios de vida: 1. Familias de agricultores con poca tierra o sin tierra; 2. Familias no agrícolas en áreas rurales, con poca o sin tierra, cuyos miembros se dedican a diversas actividades como la pesca, la artesanía para el mercado local o la provisión de servicios; 3. Otras familias de trashumantes, nómadas, campesinos que practican cultivos itinerantes, cazadores y recolectores, y personas con medios de subsistencia similares. (Vía Campesina, 2013: p. 7).

Desde estas definiciones es claro que en ellas hay una fuerte resistencia al pensamiento colonial y capitalista, de ahí que es reto de la academia y en especial a las ciencias sociales, seguir avanzando en la recreación y reconstrucción de los rasgos identitarios presentados

anteriormente, que son fruto de la concertación de la movilización social campesina.

La colonialidad impone rasgos de desidentidad: campo = atraso, ciudad = modernidad, subsistencia = más atraso

Hoy en día, el sistema económico capitalista y colonialista propone discursos hegemónicos tales como:

- La ciudad como hecho urbano. Lewis Mumford (1979, p. 43), plantea que la Ciudad es estructura equipada especialmente para almacenar y transmitir los bienes de la civilización, suficientemente condensada para proporcionar la cantidad máxima de facilidades en un espacio mínimo, pero capaz también de un ensanche estructural que le permita encontrar lugar para las nuevas necesidades y las formas más complejas de una sociedad en crecimiento y su legado social acumulativo.

En esta perspectiva es necesario superar la visión urbana impuesta por la sociedad industrial y entender que la sociedad actual requiere de espacios próximos a las grandes urbes que sirvan de abastecimiento de alimentos. En este sentido la ciudad es urbana y rural a la vez.

- El emprendimiento empresarial individual. Uno de las prácticas más utilizadas del capitalismo es romper con las ideas de asociatividad y promover el individualismo, el cual desconfigura la identidad campesina y le propone que supere su condición de autonomía por la dependencia de modelos que son ajenos a sus prácticas.
- La reconversión industrial de la agricultura. Las propuestas establecidas a través de la llamada “revolución verde” han devenido en una fuerte dependencia de insumos tecnológicamente creados por multinacionales que afectan notablemente la economía campesina.
- La renta económica como una medida del nivel de la calidad de vida. La vida y economía campesina se basa en la autosuficiencia, es decir, producir alimentos para su subsistencia, de ahí, que es necesario valorar la calidad de vida con parámetros como la autonomía, seguir midiéndolo por la renta económica es condenar al campesinado en población sujeta de asistencia social, lo cual disminuye su autonomía.

- La transformación del capitalismo. Discursos como la “revolución verde” o el “capitalismo verde” no son sino propuestas para la dominación capitalista de la naturaleza, la vida y la economía campesina.

Estos “discursos” han impactado notablemente sobre la ruralidad y el campesinado, generando nuevas des-identidades. Al respecto José Cueva (En: Lang, 2013, p.284) menciona que:

Se está construyendo una nueva identidad en el campo, no una identidad campesina, percibo que hay una lucha interna en algunos casos, de gente perteneciente a los núcleos de resistencia de esa modernidad pasa por una lucha interna frente al modelo, y que por otro lado, esa nueva identidad campesina, que en realidad es des-identidad. Significa el abandono y entierro de esa cultura de supuesta miseria construida ideológicamente de pobreza, de trabajo duro y físico.

Esta visión trae consigo que la intervención social, sea, en muchas ocasiones, fundamentada desde el colonialismo capitalista y no desde la resistencia y la crítica. Al respecto Luis Andrango (En: Lang, 2013: p.283) menciona:

Se termina generando una conciencia que en el campo, lo que necesitamos son políticas de asistencia a los “grupos vulnerable”, que somos minorías, y se va creando una dependencia, no solo económica sino ideológica, con el objetivo de quitarle el rol protagónico a la sociedad campesina, Esta ofensiva ideológica apunta que las lógicas económicas campesinas no le son favorables al sistema capitalista, entonces se crean condiciones para que se las conciba como retrógradas, inviables. Lo que intentan en el fondo, es matar la dignidad de esos pueblos y convertirlos en miserables.

Una reflexión final

Se requiere continuar con la reflexión crítica y contra – hegemónica, posibilitar la re–creación de utopías, de otros mundos posibles y necesario: “Para mí, todo viene desde un cambio de paradigma, es decir, mientras que la ciudad sea un “sumidero” – no sólo de energía-, mientras sea el paradigma y el sueño de la gente en el campo, es difícil que la vida campesina retome su importancia y centralidad en la alimentación de la gente” (José Cueva. En: Lang, 2013, p.280).

Bibliografía

- La Vía Campesina. (2013). Declaración de los derechos de las campesinas y campesinos. Recuperado del sitio de vía campesina: <http://www.viacampesina.org>.
- Lang, Miriam, López, Claudia & Santillana, Alejandra (Comp). (2013). Alternativas al capitalismo / Colonialismo del siglo XXI. Calí: Merlín ID.
- Mumford, Lewis. (1979). La ciudad en la historia. Buenos Aires: Ediciones Infinito

Transformación de la vida campesina²⁸

Orlando Atehortúa²⁹

Resumen

La transformación de las prácticas y saberes de los campesinos de Medellín, propiamente del corregimiento de Santa Elena, se debe, entre varias causas, a la acelerada expansión urbana. Aquí se evidenciarán algunas de las transformaciones reflejadas en la construcción de la vivienda, la alimentación, la forma de vestir y la educación, dándose cada vez más, un proceso de asimilación de la cultura hegemónica. Del mismo modo, se planteará cómo es la participación del campesinado en la planeación del territorio y los cuestionamientos que surgen de dicha participación.

Palabras clave: vida campesina, planeación local, participación.

¿Cómo se ha transformado el territorio rural, en este caso, el corregimiento de Santa Elena de la ciudad de Medellín?, ¿cuáles han sido los núcleos centrales que han incidido para ello? y ¿cuáles son las dificultades que surgen en los procesos de planeación territorial local? Estas son las preguntas que guían la reflexión construida desde mi experiencia como campesino y líder comunitario.

Los cambios que se vienen presentando en el territorio rural de la zona metropolitana de Medellín se debe a múltiples causas, entre ellas el acelerado proceso de urbanización y expansión de la ciudad, mediado por la cooptación de todas las formas de vida al proyecto de desarrollo y al proceso modernizante que niega, silencia e invalida otras formas de ser y habitar un territorio.

Desde hace algunos años se viene produciendo cambios y modificaciones en el territorio rural expresados, por ejemplo, en la

²⁸ Texto colaborativo con Mariana Ocampo Bedoya y Mariana Soto López, estudiantes de Trabajo Social de la Universidad de Antioquia.

²⁹ Campesino líder comunitario del corregimiento de Santa Elena de la ciudad de Medellín. orlandoateho@gmail.com

vivienda de los campesinos, como también en la educación, la forma de vestir, entre otros, que nos permite hablar hoy de un cambio en el modo de vida campesino y confirmar que el territorio también es una construcción socio-política – no solo espacio geofísico - que impacta directamente sobre las culturas y sus expresiones.

La vivienda campesina propia se caracterizaba por su construcción en tapia o bareque, a su alrededor se ubicaba la huerta con el pan coger y plantas medicinales y se poseía una construcción simbólica de los espacios, muy valorada por el campesino, es decir, la casa era un lugar tranquilo, donde habitaban ciertos valores que hoy han cambiado, el corredor, el patio y la cocina eran espacios para la socialización familiar y comunitaria, hoy vemos como se traslada la vivienda urbana al contexto rural, en donde las casas son de dos pisos o niveles, construidas con materiales como el adobe y el cemento y a su alrededor algunas con monocultivos dejando el sostenimiento de la familia campesina únicamente a la relación monetaria y de producción, otras sin espacio ni siquiera para su pan coger, aunque todavía se perciben experiencias que se resisten a este cambio que vacía de sentido la cultura campesina.

Estos cambios implican también modificaciones en los hábitos que se tenían en la alimentación, pues hasta hace poco se tenía una gran variedad de alimentos cultivados en la misma casa, y se procesaban allí mismo, por ejemplo se cultivaba el maíz, se cocinaba y se hacían las arepas de la semana, pero hoy se convierte casi en un imperativo utilizar el dinero para comprar comida como requisito para habitar un territorio. Se invalidan otras formas de antaño como el trueque de alimentos, hoy se debe comprar comida procesada por las grandes industrias. Se trataba igualmente de una comida que cuando se dañaba, pasaba por el apetito siempre permanente de los animales de corral.

La forma de vestir expresa también ese cambio cultural al que se ha visto abocado el campesinado. En décadas anteriores las prendas de vestir no se usaban para mostrar o evidenciar bienestar, de hecho se reparaban cuando se dañaban y se heredaban, hoy eso es casi impensable, porque la civilización actual consume de manera exagerada y así mismo deshecha hasta lo que aún le sirve, lo que ocurre con la comida, ya que esto es lo que dinamiza el mercado.

La educación se comprende actualmente como la asistencia a una institución formal en donde se adquieren ciertas competencias, que además son dirigidas por las necesidades del sistema mundo capitalista y

se invalidan otras formas de saberes y otros canales de transmisión como, por ejemplo, la familia ya no se concibe como agente de transmisión de saberes para el ser y el hacer. *Hoy no se tienen casas de familias sino estructuras donde viven personas*, pues la individualidad ha impactado de manera evidente en nuestras culturas y ha caído en la trampa liberal de la libertad individual a costa de la cohesión grupal.

Un asunto sumamente importante en la transformación de la vida campesina es la generación de tecnologías bajo criterios del mercado, pues hoy se hace inviable la aplicación de saberes propios para el cultivo de la tierra pero además no es posible cultivar como las estructuras de poder lo demanda porque no hay una democratización de los bienes tecnológicos, es decir, cultivar con cierto tipo de tecnología representa altos costos que el campesino no está en capacidad de asumir.

Un gran problema para el campesinado, el cual ha hecho insostenible la vida en el campo, es el relacionado con los precios de los productos agrícolas que no corresponden con su costo de producción, pues el que establece el precio de los productos es el comerciante, es decir los intermediarios en la producción agraria, por lo tanto el campesino está actualmente haciendo grandes esfuerzos para conocer y aprender sobre el mercadeo de su producción y apostarle a un mercado justo y directo.

El crecimiento de la población, la expansión urbana y los grandes proyectos de desarrollo han crecido de manera acelerada en las últimas décadas, ocasionando que los límites entre lo urbano y lo rural sean más difusos, pues es posible identificar obras de infraestructura urbana a muy poca distancia de los territorios de producción, lo cual ha generado desplazamiento de los campesinos y asimilación de formas de vida urbana. Las grandes obras de infraestructura que plantea el modelo de desarrollo de Medellín y que de hecho se están materializando, ocasiona la urbanización del campo, y el desarraigo cultural, ejemplo de ello es el parque Arví, lugar turístico en Santa Elena que solo beneficia a grandes capitalistas como Comfama y Comfenalco y genera la idea en el habitante urbano, de que el campo es un lugar de recreo y ocio, desconociendo la cultura, las tradiciones, los conflictos, las formas de vida y de ser que allí habitan.

Tradicionalmente, Santa Elena, se ha reconocido por su cultivo de flores que alimenta la cultura del silletero, pero hoy ya no es posible encontrarlas como antes, pues una cantidad importante de fincas han

sido ocupadas por personas de la ciudad convirtiendo el paisaje en casas de descanso, lo que modifica la vocación del territorio de forma evidente.

Es posible entonces identificar un proceso de homogenización o asimilación cultural por parte de la comunidad campesina, donde incluso las formas de expresión oral han cambiado y se han dejado de usar términos, palabras y acentos, porque no son bien vistas por la cultura hegemónica, son consideradas mal educadas y pre-modernas.

Ante las modificaciones territoriales por los megaproyectos en la zona rural se han generado resistencias y movilizaciones por parte de la comunidad campesina, logrando incidir en la magnitud de ciertos proyectos como el Parque Arví (intervención para 11 veredas pero lograron que sólo se acogieran 4), también se evidencian tensiones políticas en la defensa del territorio rural ante las intervenciones proyectadas como el Túnel de Oriente, el Cinturón Verde Metropolitano, entre otros.

En este panorama, la planeación local enfrenta situaciones complejas debido a la desarticulación que se presenta en los modelos de desarrollo municipal, departamental, nacional e internacional, pues las apuestas tienden a contradecirse, en especial, el nivel local con mayores escalas geográficas, pues son las comunidades las que realmente enfrentan las consecuencias devastadoras de los ideales de desarrollo lineal e infinito, basado en la racionalidad instrumental con que se concibe el mundo.

Como herramienta política que las comunidades poseen institucionalmente, se encuentra la participación en la formulación del Plan de Ordenamiento Territorial (P.O.T Acuerdo 46 de 2006) y del Plan de Desarrollo Local (P.D.L Santa Elena 2008-2020), pero nos cuestionamos, al ver que las comunidades cuando acuden a estos medios, lo realizan bajo criterios democráticos, participativos y se plasman los anhelos de vida, pero posteriormente, llegan proyectos al territorio que generan lo contrario a lo planeado, por lo que la planeación participativa es tal vez un artificio que genera una falsa sensación de estar incidiendo en las decisiones de interés público pero que en última instancia está beneficiando intereses privados –aunque hagan parte de la administración pública e intereses que fortalecen a Medellín como ciudad innovadora, moderna, pero excluyente y desigual.

Una cosa es que a las comunidades se les permita participar en instancias públicas y otra es que las dejen tomar decisiones, es decir, tener autonomía para decidir sobre sus formas de vida. En éste sentido

el Estado y sus instituciones establecen relaciones asimétricas con la cultura campesina, lo que será y cómo se define, no hay condiciones para un diálogo fundamentado en el respeto a la cultura, sus saberes, sus intereses y sus formas de querer ser y habitar el mundo, pues siempre les dicen qué es lo mejor para los campesinos sin preguntar qué opinan los propios campesinos o, peor aún, se les pregunta pero sus respuestas no son tenidas en cuenta.

Conclusión

Es necesario comprender que la acelerada expansión urbana y los nuevos usos que se le están dando al suelo, -como el ecoturismo en Santa Elena por ejemplo- pasan por encima de la población campesina y desconocen su cultura; puesto que, a no ser que accedan a la proletarización de sus saberes, es marginada y obligada a desplazarse de su territorio, generalmente, a zonas urbanas donde el espacio para poner en práctica sus saberes es reducido. Por tanto, el modo de vida campesino que pervive pasa a ser una muestra de resistencia en sí mismo, a pesar de la pérdida y reconfiguración de los saberes que han tenido que enfrentar a través de los tiempos.

En cuanto a la participación activa de los campesinos en la planeación del territorio, queda claro que sí la hay, lo que ocurre es que a la hora de poner en práctica los planes, la voz del campesino no es tenida en cuenta, ante este panorama nos quedan diversos retos para establecer canales de comunicación efectivos entre el Gobierno y la población campesina, y además, que se den las garantías para que la planeación del territorio sea conjunta con los campesinos y se respete la autonomía y soberanía de esta población.

Bibliografía

Departamento Administrativo de Planeación, Plan de Ordenamiento Territorial de Medellín.

Departamento Administrativo de Planeación. Plan de desarrollo Local de Santa Elena 2008-2020.

Capítulo III
Colonialidad, diversidad y saberes

La política desde el territorio

Minga, liberación de la madre tierra y las ciencias sociales de-coloniales

Vladimir Betancur Arias³⁰

Resumen

Para comprender y reconocer las acciones colectivas de los movimientos sociales y de los movimientos sociales ancestrales como creadores y re-creadores de saberes propios, locales y contextuales desde las periferias del sistema mundo, para construir conocimientos otros desde unas ciencias sociales de-coloniales, menos positivistas y más diversas, desde las historias, los lenguajes y los mitos locales de los grupos subalternizados y no desde enfoques o metodologías alemanas, italianas, francesas, inglesas o estadounidenses, hegemónicas además de universalizantes, es necesario seguir buscando las estrellas que nos han guiado en esta larga noche de los 521 años para continuar trazando, e imaginando Mundos y conocimientos de otro modo.

Un ejemplo de esto es el proceso político-organizativo surgido desde el movimiento indígena caucano conocido como La Minga que nace como una forma de trabajo colectivo ancestral para convertirse también en una propuesta política de transformación desde abajo; por su parte la liberación de la madre tierra son estrategias orientadas a recuperar el territorio ancestral usurpado a los pueblos originarios por los terratenientes, el gobierno o los actores armados.

Palabras claves: liberación de la madre tierra, minga, de-colonialidad

La Minga desde el pueblo Misak

Cada vez es más evidente, al menos para los que luchan por diversas formas para ser oídos, que el proceso de deconstrucción

³⁰ Antropólogo. Investigador. Grupo Cultura, Política y Desarrollo Social. Artículo presentado en el marco de la investigación Colciencias-UdeA “*Afrocolombianos, indígenas y campesinos en diálogo de saberes con Medellín: hacia una ciudad intercultural*”. vlado84@gmail.com

y desmantelamiento (del colonialismo) deberá estar acompañado por otro análogo destinado a construir nuevos modos de ver y de actuar,... El proyecto simultáneo que podría enfocarse estratégicamente en la acción colectiva de los movimientos sociales; estos no luchan por “bienes y servicios”, sino por la definición misma de la vida, la economía, la naturaleza y la sociedad. Se trata, en síntesis, de luchas culturales. (Escobar.2012:p.44).

Con la finalidad de contextualizar este proceso desde su lugar de enunciación no solo territorial, sino político y espiritual quiero comenzar haciendo referencia a los conceptos propios del pueblo Misak (Guambiano), a sus pensadores y solidarios sobre este tema, haciendo claridad que en el departamento del Cauca, habitan además de este pueblo, Nasas, Kokonukocos, Totoroes y Yanaconas, cada uno con sus historias, formas y sentires propios. Es deber y obligación del pueblo Misak y sus autoridades retomar y fortalecer la minga como práctica ancestral de unidad, integración, solidaridad, y reciprocidad, y como estrategia de educación propia, para impartir la sabiduría y el conocimiento milenario de nuestros pueblos. (Misak ley. Autoridad ancestral del pueblo Misak. 2008, p.5).

Alik, también conocida en castellano como Minga, es además de una forma de trabajo colectivo, una parte fundamental del pensamiento propio, es fuerza y unidad, “la minga es como una fiesta” dicen los Misak, alik se hace desde antes de que llegara Colón , y hay algunas formas de ellas que ya no se practican como la minga de caciques, o la minga de dios, otras aún continúan siendo fundamentales para la vida en comunidad, también para el proceso político-organizativo como la minga del cabildo, la minga del colegio, para hacer una casa, las mingas humanitarias o la minga indígena social y popular por la vida, el territorio, la soberanía y la autonomía; Alik se vive según los conceptos propios de *Mayeiley*, *latá-latá* y *linchap*. como nos lo cuentan Dagua, Aranda y Vasco (1998) es Linchap porque es Acompañar en el trabajo, compartir y acompañar es lo mismo, cuando hay una asamblea hay acompañamiento, aunque la gente no esté poniendo cuidado, aunque esté hablando de otras cosas, porque está dando fuerza a una idea. El que está en silencio, está dando valor a la reunión. Pero el que está cerca y se opone y destruye, ese no está acompañando. Cuando se hace Minga, siempre se vive el principio de *Mayeiley*, hay para todos, incluso con las recuperaciones y con referencia al territorio, cuando se dice, *Mayaelan*, se entendía que es para todos, en ellas se da también el principio de *latá-latá*, el cual es un concepto

muy amplio que podría denotar acompañar en Equidad, porque hay que fijarse en todos y no dejar a ninguno sin comer, entregándole a cada uno según su medida, y no se debe preferir a ninguno. El matrimonio también es latá-latá, quiere decir que dos se comprometieron a acompañarse y compartir en el trabajo. Ese es el Derecho Mayor

Según Lorenzo Muelas (2005) es, a través de la experiencia colectiva, que los Misak han desarrollado una concepción propia de Derecho, el Derecho Mayor, éste es transmitido de forma oral, y cuando se va a hablar de él en lengua Namtrik se dice “esto es de nosotros”, y cuando se dice que “es de nosotros” estamos hablando de que nunca a nadie fue vendido, ni se han hecho traspasos, sino que nos quitaron por la fuerza, y eso hay que recuperar.

Las mingas tienen siempre una relación intrínseca con el territorio, ya sea para sembrarlo, para defenderlo o para liberarlo de las manos caníbales de las grandes mafias latifundistas y de los señores de la guerra; En los territorios originarios, afrodescendientes y campesinos en Colombia, en las selvas, en las montañas, en los páramos, está el foco fundamental del interés para el avance capitalista, estos constituyen una fuente de recursos necesarios para su expansión y desarrollo, estos mal llamados “recursos” constituyen a su vez la fuente de la vida y de la cultura de dichos pueblos, lo cual les lleva a resistirse con encono a la venta de cualquier elemento de la naturaleza o la cultura a los capitales transnacionales, según los Guambianos, como los llamaron los colonizadores, el mundo fue creado para todos.

Para el pueblo Misak, la naturaleza es nuestra madre y espíritu de vida, los elementos del mundo y del cosmos son un solo conjunto, la diversidad biótica y abiótica es parte integral de la tierra, que en el tiempo y el espacio sustentó nuestras vidas, dotándonos de alimentos, sabiduría, dignidad e identidad mediante la constante interrelación recíproca, y por lo tanto son innegociables a cualquier título (Misak Ley.2008,p.1)

Esta innegociabilidad de la naturaleza, incluye también a la cultura, a los saberes tradicionales, de los médicos y médicas ancestrales, las tejedoras, los alfareros, prácticas que han sido tejidas a lo largo de siglos por los ancestros de estos pueblos para la continuación en armonía de la vida sobre este planeta, para el Buen vivir, para vivir sabroso.

Las Mingas, como antes lo mencionaba, toman diversas formas y nombres según los objetivos propuestos para dicha acción específica, las

acciones de liberación de la madre tierra, por su parte, consisten en una alianza que realiza la comunidad con la naturaleza y sus espíritus, donde se busca la recuperación además de la restauración del diálogo con ellos, perdido por la guerra, la muerte o el despojo, por ejemplo, entendiéndose como estrategias para recuperar el territorio ancestral secuestrado por los terratenientes o los actores armados; desde el punto de vista ambiental la recuperación de tierras, que han estado por muchos años al servicio de la ganadería o del monocultivo, requieren de períodos de descanso y siembra de ciertas yerbas para que se dé un proceso de crecimiento del rastrojo³¹ hasta que se cumpla un ciclo donde la tierra demuestre que está lista, que volvió a incorporar elementos bravos, es decir, que recuperó la fuerza que perdió en el proceso de domesticación, la aparición de los espíritus conocidos, asociados con algunos animales o insectos, muestran que el lugar ya puede considerarse como propio, en un sentido distinto al jurídico que lo demuestra con títulos territoriales, es con la reanudación de ese vínculo que comienza un nuevo ciclo.

Las recuperaciones de tierra en el departamento del Cauca o acciones de Liberación de la madre tierra comienzan alrededor del año 1964 (por lo menos con ese nombre) cuando en el municipio de Silvia, Cauca la comunidad Misak recupera la finca Las delicias, conformando la cooperativa indígena de Las delicias y el sindicato agrario de las delicias, pioneros de las recuperaciones y uno de los orígenes del CRIC. Estas continúan hasta el presente, por ejemplo es importante señalar los casos recientes del Movimiento por la Defensa y Liberación de la Madre Tierra, integrado por los Pueblos Nasa, Misak y Yanacona del Consejo Regional Indígena del Huila -CRIHU- y la Asociación de Afectados por el Proyecto Hidroeléctrico el Quimbo –ASOQUIMBO -, quienes el 8 de agosto del 2012 se tomaron comunidades el puente del río Pescador en el Municipio de El Hobo (Huila) la Minga por la Liberación de la Madre Tierra. Como lo señala la misma organización.

Según comunicaciones de la Organización Regional Indígena del Valle del Cauca, el 26 de julio de 2013, el Consejo de Gobierno, hace explícita la propuesta indígena de liberación de la madre tierra, tomándose así los predios Alejandría, Sylvania y Casa teja.

³¹ Este tema específico es abordado por el indígena nasa Luis Carlos Ulué en su tesis de maestría en 'Estudios Políticos Latinoamericanos' en la universidad del Cauca titulada 'El "Yuk" o monte', 1997. Según el autor, la entrada del espíritu llamado *Klumb* es la muestra que el rastrojo ha logrado descansar la tierra.

El día jueves 17 de octubre del 2013, como señala el Tejido de Comunicaciones de la Asociación Indígena del Cauca (ACIN) en un comunicado con fecha de este día, las comunidades indígenas se reunieron junto con la autoridad tradicional del resguardo de Huellas Caloto, en la vereda Bodega Alta, para analizar las estrategias que implementarán durante la Liberación de la Madre Tierra en la hacienda La Emperatriz, finca que en el año 2005 también fue retomada por las comunidades indígenas del norte del Cauca, en la cual fue asesinado el comunero Lorenzo Largo . esta toma responde a la masacre del Nilo, una finca que en 1991 se encontraba en proceso de recuperación, hasta allí llegaron hombres encapuchados del ejército colombiano junto con paramilitares, asesinando indiscriminadamente 20 hombres y mujeres Nasa; frente a esto el Estado colombiano reconoció durante el gobierno de Ernesto Samper su responsabilidad por los hechos y se pactó con el pueblo Nasa de esta región del país, medidas de reparación en el marco de unas recomendaciones emitidas por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

Entre otros acuerdos se comprometió a adquirir 15.663 hectáreas para las comunidades indígenas del norte del Cauca, de las cuales aún faltan por adquirir 1.755 hectáreas. Según datos del CRIC. Durante esta acción colectiva La comunidad planteó que: “Se hace la Liberación de la Madre Tierra; como un mandato ancestral y como principal punto de la plataforma de lucha. Que al realizar esta actividad no se están dividiendo con los otros sectores que se están movilizandando en los diferentes puntos a nivel nacional. Que esta actividad no tiene un pensamiento ajeno, no tiene una agenda ajena. Que se lucha con la misma fuerza y con el mismo pensamiento y con la misma unidad. Que esta movilización se realiza debido al incumplimiento por parte del Estado que ataca cada día más, sacando nuevas leyes que van en contra de nuestra justa lucha y de la vida misma” como señala el mismo comunicado.

De esta forma, comprendo la Liberación de la madre tierra como un principio epistémico de transformación contrahegemónica que orienta las luchas por la autonomía y la autodeterminación de las comunidades originarias caucanas principalmente, hacia la recuperación además del fortalecimiento de los saberes y los haceres diversos desde los territorios, conservando la cultura así como defendiendo la naturaleza para el mundo entero. Las Mingas como procesos político-organizativos son acciones colectivas realizadas en torno a este principio, porque la tierra se libera trabajándola pero también imaginándola entre los otros nosotros.

La Minga como proceso político-organizativo contrahegemónico

Lo que nace de cada Minga se cuida y se protege entre todas y todos. Del trabajo ancestral colectivo sobre la Madre Tierra para construir, cultivar, cosechar y enfrentar necesidades físicas, la Minga se ha elevado al trabajo de los pueblos desde abajo para resistir y hacer historia desde la sabiduría compartida. (Rosental, 2009, p.2)

La Minga como proceso político-organizativo contrahegemónico, significa, la unidad en la resistencia de diversos pueblos y sectores sociales para el trabajo colectivo entorno a la búsqueda de soluciones eficaces al sistema de explotación y exterminio que desangra la tierra, le pone precio a la vida y nos somete a la cadena productiva que alimenta la maquinaria capitalista. La María Piendamó, Cauca, Territorio de convivencia, diálogo y negociación de la sociedad civil, fue la primera casa de La Minga por la vida, la justicia, la alegría, la autonomía y la libertad de los pueblos, de allí partió rumbo a Cali en 2004 de la misma manera que marchó La Minga de resistencia social y comunitaria hacia Bogotá en 2008, y aunque esta nace como propuesta del Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC, fue recogida, socializada y defendida por otros movimientos sociales, en los barrios de las ciudades y en las universidades como en el campo, en los territorios afro, y en los sindicatos.

Su plataforma política consistía en 5 puntos contruidos colectivamente como resultado del proceso de la Minga por la vida, la justicia, la alegría, la autonomía y la libertad de los pueblos, que marchó a Cali en el 2004 con cerca de 80.000 personas entre originarias, campesinos y miembros de organizaciones sociales que se reunieron en el “Congreso de Pueblos y movimientos sociales” en el cual se promulgó el “Mandato indígena y Popular” el 18 de septiembre de ese mismo año. 4 años después, reunida la Minga de resistencia en septiembre del 2008, resuelve citar a Álvaro Uribe Vélez, Presidente de la república, al Territorio de convivencia Diálogo y Negociación de la María, a un debate público en el cual, el movimiento indígena y la Minga de resistencia hizo la exposición de los motivos que llevaron a tal movilización de recursos y de personas, esto, en medio de barricadas, piedras, gases lacrimógenos y muertos a manos de la fuerza pública como está bien documentado.

Luego de La Minga del 2008 y la visita del presidente a la María, hubo durante todo el 2009 diversos encuentros, además de comisiones

políticas orientadas a la organización de los Precongresos de los pueblos realizados en Cali, Bogotá y Cartagena en octubre de ese mismo año, los cual que prepararían a todas las organizaciones participantes para el Congreso de los Pueblos, realizado en la UNAL Bogotá, en octubre del 2010. En el año 2011 en Cali, sesionó el Congreso de Tierras, soberanía y territorio, del cual existe un mandato popular construido colectivamente y al cual asistieron algunas de las organizaciones participantes de la Minga de Resistencia social y comunitaria, y otras más para lograr que “el país de abajo legisle, que los pueblos manden y que el gobierno obedezca”, como se afirmaba durante este proceso.

Minga social, indígena y popular por la Vida, el Territorio, Autonomía y Soberanía

La emancipación (y también la economía),..., necesita ser desoccidentalizada. (Escobar,2012: p.66)

Durante todo el 2013 se desarrollaron protestas, bloqueos, marchas y paros (huelgas), los mineros, los campesinos, los estudiantes y los maestros, las comunidades afrodescendientes , los transportadores y el sector de la salud se han movilizado, a veces juntos, a veces separados, para exigirle al gobierno que derogue los títulos y las concesiones mineras, anule los tratados de libre comercio, permita el autogobierno de las comunidades organizadas, desmercantilice el sistema de salud y de educación, entre otras tantas exigencias, en medio de la expectativa negociadora generada con los diálogos de paz entre las FARC y el gobierno nacional.

Viendo esto, el 14 de octubre del 2013 se da inicio formal a la “Minga indígena, social y popular en defensa de la vida, el territorio, la autonomía y la soberanía”, como mandato del Congreso Nacional de los pueblos indígenas de Colombia, coordinada por La Organización Indígena de Colombia con sus 44 organizaciones indígenas regionales en 18 departamentos, a lo largo y ancho del país, las cuales tejen esta movilización al rededor 5 temas estructurales y que tienen incidencia directa en las garantías de pervivencia física y cultural de los 102 pueblos originarios de Colombia, como lo señala la ONIC: Territorio, Derechos Humanos, autonomía Política, Jurídica y Administrativa, política Económica y Agraria, conflicto Armado y Paz, política Minero – Energética en el país.

Esta Minga se caracterizó tanto por los bloqueos y la movilizaciones, unas más beligerantes que las otras dependiendo de la historia de cada pueblo, como del contexto político de las organizaciones, a través de mesas de negociación regionales tejidas con la comisión política nacional de la ONIC reunida durante varios días distintos en la María, Piendamó, con algunos ministros y delegados del gobierno.

De este modo como lo señala William Carupia, uno de los líderes de la Organización Indígena de Antioquia, quien participó junto con alrededor de 4.000 personas de esta minga en la comunidad Embera de Ciakoró-Las Palmas, Apartadó, “ella recoge la historia de los pueblos, sus trabajos y pensamientos, proyectándolos hacia un futuro colectivo, analizando de dónde vienen y para dónde van con la intención de resistir, pervivir y reivindicar la política propia, la cual se materializa en la práctica de sus proyectos colectivos como pueblos originarios”. Como explica el consejero, en Embera Eyábida, lo que en el Cauca y en otros territorios indígenas se conoce como minga, se nombra en su lengua Crincha Amba Abarika es decir, pensamientos y acciones colectivas, o también Homá abarika dua naita, que significa todos trabajando en conjunto.

iLa vida es sagrada, la vida es armonía. El Buen Vivir es vida y armonía. Para el Buen Vivir y la Vida Plena, la Paz es ineludible! (V cumbre continental indígena del Abya Yala)

Los movimientos sociales ancestrales, nunca detienen sus palabras, sus pies o sus corazones (aunque lo hacen), así que del 10 al 16 de noviembre de este año 2013 se realizó la V cumbre continental de los Pueblos Indígenas del Abya Yala, en La María, Piendamó Cauca, durante este evento se realizaron también la II cumbre continental de mujeres indígenas y la asamblea continental de comunicadores indígenas.

Durante la totalidad del encuentro, del que participaron alrededor de 4.000 asistentes, las discusiones giraron en torno a la urgencia de dar el giro de-colonial, de fortalecer las economías propias comunitarias, las cooperativas, los trueques, las organizaciones, el autogobierno, la guardia indígena, la lengua, la espiritualidad propia, las semillas, los saberes y los territorios, por ello, entre otros acuerdos, la V cumbre, sus organizaciones y participantes se comprometen entre otros asuntos a continuar y radicalizar las acciones de lucha en defensa y recuperación de los territorios despojados por medidas y actividades extractivas, los conflictos armados, los megaproyectos de infraestructura y todas las demás formas de violencia que afectan la integridad de los territorios y

rompen con la armonía y los sistemas de vida de los pueblos indígenas. Implementar el modelo del Buen Vivir como la alternativa desde los pueblos indígenas para toda la humanidad. Además de estos acuerdos, con carácter de mandatos colectivos, se decide convocar a una Minga Indígena Continental por la Vida Plena y el Buen Vivir, para la protección y defensa del territorio, la libre determinación, la autonomía, el gobierno propio, el desarrollo propio y crear sistemas de defensa propia (Guardia Indígena) en cada uno de los territorios. Como se afirma en la declaración final de la cumbre. Durante este evento como es esperable, hubo múltiples disensos entre los y las participantes alrededor, sobre todo, de temas como la representatividad de las dirigencias, los aportes de la refundación de los estados plurinacionales al buen vivir y a los procesos autónomos de las comunidades, también se hicieron serias críticas a la participación de estos estados y otros, en el despojo de territorios colectivos como los Tipnis en Bolivia o el Yasuní en Ecuador. Sin embargo estos disensos no implicaron la desunión del movimiento indígena continental sino por el contrario, enriqueció la discusión haciéndola más fecunda y provechosa.

Esta continentalización de la Minga, implica que como proceso político-organizativo contrahegemónico a enamorado también a todo el continente con su aroma de vida, de renovación, de nuevos/viejos paradigmas basados en la complementariedad, la reciprocidad, la diversidad en igualdad, la solidaridad y sobre todo en el derecho propio de cada pueblo, desde sus territorios, en un tejido colectivo que se extiende por el Abya Yala y el mundo entero para liberar a la madre tierra de su esclavitud, y a nosotros, sus hijos e hijas, con ella. Se hicieron numerosos rituales guiados por distintos pueblos cada día, para la armonía del territorio, de los asistentes, del evento, para pagarle a la tierra, agradecerle a los espíritus de la tierra y de los ancestros sus enseñanzas y comprometerse a continuar esta larga lucha. Sin embargo se señaló que se necesita urgentemente fortalecer espiritualmente a los procesos y las naciones originarias, que son los mayores espirituales formados políticamente dentro de los territorios y la organización quienes deben guiar el camino tanto de los autoridades propias como de la comunidad y no etnoburócratas que dicen hablar a nombre de los pueblos, pero que van detrás de su tajada del pastel neoliberal o de las migajas de una ONG, olvidando que las discusiones más importantes que tenían los ancestros se daban alrededor del abuelo fuego, alimentando sus palabras con hojas de coca y alumbrándola con tabaco, para tejer un canasto colectivo que entre disensos y consensos permita a las comunidades y los sujetos vivir a plenitud en sus territorios.

Epistemologías otras, movimientos sociales ancestrales y la universidad occidentalizada

(A modo de consideraciones finales)

El pueblo misak generó y generará saberes con métodos y procedimientos distintos a los de la ciencia, con identidad, dignidad, ética, comunicándonos y dialogando en nuestros lenguajes con los espíritus de las aguas, plantas, animales, minerales, fuegos, y podemos determinar y predecir sin equivocación que hay plantas con mutantes, sustancias tóxicas que con nuestros métodos podemos corregir, que lo hemos hecho desde siempre y para siempre, y si lo expresamos hoy en esta Ley no es para que vengan a expropiarlos, sino para que se sepa y se respete. (Misak Ley. Autoridad ancestral del Pueblo Misak. 2000: p2)

La colonialidad del poder, el saber, el ser y la Colonialidad cosmogónica de la madre naturaleza y de la vida misma conocidos como la matriz colonial (Walsh, 2009) son problemas estructurales que atraviesan todos los aspectos de la vida en el sistema mundo mundial moderno, sin embargo, desde los diversos saberes y haceres locales, pensados y practicados desde sus periferias en tejidos de redes de movimientos sociales, regionales, nacionales, continentales y mundiales, surgen propuestas de vida frente al proyecto de muerte llamado globalización, que se mundializan para ponerle freno a esta cuarta guerra mundial, caracterizada por una serie de pequeñas guerras crueles que desangran la tierra y la humanidad.

Debido a esto, y teniendo en cuenta las características colonialistas de la universidad occidentalizada y positivista, la cual crea y sustenta tanto tecnológica como ideológicamente el proyecto hegemónico de la modernidad, con privilegio epistemológico y en la cual socializan las élites del capitalismo, es posible comprender las dificultades estructurales para investigar, enseñar-aprender y ser, de otros modos, en y desde la academia occidentalizada; Los discursos civilistas y socialdemócratas conviven en ella junto con pensamientos monolíticos, rígidos y fríos, tanto de derecha como de cortes más progresistas o humanistas, todos igual de modernos y autoritarios, que reaccionan en distintas proporciones, a posiciones decoloniales que imaginen y tracen colectiva e intersubjetivamente, de abajo hacia arriba, caminos distintos para caminar los saberes distintos al hegemónico, en otros mundos posibles, ya que no hay soluciones modernas a los problemas causados por la modernidad.

Pese a esto, en universidades tanto públicas como privadas de Colombia y del mundo entero, existen y resisten maestros-estudiantes, y estudiantes-maestros, que se niegan a dejar de imaginar, a dejar de vivir desde horizontes epistemológicos diversos, que al contrario alimentan su rabia tanto como su dignidad arriesgando sus vidas y su empleos, por acompañar, escribir, enseñar-aprender, caminar y comer junto con los pueblos sin dueño.

Son también múltiples los valiosos aportes hechos al movimiento indígena por académicos propios, quienes salieron de sus territorios a una universidad occidentalizada y regresaron a trabajar por proyectos colectivos, anti-globalizadores autónomos, como educadores y educadoras propias, en las organizaciones y en distintos espacios políticos, regionales y continentales. También, existen espacios recientes de formación académica propios, como la Universidad Autónoma Indígena e Intercultural (UAIN) en Popayán Cauca, La Misak Universidad en Silvia Cauca, La Universidad Autónoma Indígena Intercultural de Colombia-UAIICO en Montería, Córdoba, la Pedagogía de la Madre Tierra de la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia, además de colegios propios como el Centro de Formación Integral Comunitario Luis Ángel Monroy (CEFIC-LAM) en Pueblo Nuevo, Cauca, entre otros. Todos son ejercicios autónomos, de autodeterminación y reivindicación como pueblos originarios en los territorios, con saberes y prácticas ancestrales diversas al modo occidental-moderno.

De-colonizar el pensamiento, de-colonizarse a sí mismo, de-colonizar la emancipación, implican un retorno crítico al origen desde epistemologías nosótricas³², por ello es urgente indisciplinar las ciencias, realizar un replanteamiento radical de las instituciones y de las organizaciones, de la autoridad y del poder para tejer un canasto colectivo, intersubjetivo e intercultural más allá de la modernidad. Para esto son necesarios más académicos comprometidos investigando desde los saberes y los territorios colectivos ancestrales, imaginando y viviendo otros mundos, para llevar esa palabra de vida, de dignidad, de resistencia a distintos espacios, que profesionales expertos trabajando en proyectos de intervención con metodologías mágicas salvacionistas y filantrópicas.

³² Sobre la nosotredad, ver: Lekendorf, Carlos “Filosofar en clave Tojolabal”. <http://www.olimon.org/uan/lenkendorf.pdf>

Decolonizar el saber de las ciencias sociales y el trabajo social desde o más allá de las fronteras de la diversidad implica imaginarnos y caminar nos otras universidades, no mercantilistas, ni incluyentes, ni autoritarias, ni colonialistas, ni positivistas, sino interculturales, autónomas, diversas, sin cámaras ni policías, con mejores espacios para aprender, más maestros comprometidos y militantes, más salidas de campo y menos cemento. Con más imaginación. Implica formar y caminar junto con estudiantes comprometidos y militantes los territorios colectivos y los procesos político-organizativos de las comunidades en resistencia, tejer redes con los movimientos sociales hacia horizontes epistemológicos otros, hacia la liberación de la madre tierra del canibalismo consumista, depredador, hacia la autonomía, la autodeterminación, el autogobierno y el buen vivir de los pueblos.

“Las palabras sin acción son vacías. La acción sin palabras es ciega. Las palabras y la acción por fuera del espíritu de la comunidad, son la muerte”. Pensamiento Nasa.

Bibliografía

- Asociación de cabildos indígenas del norte del Cauca (ACIN).(2010). Evaluación y proyección del congreso de los pueblos. Propuesta de país para una vida digna. Bogotá. ACIN.
- Escobar, A.(2012) Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales.: Ediciones desde abajo.
- Muelas,L. La Fuerza de la gente. Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía, Colombia. (2005).Bogotá : Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH.
- Ulcué, L.'El "Yuk" o monte'. (1997). Tesis de maestría en 'Estudios Políticos Latinoamericanos' Universidad del Cauca.
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad, plurinacionalidad y razón decolonial: Refundares político-epistémicos en marcha. En: Albagli,S., Maciel, M.,(edits). Conocimiento, capital y desarrollo: dialécticas contemporáneas. Buenos Aires: Editora La Crujía,
- William Carupia. Archivo personal. 28 de octubre de 2013.
On line
- Acin. Porque la tierra es nuestra y nosotros de ella. (2013.18 Octubre). Recuperado de: <http://nasaacin.org/minga-social-2013/6339-comunidades-de-huellas-caloto-porque-la-tierra-es-nuestra-y-nosotros-de-ella>
- Cabildo de Guambía, autoridad ancestral del pueblo Misak .Misak ley. (2008). Territorio de Wampía. Recuperado de: <http://www.grain.org/article/entries/1241-misak-ley>
- Chiruc. Minga social indígena y popular, una simbología política - cultural. (2013,15 Octubre). <http://www.crihu.org/2013/09/minga-social-indigena-y-popular-una.html>.
- Dagua, A., Aranda, M., Vasco, L. Guambianos. Hijos del aroiris y del agua. (1998). CEREC/Los Cuatro Elementos/Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular/Fundación Alejandro Angel Escobar. Recuperado de: <http://www.luguiva.net/libros/subIndice.aspx?id=4>
- Desmantelando la doctrina de descubrimiento. Conferencia Internacional. Declaración abya yala sobre el Desmantelamiento de la Doctrina del Descubrimiento.(2013, Abril) .(Arizona, EEUU). Recuperado de: <http://nasaacin.org/informativo-nasaacin/3-newsflash/6466-desmantelando-la-doctrina-de-descubrimiento>

ORIVAC: propuesta de liberación de la Madre Tierra. (2013.26 julio). <http://observatorioadpi.org/comunicado-orivac-propuesta-liberacion-de-la-madre-tTierra>

Polinizaciones. Avanza la liberación de la madre tierra – la Minga continúa. (2012. 22 Agosto). Recuperado de: <http://upside-downworld.org/main/en-espatopmenu-81/3828-avanza-la-liberacion-de-la-madre-tierra--la-minga-continua->

Rozental, M. ¿Qué palabra camina la Minga?.(2009, Noviembre-Diciembre). Deslinde. Recuperado de: <http://deslinde.org.co/IMG/pdf/MINGA.pdf>

V Cumbre Continental de los Pueblos Indígenas del Abya Yala. Declaración Final. (2013. 15. Noviembre). Recuperado de: <http://www.cric-colombia.org/portal/declaracion-final-cumbre-continental-indigena-la-maria-piendamo-colombia/>

Diversidades, saberes y Trabajo Social en perspectiva intercultural y decolonial

Esperanza Gómez-Hernández³³

Resumen

Trabajo Social comparte con las Ciencias Sociales dos particularidades histórica y ontológica: su constitución dentro de la modernidad con sus herencias norte- eurocéntricas en la construcción del saber y las comprensiones sobre las realidades de las formaciones sociales. Comparte también la proximidad a los ámbitos cotidianos de los sujetos que justifican la intervención en lo social desde concepciones de humano y humanización propias del legado ilustrado. En tal sentido, la diversidad humana en sus facetas cultural y social, así como sus saberes, argumentan la crítica intercultural y decolonial, con la perspectiva de permear el ser del Trabajo Social en su historicidad, sus comprensiones de lo social y la intervención en lo social.

Palabras claves: diversidad cultural y social, saber, interculturalidad y decolonialidad

Introducción

Trabajo Social comparte con las Ciencias Sociales la posibilidad del acceso permanente a la cotidianidad de los colectivos y sujetos con quienes realiza su acción profesional. Esta particularidad, que contempla no sólo el estudio de sus contextos de vida, sino la incidencia para que sus condiciones mejoren, le permite replantear constantemente sus categorías de análisis y de intervención en lo social.

³³ Trabajadora Social, docente, investigadora Grupo “Cultura, Política y desarrollo Social”. Departamento de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Antioquia, Colombia. Este artículo se presenta en el marco de la investigación Colciencias-UdeA “Afrocolombianos, indígenas y campesinos en diálogo de saberes con Medellín: Hacia una ciudad intercultural” rbyesperanza@gmail.com

Las tres décadas anteriores fueron importantes en materia de cambios en las reivindicaciones sociales, marcadas por elementos de tipo cultural que plantearon nuevos ámbitos de expresión de lo social. Estos, no condujeron necesariamente a nuevas formas de tipologización de los sujetos en el marco del bienestar social, sino que, contribuyeron a replantear inclusive las bases disciplinares, epistémicas, teóricas, metodológicas y éticas del Trabajo Social.

Así mismo, en consonancia con estas nuevas fuentes de lucha, la crítica social latinoamericana y del Caribe, se ha fortalecido con los aportes de los estudios interculturales y decoloniales, porque han abierto otros campos de comprensión e indagación de los fenómenos sociales, incorporando a la crítica del capitalismo, la matriz moderna como sustento ontológico, epistémico y político, por el cual perviven las asimetrías y subalternidades de los pueblos que en otrora fueron colonizados.

Para quienes hemos ejercido el Trabajo Social como profesión, las diversidades no han sido ni son ajenas a los procesos de intervención, justamente, por la relación directa que el Trabajo Social ha tenido con las políticas y programas de Estado. También, porque las directrices de los organismos internacionales de ayuda al desarrollo (Naciones Unidas y sus filiales, Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, entre otros) han determinado en gran medida la vida profesional.

A nivel académico, Trabajo Social latinoamericano y del Caribe, viene realizando reflexiones en Seminarios y Encuentros, como por ejemplo el IX en Cartagena, Colombia y el X sobre Políticas Sociales y Diversidades Sociales, realizado el mes de abril del 2013 en San Ramón Costa Rica. Existe entonces, una preocupación del Trabajo Social, por establecer posturas de diálogo y mayor comprensión acerca de las diversidades y sus connotaciones para la sociedad. Es por ello, que sería pertinente abordar lo diverso, más allá de los márgenes modernos, claramente estipulados en los discursos de los organismos internacionales, que son apropiados y aplicados como directriz.

Acorde a lo anterior, se incorpora la crítica intercultural y decolonial a la perspectiva de diversidad y saber que la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura –Unesco³⁴.

³⁴ Conformada actualmente por 195 Estados miembros y 8 miembros asociados.

promueve, puesto que, sabemos de su alto impacto en la comprensión y la intervención del Trabajo Social profesionalizado en materia de derechos, enfoques diferenciales, pluralismo cultural y principalmente, porque inciden en lo que se aspira lograr con poblaciones, grupos e individuos diversos en sus condiciones de vida. De lo cual surgen reflexiones en la formación y ejercicio del Trabajo Social.

Para tal fin, se realiza una descripción inicial de la configuración de lo diverso en su dimensión cultural y social tal como lo ha expuesto la Unesco en sus Declaraciones, Convenciones e Informes mundiales sobre la diversidad y sus posibilidades y limitantes en el mundo actual globalizado y lo que resaltan de los saberes diversos en este contexto. Luego, haré una crítica a dichos planteamientos de las diversidades, apoyada en los estudios interculturales y decoloniales. Esto conducirá a que se avizoren algunos ámbitos de reflexión para el Trabajo Social y su relacionamiento cognitivo y de intervención con lo diverso en el mundo de lo social.

1. Las diversidades humanas según la Unesco

La diversidad como condición propia de los seres humanos, ha sido ampliamente abordada por la Unesco en sus Declaraciones, Convenciones, Recomendaciones e Informes, resultado principalmente de las Conferencias generales que realiza cada dos años. Un rastreo por estos documentos, producidos desde 1945, año de su fundación, hasta el 2011, nos permitirá comprender, cuál es el discurso que ha legitimado la Unesco en cuanto a la comprensión e importancia de la cultura y su carácter social, para luego precisar, qué importancia le otorga a los saberes diversos, en la perspectiva de lograr la coexistencia humana en el mundo globalizado.

Las diversidades como cuestión social.

La Constitución en 1945 de la Unesco, se fundamentó en el reconocimiento de un mundo diverso en un contexto de posguerra (1939-1945) y procesos de independencia africana. Surgió con el propósito de contribuir a la paz y la seguridad mundial y como medio para estrechar la solidaridad entre las naciones, “a fin de asegurar el respeto universal a la justicia, a la ley, a los derechos humanos y a las libertades fundamentales que sin distinción de raza, sexo, idioma o religión, la Carta de las Naciones

Unidas reconoce a todos los pueblos del mundo” (UNESCO, 2012: p. 8). La cultura emerge así como el rasgo distintivo de lo diverso y durante varias décadas, esta organización encamina sus esfuerzos a su reconocimiento y desarrollo mediante la patrimonialización de lo material e inmaterial y el desarrollo cultural desde el dualismo moderno-tradicional.

La connotación de pueblo que inauguró la cultura para la Unesco, se fue diferenciando en la Conferencia General de 1976 en Nairobi y en los objetivos del Plan de mediano plazo previsto entre 1977-1982, porque se introduce el fomento de la apreciación y respeto de la personalidad cultural de grupos, naciones, regiones y de los individuos, como portadores de cultura y desarrollo. Esta individualización cultural, tal como se expresa en la Declaración de 1978 sobre raza y los prejuicios raciales, supone ejercer todas las facultades con plena igualdad de derechos y oportunidades relacionadas con el acceso al conocimiento científico y a la promoción de la investigación científica, especialmente para los países subdesarrollados (Conferencia General Plan de mediano plazo 1977-1982).

La vinculación de todos los grupos sociales tuvo la finalidad de hacer de la cultura una fuente de evolución y de progreso:

los jóvenes, cuya vocación es contribuir a la evolución y al progreso de la sociedad; *los padres*, sobre todo por la influencia decisiva que ejercen en la formación cultural de los niños y en el despertar de sus aptitudes creadoras; *las personas de edad* disponibles para una nueva función social y cultural; *los trabajadores*, por su contribución activa a los cambios sociales; *los artistas*, como creadores y portadores de valores culturales; *el personal de acción cultural*, cuya misión es hacer participar eficazmente en la vida cultural a todas las capas de la población y recoger y expresar sus aspiraciones, basándose para ello en la labor de los animadores espontáneos, Considerando que el acceso y la participación, que deben dar a todos y cada uno la posibilidad no solamente de recibir sino también de expresarse en todos los campos de la vida social, suponen la máxima libertad y tolerancia en la formación, la creación y la difusión culturales (Unesco, 1976: p. 147)

En tal sentido, la cultura se vuelve en sí misma un escenario de participación y ello da paso a que se amplié la diversidad hacia cuestiones étnicas, generacionales, sexuales, religiosas, de clase, salud, nacionalidad, educación, etc., (Unesco 1982) Igualmente, se destaca el compromiso con el pluralismo, para que las minorías tengan los mismos

derechos de las mayorías. En el pacto internacional de derechos civiles y políticos adoptado en 1966 dice que,

En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma.(Unesco, 1966, art.27)

Ahora bien, la identidad nacional, fuertemente cuestionada por los fenómenos migratorios abre paso a la necesaria coexistencia de grupos de origen extranjero (Unesco 2010). Al Estado, se le otorga el papel prioritario sobre el control en el desarrollo de las diversidades humanas, contando con un marco jurídico de protección de los derechos humanos (1948), civiles y políticos (1966), sociales, económicos y culturales (1966).

Dos estrategias son claves en este proceso de diferenciación y discriminación positiva, la educación y la libertad de elección. La educación porque según la Unesco corrige desigualdades históricas (Unesco, 1976) y facilita la participación, y la elección, porque abre las puertas a todas las identidades flexibles como por ejemplo la opción sexual. La finalidad del reconocimiento cultural y social está según la Unesco, en reducir el flagelo de la marginación social y económica y en la amenaza de pérdida de la diversidad cultural como vital para el bienestar del género humano (Unesco, 1996). También en el informe mundial de cultura (Unesco, 2000) se destacan dos estrategias: la reparación y el acceso a oportunidades, la primera mediante la redistribución y asistencia directa al necesitado y la segunda con el acceso a la educación, a los servicios sanitarios, oportunidades para actuar en el mundo moderno a través de las tecnologías de la información, así como políticas macroeconómicas y un régimen político que lo garanticen.

En definitiva, el punto de partida es la injusticia cultural que no sólo incluye la imposibilidad de compartir los valores y los recursos, sino generar oportunidades en su bienestar social. La condición de vulnerabilidad se amplía de lo cultural a lo social. La igualdad entonces, es el camino para resolver esta injusticia histórica y debe *incorporarse en el marco institucional de una sociedad y sus sistemas de gobierno, a través de los individuos y los grupos pueden realizar todo lo que consideren de valor* (Unesco, 2000: p. 22).

Los saberes diversos

En los documentos de la Unesco, el saber cobra importancia por su carácter acumulativo y tradicional, pero también, es ubicado como saber local en relación con los conocimientos universales y, plantea el reto de la coexistencia ya no sólo de seres humanos sino en virtud del intercambio de estos saberes.

1. El saber considerado principalmente como la actividad intelectual relacionado con la educación, la ciencia y la cultura, puede servir de fuente para la paz mundial, justamente “porque las teorías pueden conllevar a reafirmar prejuicios raciales y a romper con la unidad indivisible de la humanidad” (Unesco, 2007: p. 9) lo necesario que es elevar el nivel cultural de las naciones subdesarrolladas mediante la educación, la ciencia y la cultura. Para ello, se debe documentar el conocimiento tradicional y popular (Unesco, 2003) y acercarles la ciencia para enriquecer su vida cultural (Unesco, 1996) igualmente hacer de los saberes una fuente de identidad, cohesión social y posibilidad fundada en una economía del saber, muy en la lógica de las sociedades del conocimiento y las industrias culturales. (Unesco 2000; 2001) En general, una economía fundada en el saber que permita a las industrias culturales ser viables, competitivas a nivel nacional e internacional.

2. La relación entre saber local y saber universal se establece a través del “contacto creativo” con los de otras culturas. Lo local se conserva y así se fortalece con los valores de ciencia en su sentido universal que se pueda conservar y difundir (Unesco, 1970; 1976). Se destaca el saber indígena por la gestión ecológica que ha cumplido y se propone que “una empresa capital es traducir ese reconocimiento en proyectos viables sobre el terrenos y modificar las políticas y los instrumentos para que refuercen las dimensiones culturales de las relaciones entre medio ambiente y el desarrollo” (Unesco, 1996: p. 36). A su vez, se habla de unos saberes universales que deben ser aprendidos sin detrimento del propio de los pueblos y les capacite para “tomar conciencia de su tiempo y su medio, que capacite para la organización y para la productividad, para la producción de los bienes y servicios realmente necesarios, que inspire la renovación y estimule la creatividad” (Unesco, 1982: numeral 32)

3. Se le da una importancia crucial a la movilización masiva y al intercambio de saberes. El punto de partida es mantener la coexistencia

desde las diversas formas de conocimiento “defender las culturas que estarían en peligro y de fomentar las que nacen, de conservar como máximo la diversidad de las culturas humanas” (Unesco, 2007: p. 11) mediante el diálogo intercultural y el pluralismo cultural para la integración y el intercambio de conocimientos (Unesco, 2001; 2010). Será necesario desarrollar las competencias culturales especialmente comunicativas y para ello, la educación inclusiva.

El intercambio cultural es así considerado el instrumento para el enriquecimiento recíproco de las culturas nacionales, el acercamiento entre los pueblos y el intercambio de información y de investigaciones. Se enfatiza que el conocimiento no se puede considerar una mercancía como las demás puesto que la tendencia actual a la privatización e internacionalización de los sistemas de enseñanza superior merece una atención especial por parte de los encargados de adoptar decisiones y debería examinarse en el marco de un debate público, efectuando un verdadero trabajo de prospectiva a escala nacional, regional e internacional. El saber representa un bien común y su mercantilización merece, por consiguiente, un examen atento (Unesco, 2005: p. 24) por cuestiones éticas relacionadas con la movilización mundial de seres humanos.

2. La crítica intercultural y decolonial a los discursos de la diversidad y la importancia del saber

El reconocimiento de las múltiples facetas y rostros de lo humano, hace que los discursos de la Unesco sean efectivamente novedosos, sugerentes y en gran medida incuestionables. Sin embargo, la primera crítica va encaminada a denunciar que ninguna identidad puede ser construida sin lazos comunitarios y cabe advertir que los debates frente a las definiciones de la cultura, muchas veces deja por fuera el poder político que se ejerce frente a lo que se reconoce, lo que se sacraliza y lo que se ignora. “Quien habla del reconocimiento habla de un problema de desigualdad y quien habla de desigualdad habla de conflicto e injusticia. Esta es la historia que se prolonga hasta hoy en cuestiones de reconocimiento” (Fornet-Betancourt, 2009: p. 64)

El problema de la discriminación que aparece como gran barrera para la coexistencia armónica de pueblos, grupos e individuos es rápidamente resuelto mediante los principios liberales de igualdad, fraternidad y libertad. El reconocimiento parece mediar y reivindicar

a los sujetos negados, pero como lo advierte Raúl Fonet-Betancourt (2009), reconocer suele ser un pretexto para invadir el espacio y tiempo del otro y poder llenarlo de los productos de la civilización dominante, es decir la lucha debería ser contra la diversidad ocupada.

El marco común que se sugiere como horizonte de futuro, está delimitado por el progreso humano y social, considerando, que la sociedad moderna posee los recursos tecnológicos y científicos para que este sea posible. La postura ética así, toma forma en el respeto por las diferencias y un gran espíritu de tolerancia (Unesco, 1978). Los planteamientos de la Unesco no logran ir más allá de una diversidad evidente, tangible y claramente delimitada y poco genera preguntas por las diversas formas de ser humano que encarna lo diverso y por eso no puede recibir la respuesta universal de una única especie humana, sino que la diversidad representa modos de ser humano (Langón, 2008)

El problema de trabajar los discursos únicamente sobre las evidencias es que, efectivamente, sostienen la vigencia de los meta relatos modernos. La desigualdad social a la que tanto refiere la Unesco es naturalizada, deja a libre determinación el asunto de la exclusión y no se esfuerza por aclarar las responsabilidades y las interpelaciones que sobre lo humano generan (Cullen, 2008)

Quizá, lo más determinante en la postura de los variados discursos de la Unesco frente al saber, es la importancia que otorga a la documentación y difusión de los saberes ancestrales para que se conserven. Pero a su vez, abre totalmente la puerta para que el saber acumulado por la ciencia se revele ante estos seres diversos como verdad capaz de garantizar el desenvolvimiento de las personas en el mundo moderno (Unesco, 1996: Art. VII). Esta ciencia de la cual se habla es su versión moderna “aquella que sustituye la inteligencia de los principios por la investigación basada en la observación y la experiencia de sectores determinados de la realidad” (Fonet-Betancourt, 2009: p. 31) elimina la posibilidad de la crítica como no sea dentro de la misma comprobación y evidencia.

Acorde a lo anterior se encuentra una fuerte apuesta por la educación escolarizada (Unesco 2005). Aparece así el saber sujeto al moldeamiento pedagógico de las instituciones educativas. Ahora bien, siendo importante que los planes de estudio se ajusten a la perspectiva multicultural, esta no es suficiente para posibilitar niveles de interrelación que permitan el aprendizaje mutuo. Lo que quisiera destacar es que otras educaciones por fuera del aula escolar terminan sujetas o subalternizadas. Lo más

grave es la instrumentalización del saber indígena porque se le adscribe una perspectiva conservacionista poco coherente con la cosmología que le acompaña relacionados con la animalización del humano y la humanización de las plantas y los animales, su complementariedad y correspondencia mutua y recíproca (Cáceres, 2008)

Reducir la circulación de información a un problema de derecho de las naciones a recibir y emitir (Unesco, 2001: numeral 9), deja por fuera el debate de los contenidos culturales que a diario son emitidos y el poder que subyace en los valores culturales y sociales que se promueven. Es decir, se reduce a un problema de acceso que siendo importante, no cuestiona y coloca límites a los poderes hegemónicos que hay en la esfera de la comunicación y la información como eje ideológico del capitalismo y la modernidad colonial. Esto opera en igual medida para la propuesta de las sociedades del conocimiento, que en últimas son revalorizaciones económicas de saberes que son mercantilizados a través de la articulación “con las nuevas formas de elaboración, adquisición y difusión del saber valorizadas por el modelo de la economía del conocimiento” (Unesco, 2005: p. 17)

La clave del éxito del intercambio, supone el diálogo intercultural que según la Unesco (2010) estriba en el reconocimiento de la igual dignidad de los participantes referida al respeto por las diversas formas de conocimiento y a las necesidades que supone para la humanidad lograr en las ciencias, la educación y la cultura. Todo ello requiere de un contexto cultural neutralizado que permita manifestarse libremente. El tal sentido, estos discursos dejan por fuera asuntos relacionados con las posibilidades reales de deconstruir las referencias que la cultura dominante ha demarcado frente a lo que se debería saber. Es poca la interrogación por las formaciones sociales o tipos de sociedad de esta constelación de saberes donde la ciencia actúa como normativa y el asunto de pluralidad epistemológica es sustituida por el acceso al saber (Fornet-Betancourt, 2009)

El diálogo intercultural es una propuesta que según la Unesco permite que múltiples visiones del mundo se encuentren porque la tarea es aumentar la riqueza de la diversidad cultural. Pero, además del respeto mutuo, no se encuentra la vía de aprendizaje de las sociedades modernas de aquellos saberes que ubican como ancestrales. Pero no como diálogo entre entidades separadas y fijas sino entre formaciones históricas (Fornet-Betancourt, 2009) que han llegado a ser, con una

perspectiva de transformación del mundo, diálogo que conduzca no tanto a la ampliación de identidades y diversidades al ennoblecimiento del ser humano y del mundo.

La prevalencia hegemónica de la sociedad moderna y sus valores se encuentra en estos documentos referenciados, resultados de cumbres e investigaciones, cuando se establece el marco de los derechos universales como soporte para que emerjan las diversidades libremente. El Estado como institución política establecida aparece cumpliendo la función contenedora y regulatoria a través de la política pública y garante de la inclusión y el bienestar. Sin embargo, más allá del proyecto de estado-nación, se establece el mundo globalizado como escenario para el reconocimiento y la dinamización cultural. Pero se encuentra de manera insistente, la necesidad de articular la cultura con lo económico y es allí donde la creatividad y la competencia cultural hace su entrada para lograr una cierta regulación o una ética invisible que permita dar cabida a todas las racionalidades de vida, incluyendo aquellas que no han podido ser erradicadas por la civilización occidental, y con ello hacer viable la plasticidad y la flexibilidad identitaria.

En cuanto al soporte jurídico de la diversidad, los derechos efectivamente, abren posibilidades para la reivindicación, permite la singularidad de los sujetos y supone una igualdad que los condiciona, pero puede a su vez conducir a un uso inflacionario y un cierto cinismo práctico (Zimmerling, 2004), toda vez que, su obviedad si bien le da legitimidad, no garantiza su cumplimiento, puesto que la dificultad no radica en su retórica sino en las condiciones en que ocurre su aplicación. Inclusive, es tal su nivel de abstracción que facilita la violación de los derechos y la soberanía de los pueblos bajo supuestos de “violación interna”, son muchos los ejemplos de invasiones, bloqueos económicos, hambrunas y conflictos premeditados.

El estado-nación por su parte, ya no tienen la supuesta autonomía para gestionar las diversidades puesto que las diferencias superan los ámbitos nacionales y además, los sentidos identitarios rompen con la historia colonial de éstos. Esta figura de Estado requiere una refundación porque no corresponde con las relaciones sociales vigentes, porque los patrones culturales son mucho más amplios y porque las bases que lo cimentaron son profundamente racistas (Salgado Cassiani, 2011)

La perspectiva evolucionista se mantiene y se afianza en los discursos de la Unesco, mediante los dualismos cultura tradicional

vs cultura moderna, la primera anclada en lo local y la segunda de carácter universal, afianzado en un falso prejuicio. Las culturas locales son estáticas y la única forma de desarrollarlas es cuando establezcan contacto con otras culturas mediante intercambios que de por sí las empujará al cambio. Nuevamente, con el paradigma del desarrollo, se niega las propias dinámicas de cambio que tienen los pueblos del mundo considerados en atraso.

La interculturalidad propuesta en cuanto a los seres diversos, se resuelve con un asunto de competencias interculturales. Se trata de una perspectiva funcional en la que se ubica a los pueblos y sus diversidades dentro del sistema capitalista y se les orienta hacia su modernización. Se genera así la idea de que el sistema sirve, que todos queremos disfrutar de la modernidad y que solamente es cuestión de ajustes. Una perspectiva crítica de la interculturalidad aboga porque se comprenda como procesos pluralistas de acceso a realidades de nuestro mundo para conocer no sólo sus formas diversas de expresión sino de fundamentación, es un horizonte para la convivencias, humana, la justicia social y política (Fornet-Betancourt, 2012)

El reconocimiento, que supone una igualación, deja por fuera la pervivencia de varias asimetrías, vigentes en la geocultura mundial.³⁵

- Asimetría histórica propia de la conquista, la colonial y el republicanismo. Desde la cual, permanece una clasificación de pueblos superiores e inferiores y se genera una infantilización del segundo como necesitado de ayuda, hasta para reconocer su propia cultura. Pervive así, la historia de pueblos dominados, sometidos y subalternizadas.
- Asimetría biográfica porque el reconocimiento de la construcción cultural de las diversidades relega a los valores ancestrales como pasado y encarnados únicamente en los viejos, mientras que a las nuevas generaciones se sugiere replantarlas al ritmo de la vida moderna. No se reconoce que constituye racionalidades de vida aún vigentes y materializadas en un vivir que puede impactar otras racionalidades modernas, con su ritmo propio y sus saberes situados, lo cual implicaría superar esta doble ignorancia

³⁵ La asimetría se genera por la incidencia de un patrón, una regla o una norma que al aplicarla se presenta como irregular frente al patrón original o establecido como válido.

biográfica y contextual (Fornet-Betancourt,2006), vigente en el mundo occidental moderno.

- Asimetría ontológica cuya particularidad ha sido la constante construcción de los seres a partir de la permanencia en la negación de lo que son y en su permanente lucha civilizatoria (Maldonado 2007; Castro-Gómez 2007)
- Asimetría social que se encuentra desde la misma conformación de la Unesco cuando se conforma una élite de gobernantes que no está dispuestos a que lo diverso desborde el estado nacional, por eso, la medida de control más efectiva es tipologizarlos como vulnerables o en estado de carencia, lograr que lo interioricen en sus reivindicaciones frente a lo que se supone son los bienes dispuestos a los que todo el mundo quiere acceder hasta terminar pensando que el problema es de redistribución pero no de revisar los modelos de vida insostenibles.
- Asimetría epistémica: porque supone un ejercicio de reconocimiento como compilación de lo propio y una relación entre iguales, con quienes representan el saber científico. Quizá lo más grave sea la transformación del saber en recurso y su economización. La idea de progreso deja por fuera interrogantes frente a las trampas “ideología de la neutralidad y la objetividad en el saber así como el manejo de la publicidad y de información como sustitutos de procesos de saber” (Fornet-Betancourt, 2009: p. 17)

Con el debido respeto por quienes encarnan identidades emancipadoras y el reconocimiento sobre las diferentes caras de la modernidad, es claro que el problema en esta relación histórica que se instituyó y dejó legados en nuestras subjetividades como seres inferiores y subdesarrollados, el énfasis que se encuentra a lo largo de estos documentos, en cuanto a la potencialización de las culturas en las comunidades locales como estrategia para salir de la pobreza, es sugestiva, pero engendra y mantiene la clasificación de los pueblos “subdesarrollados” en la escala inferior de la clasificación mundial. Lo local viene a representar una forma de localización y reducción en la cartografía mundial del saber y del ser y mantener así la “desautorización cognitiva de pueblos y culturas por todo el planetas” (Fornet-Betancourt, 2009: p.18). En una perspectiva económica de capitalismo mundial es aceptable, pero asumir la economía como el único pilar y sustento de la vida humana es altamente lesivo porque el tipo de liberación que se ofrece está en asumir su condición de atraso e incorporarse en el

mercado mundial si quiere sobrevivir. Así el peligro de la desaparición lo justifica tanto como la escasez permite la continuidad de la especulación económica.

Esta naturalización del sistema capitalista, moderno/colonial ha sido ampliamente cuestionada y analizada por Edgardo Lander, Walter Mignolo, Catherine Walsh, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez y Aníbal Quijano entre muchísimos más intelectuales y activistas latinoamericanos. Los ejes de su crítica han estado relacionados con la constitución de la sociedad moderna en su sentido colonial, la ruptura de sus mitos fundacionales, la crítica al eurocentrismo de las ciencias sociales y la comprensión de su matriz epistémica, política y ontológica, que mantiene el mito de Europa y Norteamérica como centros en la geopolítica mundial.

Tal vez lo que más nos afecta es la instauración colonial de la lógica de salvación y la novedad establecida por la modernidad que,

Tuvo como punta de lanza la teología cristiana, así como el humanismo secular renacentista (todavía vinculado con la teología). La retórica de salvación por medio de la conversión al cristianismo se tradujo en una retórica de salvación por medio de la misión civilizadora a partir del siglo xvii, cuando Inglaterra y Francia desplazaron a España en el liderazgo de la expansión imperial/colonial occidental. La retórica de la novedad se complementó con la idea de progreso. Salvación, novedad y progreso tomaron un nuevo rumbo –y adoptaron un nuevo vocabulario– después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Estados Unidos arrebató el liderazgo a Inglaterra y Francia, dio apoyo a la lucha por la descolonización en África y Asia e inició un proyecto económico global bajo el nombre de «desarrollo y modernización» Mignolo, 2001: p. 43)

3. Síntesis intercultural y decolonial del Trabajo Social

Este rastreo por las diversidades sociales nos permite dimensionar efectivamente que, la comprensión de lo social tomando como punto de partida la diversidad de seres y saberes, cuya existencia está fuertemente influenciada por el sistema mundo capitalista, moderno y colonial, plantea, en términos interculturales y decoloniales, la necesidad de revisar las comprensiones de lo social, los sistemas de conocimientos institucionalizados y la misma historia sobre la que subyace las bases disciplinares del Trabajo Social. En este artículo no se realizará dicho

análisis, pero se sugieren algunas pistas de reflexión para pensar y activar el Trabajo Social como vocación histórica y profesión moderna.

En la comprensión de lo social

En el plano de la construcción de las sociedades modernas, un aspecto que sugiere amplia reflexión se encuentra en los sentidos de vida, la construcción de subjetividades, y las políticas sociales.

En el marco de las sociedades modernas, las diversidades han sido ubicadas en condiciones de desfavorabilidad, vulnerabilidad y atraso frente a los sentidos de buena vida prevista en los estándares del desarrollo. Los análisis sobre el sistema capitalista mundial y su incidencia en las formaciones y las relaciones sociales, nos permiten tomar elementos claves como la relación capital-trabajo y hacer críticas al Estado y sus políticas sociales, pero nos restringen en la posibilidad de trascender las comprensiones de la base cultural del capitalismo y la matriz moderna en que se afianzan sus filosofías de vida que se promueven con el desarrollo social y cómo los seres humanos son validados dentro de esa matriz.

Más allá del multiculturalismo y la redistribución, tendría que indagarse entonces por los sentidos de vida, de buen vivir, de vivir bien y estar bien y, de comunidad que, están implícitos en su sentido trasgresor algunos dentro de la modernidad y otros queriendo traspasar ese orden social. Esta advertencia en torno a los temas que son relevantes para la profesión, ya viene siendo objeto de reflexión, puesto que “esta nueva situación, que estaría desarrollándose desde hace aproximadamente treinta años, requiere una nueva agenda para la intervención en lo social que abarca una serie de temas relevantes: La aparición de nuevos interrogantes, el surgimiento de nuevos aspectos institucionales, la emergencia de nuevas problemáticas sociales, y la consecuente aparición de nuevas formas de comprender y explicar lo social que se transforma en otras y diferentes perspectivas de las ciencias sociales” (Carballeda, 2002: p. 37).

Ahora bien, la individualización de los sujetos, la promoción de la autonomía y la libertad en donde sobresale principalmente la ruptura con los lazos sociales, la trasmutación y plasticidad de las identidades, la naturalización de dualismos tradicional/moderno, ruralidad/urbano, desarrollado/subdesarrollado, entre otros, conviene indagarse por la construcción de subjetividades modernas que contribuyen a la

fragmentación social, desaparición de formas de resistencia, destrucción de poder comunal y en última, contribuyen al desarrollo del sistema capitalista en los escenarios cotidianos. Este plano subjetivo e intersubjetivo, tiene que ver también con las relaciones coloniales establecidas en las aspiraciones de vida que suelen emerger en los programas sociales, en los procesos de formación y en las reivindicaciones de lo diverso. Tanto entonces como el igualitarismo, opera el evolucionismo y las estéticas colonizadas (Gómez y Mignolo 2012; Escobar 2005; Pedraza 2004 y Mosquera 2013).

La comprensión de lo social según basado en cuestiones como totalidad social, historicidad, contradicción, transformación, debe ser ampliada porque lo micro local, las subjetividades y la vida cotidiana, aunque se pueden advertir manifestaciones de la desigualdad social, también pueden fundamentar la fundamentación de lo social, porque eso llevaría también a repensar el asunto de la transformación (Molina, 2012), no porque la realice el Trabajo Social sino porque el ideal humano continúa vigente en su validez “la necesidad de reexaminar la misión de la profesión, la formación profesional, el replanteamiento del concepto de transformación como fin último de la profesión desde la perspectiva ideológica y práctica”(Guardiola Ortiz y Rivera Rivera, 2012: p. 283)

Lo humano, merece una gran reflexión porque quizá es de los planos más abstractos y colonizados del Trabajo Social. Su obviedad como prospecto de especie humana, no nos ha permitido cuestionar las contribuciones, de buena fe, a la deshumanización de gran cantidad de seres que son afectados por nuestras intervenciones. Quizá lo más interesante, sería indagar por esos diferentes caminos de ser humanos y los ejercicios de poder que operan en su constitución. Es claro que con el capitalismo y el desarrollo se operan unas nociones de humano que se objetivan en sus realizaciones. También que, en un mundo de desigualdad en el acceso, los rostros humanos son las caras de los excluidos. Sin embargo, más allá de las condiciones del vivir humano, tendría que explorarse por las vías de humanización que están presentes históricamente y han sido invisibilizadas con la modernidad (Cáceres, 2008)

Si bien, Trabajo Social tiene una gran capacidad para ajustarse a las tendencias que emergen en la lectura de lo social, sería conveniente identificar la presión que ejerce la política pública estatal en la construcción de pautas de comprensión de lo social y la reivindicación.

Más allá de los derechos y su universalismo, están las tendencias de desarrollo del capitalismo, actuando en simultaneidad con el Estado y su perspectiva integracionista y asimilatoria. Corresponde entonces un doble reto para Trabajo Social, zafarse de su tradición adaptativa a las políticas sociales. Ello requiere efectivamente ubicar nuestras comprensiones más allá de lo que posibilita *el cambio gradual* como lo menciona Jean Pierre Deslauriers (2012), segundo, reconsiderar el punto de llegada en lo que hasta ahora ha sido, la inclusión, justamente, porque conduce y denota una satisfacción con el sistema capitalista, moderno y colonial. Esta visibilización de lo diferente, lo heterogéneo conlleva a identificar las posibilidades de construir desde allí propuestas integrales de atención social (Molina, 2012: p. 92)

Indudablemente, hay una marca de la colonización española en nuestros análisis, recuérdese que los precursores de la asistencia social selectiva como la denomina Jorge Torres [1987] (2006) Juan Luis Vives, Tomás Chalmers, Edwin Cahdwich, Edgar Denison, Federico Ozanam, entre otros, fundamentaron nuestra vocación de servicio hacia los más desfavorecidos y con ello, el establecimiento de una relación en la que el diagnóstico, la identificación de sus carencias y problemas es lo que determina nuestra comprensión de “los otros”, de allí que predomine un humanismo cristiano también.

El lugar del desposeído, interiorizado, desigual, etc, puede efectivamente contribuir a un compromiso político de corte liberador, pero, en la perspectiva de decolonizar nuestra comprensión de lo social, tendríamos que reconocer también en ese mismo sujeto, la semilla de la reproducción del sistema mismo. Quizá estemos haciendo demasiado énfasis en la crítica económica y perdamos de vista que tal como está establecida la geocultura mundial, jamás podrá haber una simultaneidad en la cotidianidad de esos dos hemisferios cognitivos “desarrollados y subdesarrollados”, justamente porque una siempre será más avanzada, porque impone su ideal de vida y siempre los inferiores estarán en pos de alcanzarlos. Es decir, el sujeto colonizado es negado y reproducido como sujeto dentro de la negación que en últimas es una imposibilidad de por vida para ser. Importantes los aportes de Santiago Castro-Gómez en tal sentido (2006).

En el conocimiento

La intelectualidad relacionada con la profesión, ha hecho importantes aportes en materia de conocimientos desde y para el Trabajo Social, con la perspectiva de trazar una ruta evolutiva del Trabajo Social en cuanto a las bases teóricas y los métodos empleados en el marco de tendencias que han prevalecido en el siglo XX y XXI en la perspectiva de construir una profesión mucho más científica. Así, los debates en torno a la comprensión y el análisis de la realidad social ha tenido toda una suerte de propuestas encaminadas a construir un ideario propio para la profesión.

Se dice por ejemplo que se generan inclusiones y exclusiones de supuestos teóricos sin procesarles lo suficiente y entran a hacer parte de los planes de estudio (Castro-Tavara y Chuchon-Calle, 2012: p. 254). Solemos movernos del retoricismo al pragmatismo, sin establecer una postura de análisis que no se mantenga en el dualismo teoría-práctica. Quizá por ello, en nuestros planes de estudio suele haber de todo. Esta perspectiva de realidad totalizante, integral, etc., crea el sofisma de que todo puede y debe ser asunto del Trabajo Social. En tal sentido, convendría revisar la pertinencia del conocimiento generado en cuanto a su cercanía con lo que vive quien ejerce la profesión en la intervención.

Sabemos que a lo largo de la historia evolutiva del Trabajo Social son muchos los paradigmas teóricos que han incidido como el funcionalista, humanista, positivista y neo positivista, estructuralista, existencialista, materialista, etc., y que además, ello ha generado identificación con paradigmas desarrollistas, humanistas, populares, funcionalistas etc, pero también sería conveniente revisar qué papel han cumplido las teorías de alcance medio en la generación de conocimiento en Trabajo Social, porque parte de lo que valida la sistematización está allí.

Por lo pronto, es relevante identificar la crisis teórica en Trabajo Social por la dependencia que se genera de teorías explicativas eurocéntricas-norteamericanas como única vía válida de conocimiento en lo social. La ruptura con esta dependencia le ha llevado a intentar construir sus propias epistemes frente a lo social. Ha intentado romper con los dualismos entre teoría y práctica, objeto-sujeto etc. La sistematización como forma de ampliar las aplicaciones de las grandes teorías en los contextos micro pero a su vez, como alternativa para aprender de otras cosmovisiones de vida, organización social, política de la cotidianidad, etc. Se debería cuestionar si como método de investigación para conocer

y generar conocimiento social, qué tanto está subalternizado frente a las grandes teorías, por qué y cómo podría adquirir voz propia para fundar conocimientos en su carácter dialógico.

El asunto de las diversidades humanas hace parte de algunos programas de formación profesional como ideario humanista y muy en consonancia con esta tendencia mundial de reconocimiento, falta conocer cuáles son las bases epistemológicas, políticas y éticas que sustentan esta adscripción. Existe mucha queja con respecto a la falta de rigurosidad teórica, pero puede ser que las teorías sociales no son tan significativas frente a las realidades que se viven. Podemos continuar ampliando el número de categorías para seguir en la búsqueda de la profesión científica en lo ontológico, gnoseológico, metodológico-operativo y epistemológico, etc, pero ello no ignora que las ciencias sociales han basado sus teorías en cuestiones monolíticas, monoculturales y universales que han posicionado el conocimiento científico occidental desde una sola racionalidad con pretensión universal “negando así o relegando al estatus de no conocimiento, a los saberes derivados de lugares y producidos a partir de racionalidades sociales y culturales distintas” (Walsh, 2007: p.103)

La ruptura con la dependencia colonial en el saber del Trabajo Social puede provenir de sus propias vinculaciones con los sectores sociales que justifican su existencia profesional. Catherine Walsh (2007) argumenta que las ciencias sociales pueden y deben ser repensadas desde una pluri-versalidad epistemológica que tenga en cuenta y dialogue con las formas de producción de conocimientos que se generan en ámbitos extra-académicos y extra-científicos (p.102)

La defensa y reconocimiento del conocimiento local implica reconocer las fuentes del saber, las ideologías que subyacen en éste, su carácter ancestral, su adaptación y recreación en el contexto moderno. Imaginemos un Trabajo Social que aprende de los sentidos de vida, de la política, la organización y de todo lo que se ubica como resistencia sin que logre tener un carácter dialógico con las supuestas grandes teorías. Es urgente el saber situado como práctica de conocimiento, reconocer el lugar de enunciación en diálogo con la historia, espacio y tiempo en que se conoce.

En las metodologías y métodos.

Los métodos y las metodologías nos enfrentan con los sujetos que sustentan nuestro existir profesional. Allí está su punto sensible porque fácilmente nuestro ideario puede resultar incoherente con lo que hacemos.

Indudablemente, hay una historia que marca la formación profesional, explicado en tendencias construidas en un proceso lineal. Sería grave desconocer el esfuerzo que han hecho quienes han diseñado los métodos como quienes han sistematizado este aspecto de la historia y han construido un amplio compendio desde lo tradicional, clásico, pasando por lo integrado, único, concientizador, transformador, etc. efectivamente, éstos dan cuenta de la relación entre tendencia social, postura política y la intervención en lo social.

Sería pertinente indagar por las rupturas metódicas que nos generan las diversidades humanas culturales y sociales. En gran medida sería importante revisar su misión civilizadora, porque la adscripción a la civilización es precisamente una identificación histórica con sus orígenes, con sus revoluciones etc. La misión civilizadora corresponde entonces a una cuestión epistémica, pero también política y cultural. En tal sentido, lo que se ha considerado como <campo problémico> en Trabajo Social debe ser revisado en cuanto como lo menciona Margarita Rozas, (2002), este re direcciona, guía la intervención en su relación concepto-metodología y realidad.

Las diversidades en Trabajo Social aparecen más como resultado de los procesos de atención a los sujetos, en los cuales se van identificando necesidades, problemas y posturas frente al mundo de las relaciones sociales. En tal sentido, TS va aprendiendo en la práctica sobre los ajustes que requiere la acción profesional. Indudablemente, desconocemos los procesos de sistematización de experiencias cuya base sea la diversidad, sin embargo, podemos decir que no contamos con una configuración académica de lo diverso en Trabajo Social.

Hay que admitir que como toda intervención en lo social, se construye en contextos particulares contingentes, no se puede seguir formulando la idea limitada que hace alusión a la existencia de una metodología de intervención genérica, válida de ser aplicada en los múltiples contextos en los que se interviene. Antes que utilizar en singular la noción de metodología de intervención, debemos utilizar en plural la

noción de metodologías de intervención en lo social, para referirse a la construcción de estrategias metodológicas, que respondan y se articulen a esos contextos contingentes, únicos e irrepetibles (Estrada, 2011: p. 18)

Las diversidades nos muestran que es imposible abordar un solo método y que, las realidades sociales muestran sus propios caminos de intervención, porque justamente la variedad humana es muy amplia y la modernidad se ha construido sobre la base de universalizar un tipo de sujeto y particularizar aquellos contruidos como lo otro lo bárbaro. Mignolo (2001) llama la atención a la contradicción de la modernidad que promueve un sujeto reflexivo y máximo exponente pero en realidad los hechos desde la conquista lo que muestra es la prescindibilidad de la vida humana con el establecimiento del comercio de esclavos y la normalización en la clasificación racial de los seres humanos.

La tipologización es una forma de organizar nuestro trabajo, pero efectivamente es una gran pérdida de humanidad en el establecimiento de las relaciones sociales y profesionales desde esta condición.

En la historia del Trabajo Social

El metarelato de la historia y la prehistoria universal ha invadido nuestra propia construcción histórica del Trabajo Social, caracterizado por la linealidad, el reconocimiento de una prehistoria antes y luego una historia con la profesionalización, unos precursores con unos colectivos invisibles.

Nos hemos construido mediante un proceso de doble colonización, externa e interna. Quizá lo más relevante es que además de construir esta historia lineal, por etapas, que alimentan la idea de un trabajo social libertario, poco nos nutrimos de las historias de las colectividades que hacen posibles los procesos libertarios.

Colonización del tiempo y del espacio. La colonización del tiempo fue creada por medio de la invención simultánea de la Edad Media en el proceso de conceptualización del Renacimiento y la colonización del espacio por medio de la colonización y la conquista del Nuevo Mundo (Mignolo, 2001: p. 41)

Existe unanimidad de criterios frente a una historia marcada por los orígenes foráneos de la profesión. , pero ello no quiere decir que eso defina el Trabajo Social enraizado en América Latina y el Caribe. Contamos con una amplia documentación acerca de los orígenes del

Trabajo Social que coinciden en ubicarla como profesión naciente dentro de los marcos del capitalismo, especialmente en su fase industrial y de capitalismo avanzado. Se coincide en reconocer la influencia matriz europea y norteamericana tanto en sus precursores como en sus métodos. Se establece como historia común un soporte ético de ayuda muy cercano a la labor eclesial. Labor que poco a poco se vuelve más selectiva y tecnificada, tal vez hemos dedicado demasiado tiempo a diferenciarnos como profesión por el estatus social y a buscar bases científicas por aquello de las disciplinas, pero qué tanto hemos identificado en nuestras particularidades como Trabajo Social dentro de una sociedad que va más allá de los necesitados, vulnerables, marginados, desfavorecidos, etc.

La necesidad de indagar por una historia latinoamericana del Trabajo Social más allá de individualidades, sino procesos sociales en los que se destacan trabajadores sociales en grandes movimientos sociales. Por ejemplo, Tupac Amarú, Emiliano Zapata, Policarpa Salavarrieta, entre otros, darían cuenta de nuestras propias luchas emancipatorias. Recuperar estos idearios es también decolonizar la idea del profesional solitario que brinda ayuda.

María Cristina Melano, Jorge Torres y de seguro muchos más intelectuales del Trabajo Social, han insistido en nuestro origen colonial, sugieren indagar por esas formas de asistencia de la época, que podrían darnos pistas frente a un sentido más colectivo del Trabajo Social e identificar la matriz colonial de la profesión.

Tiene que haber una reflexión intrínseca frente a las bases teóricas que nutren y orientan los análisis de realidad y extrínseca en la medida en que los colectivos humanos en sus propias especificidades generan aprendizajes para la profesión.

Requiere hacer un giro decolonial es decir lograr “la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia. (Mignolo, 2008: p.253), de las cuales aprender. Esto significaría construirnos en perspectiva crítica intercultural para fortalecernos en nuestras posibilidades dialógicas con otras profesiones, otros seres y otros saberes, principalmente, construir conjuntamente otros ideales de vida por los cuales luchar.

Bibliografía

- Cáceres, M. (2008). Concepciones del ser humano y vías de humanización en las culturas del Abya Yala. En: Fonet-Betancourt, R. 2008. Concepciones de ser humano e interculturalidad. Culturas de humanización y reconocimiento.(206-215) Aachen, Alemania: Verlag Mainz.
- Carballeda, A. (2002). Exclusión e integración en los nuevos escenarios sociales. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Castro-Gómez, S. (2006) La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816), Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana
- Castro-Gómez, S & Grosfoguel R. (2007). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá, Colombia: Siglo del hombre editores, Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Tavara, M. & Chuchon-Calle V. (2012). El Trabajo Social en el Perú. En: Melano, M. & Deslauriers, J. P. (Coord.). El Trabajo Social Latinoamericano. (pp.249-265) Buenos Aires, Argentina: Editorial Lumen-Hvmanitas.
- Cullen, Carlos. (2008) ¿Cómo podemos hablar de concepciones y rostros de lo humano en un mundo de exclusión y desigualdad? En: Fonet-Betancourt, R. (Comp.). Concepciones de ser humano e interculturalidad. Culturas de humanización y reconocimiento. (pp. 363-366) Aachen, Alemania: Verlag Mainz.
- Escobar, Arturo. (2005). Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia. Bogotá, Colombia: ICANH.
- Estrada, V.M. (2011). Trabajo Social, intervención en lo social y nuevos contextos. Prospectiva, (16), 1-22
- Fonet-Betancourt, R. (2006). La interculturalidad a prueba. Aachen, Alemania: Verlag Mainz.
- Fonet-Betancourt, R. (2009). Tareas y propuestas de la filosofía intercultural. Aachen, Alemania: Verlag Mainz.
- Fonet-Betancourt, R. (2012).Interculturalidad crítica y liberación. Aachen, Alemania: Verlag Mainz.
- Gómez P.P. & Mignolo W. (2012). Estéticas decoloniales. Bogotá. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Guardiola Ortiz, D. & Rivera Rivera, A. (2012). El Trabajo Social en Puerto Rico. En: Maria Himelda Ramírez (Comp.) La investigación

- y la práctica en Trabajo Social (pp.267-293). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Langón, M. (2008). ¿Por qué y para qué el diálogo intercultural entre concepciones del ser humano? En: Fornet-Betancourt, R. (Comp.) Concepciones de ser humano e interculturalidad. Culturas de humanización y reconocimiento. (pp.327-331) Aachen, Alemania: Verlag Mainz.
- Maldonado, N. (2007) Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: Castro-Gómez, S & Grosfoguel, R. (Coord.) El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. (pp.127-169). Bogotá, Colombia: Siglo de Hombre editores, Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana.
- Mignolo, W. (2001). La cara oculta de la modernidad. Recuperado de http://www.macba.es/PDFs/walter_mignolo_modernologies_cas.pdf
- Mignolo, W. (2008). La opción decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa*, (8) 243-281
- Molina, M. L. (2012). El Trabajo Social en Costa Rica. En: Melano, M.C. & Deslauriers, J. P. (Coord.).El Trabajo Social Latinoamericano. (pp. 93-135) Buenos Aires, Argentina: Lumen-Hvmanitas
- Mosquera, C. (2013). Pluralismos epistemológicos: hacia la valorización teórica de los saberes en acción. Una reflexión desde la intervención social a la población afrocolombiana desplazada. En: Ramírez, M. I. (Comp.) La investigación y la práctica en Trabajo Social (pp. 53-85). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (1954). La diversidad cultural. Recuperado de http://www.unesco.org/bpi/pdf/memobpi36_culturaldiversity_es.pdf
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (1966). Pacto internacional de derechos civiles y políticos. Recuperado de http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=26059&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (1969). Cuatro Declaraciones sobre la cuestión racial. Recuperado de <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001281/128133so.pdf>
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (1970). Conferencia intergubernamental sobre los aspectos institucionales, administrativos y financieros de las

- políticas culturales. Recuperado de <http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000928/092837sb.pdf>
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (1976). Conferencia General de Nairobi. Recuperado de <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001140/114038s.pdf>
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (1978). Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales. Recuperado de http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13161&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (1982). Declaración de México sobre políticas culturales. Recuperado de http://portal.unesco.org/culture/es/files/35197/11919413801mexico_sp.pdf/mexico_sp.pdf
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (1996). **Declaración de los Principios de la Cooperación Cultural Internacional.** Recuperado de http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13147&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (1998). Informe mundial sobre cultura. Recuperado de <http://132.248.35.1/cultura/informe/>
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (2000). Informe mundial sobre la cultura: diversidad cultural, conflicto y pluralismo. Recuperado de http://portal.unesco.org/culture/es/ev.php-URL_ID=13977&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (2001). Declaración universal sobre la diversidad cultural. Recuperado de http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (2003). Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial. Recuperado de <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf>
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (2005). Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales. Recuperado de <http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/cultural-diversity/cultural-expressions/the-convention/convention-text/>

- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (2007). *l'UNESCO et la question de la diversité culturelle et les stratégies d'équilibre 1946-2007*. Recuperado de <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001543/154341mo.pdf>
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (2010). *Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural*. Recuperado de <http://www.unesco.org/library/PDF/Diversidad.pdf>
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (2012). *Textos fundamentales*. Recuperado de http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=34702&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- Pedraza, S. (2004). *Intervenciones estéticas del yo. Sobre estético-política, subjetividad y corporalidad*. En: Laverde, M. C. & Daza, G. & Zuleta, M. (Comp.). *Debates sobre el sujeto: perspectivas contemporáneas* (61-73). Bogotá, Colombia: Universidad Central, Siglo del Hombre editores.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Recuperado de <http://www.rrojasdatabank.info/pfpc/quijan02.pdf>
- Rozas-Pagaza, M. (2002). *Una perspectiva teórica metodológica de la intervención en Trabajo Social*. Buenos Aires, Argentina: Espacio editorial.
- Salgado Casiano, A. (2011). *Decolonización del Estado para un tricentenario*. En: Ávila Pacheco, V. M, & Peña Meléndez, W. L. (Comp.). *Decolonización del Estado en América Latina*. (pp. 209-214). Bogotá, Colombia: Universidad Libre.
- Torres-Díaz, J. (2006). *Historia del Trabajo Social*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Lumen-Hvmanitas.
- Walsh, C. (2007) *¿Son posibles unas ciencias sociales culturales otras?: reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales*. *Nómadas*, (26), 102-113.
- Zimmerling, R. (2004). *Los derechos humanos en un mundo globalizado y unipolar: contra la devaluación conceptual y el cinismo práctico*. *Isonomía*, (20). 83-99

Colonialidad y política social en el Estado de Bienestar

Esterla Barreto Cortez³⁶

Resumen

La comprensión de la génesis del Trabajo Social desde una perspectiva histórico-crítica, y su vinculación a la “cuestión social” y la política social en el capitalismo monopólico ha invisibilizado la experiencia de la colonialidad de América Latina. En este trabajo intento articular la perspectiva histórico-crítica acerca de la génesis del Trabajo Social con categorías vinculadas a los estudios decoloniales tales como: colonialidad del poder, “punto cero”, heterarquía y decolonialidad.

Palabras claves: política social, “cuestión social”, decolonialidad

Introducción

En el siguiente trabajo intento articular la perspectiva histórico-crítica acerca de la génesis del Trabajo Social y su vinculación con la política social, la “cuestión social” y el Estado-nación, con varias categorías vinculadas a los estudios decoloniales. Las aportaciones de Yamamoto, Netto, Montaña y Pastorini, entre otros académicos en el campo del Servicio Social en Brasil, a la comprensión de la génesis del Trabajo Social, la vinculación de la política social a la “cuestión social” en el capitalismo monopólico y la identidad atribuida a la profesión, así como su relativa autonomía profesional, son todas aportaciones valiosas y necesarias para la crítica de la profesión hoy. Sin embargo, el tratamiento de la diversidad racial y de género como mero problema de inclusión y la falta de reconocimiento de la colonialidad como eje articulador del capitalismo, limitan la comprensión acerca de las formas que la política social toma en contextos socio-históricos particulares. En consecuencia

³⁶ Trabajadora Social. Doctora en Política Social. Profesora Universidad de Puerto Rico. esterla_barreto@yahoo.com

se produce una invisibilización de la experiencia de la colonialidad. En este escrito intento recuperar algunas de las aportaciones de varios académicos de la corriente histórico-crítica y articular las mismas a los aportes sobre colonialidad del poder, “punto cero”, heterarquía y decolonialidad, elaborados por Quijano, Castro-Gómez y Grosfoguel, entre otros, a fin de proponer una otra manera de comprensión de la política social en las Américas, particularmente para el caso de Puerto Rico.

Cuestión social y política social

En 1982, Iamamoto y Carvalho (citada por Dulcich Piccolo 2012) escriben un libro titulado *Relaciones Sociales y Servicio Social en Brasil*, el cual, fundamentado en un análisis marxiano, marca un giro importante en la comprensión que hasta el momento se tenía acerca de la génesis del Trabajo Social/Servicio Social no sólo en Brasil, sino a través de América Latina. En esta obra expresan que el Servicio Social se gesta y se desarrolla como profesión reconocida en la división social del trabajo, teniendo como telón de fondo el desarrollo capitalista industrial y la expansión urbana, procesos éstos aquí aprehendidos bajo el ángulo de las clases sociales emergentes – la constitución y expansión del proletariado y de la burguesía industrial – y de las modificaciones verificadas en la composición de los grupos y fracciones de clase que comparten el poder del Estado en coyunturas históricas específicas. Es en este contexto, en que se afirma la hegemonía del capital industrial y financiero, es que emerge bajo nuevas formas la llamada “cuestión social”, la cual se torna la base de justificación de este tipo de profesional especializado. Entonces, la *cuestión social* no es sino las expresiones del proceso de formación y desarrollo de la clase operaria y de su ingreso en el escenario político de la sociedad, exigiendo su reconocimiento como clase por parte del empresariado y del Estado. Es la manifestación, en el cotidiano de la vida social, de la contradicción entre el proletariado y la burguesía, la cual pasa a exigir otros tipos de intervención, más allá de la caridad y la represión. El Estado pasa a intervenir directamente en las relaciones entre el empresariado y la clase trabajadora, estableciendo no solo una regulación jurídica del mercado de trabajo, a través de la legislación social y laboral específica, sino gerenciando la organización y prestación de los servicios sociales, como un nuevo tipo de enfrentamiento de la cuestión social.

Por su parte, Netto en *Capitalismo Monopólico y Servicio Social* (1992) describe las expresiones de la “cuestión social” en las diversas etapas del capitalismo y la respuesta del Estado a dichas expresiones y concluye que es por la expresión de la “cuestión social” en la fase monopólica del capitalismo que el Estado decide, mediante la creación de políticas sociales públicas, intervenir de forma “continua, sistemática y estratégica” sobre ésta, consolidándose así el Estado Benefactor en las primeras décadas del Siglo XX. Las políticas sociales son caracterizadas por el referido autor como instrumentos de preservación y control de la fuerza de trabajo y de contratendencia al sub-consumo. Más aún son formas de intervención del Estado, no sobre la propia “cuestión social”, sino sobre sus consecuencias o refracciones, los cuales convertidos en problemas sociales o personales, pasan a ser psicologizados y tratados privadamente. De esta forma se deseconomiza y despolitiza la “cuestión social” responsabilizando al propio sujeto de sus “carencias”.

Desde la perspectiva histórico-crítica es aquí que surge y se desarrolla la política social como mecanismo del Estado Liberal para subsanar la “cuestión social” generada por el propio sistema capitalista en su fase monopólica y responder a las demandas populares y a las presiones del movimiento sindical que amenazaban la subsistencia del sistema y abogaba por mejores condiciones de trabajo. Para Iamamoto (1992), Netto (1992), Pastorini (1998), y De Paula Faleiros (2000), entre otros, la política social se crea principalmente como mecanismo de institucionalización de la desigualdad y conciliación de los conflictos con las siguientes funciones:

1. La *función social* de proveer servicios para la satisfacción de las necesidades básicas, tales como educación, salud y vivienda a fin de proveer las condiciones necesarias para la manutención y reproducción de la clase trabajadora.
2. La *función económica* de redistribución de renta mediante la transferencia de fondos de seguridad social que permiten mantener la capacidad de consumo necesaria, contrarrestando así el sub-consumo. Por otra parte, abarata para las empresas los costos de producción y reproducción de la clase trabajadora. A través de ambos mecanismos aumenta, consecuentemente, la acumulación de ganancias del capital.
3. La *función política* de legitimar el propio sistema capitalista/imperial de manera que el énfasis o el foco de acción no esté en la superación del sistema que inevitablemente, y de forma

constitutiva a ésta, crea la propia desigualdad social, sino en las soluciones que mediante la asistencia pública, pero desde la acción privada de las personas, familias y comunidades puedan darle a “sus problemas sociales”.

Las políticas sociales, a pesar de ser un mecanismo para evitar la deslegitimación del sistema (Pereyra, 1998) no dejan de ser respuestas a corto plazo a reivindicaciones populares y expresión de los derechos sociales, aunque en el largo plazo sostiene la acumulación capitalista (de Paula Faleiros, 2000). Por ello, Montaña (2000) plantea que es inadmisibles vincular las políticas sociales apenas a la esfera de la distribución, del consumo, de la circulación, cuando fundamentalmente la verdadera llave para comprender este fenómeno está en el estudio de las relaciones desiguales operadas en la esfera productiva. El estudio de las políticas sociales requiere no solo del análisis del Estado, como instancia (relativamente) autónoma, sino además aprehender las relaciones operadas en la sociedad civil, las luchas de clases y los movimientos sociales, incluyendo los colectivos profesionales organizados. Entre los autores y autoras de la perspectiva histórico-crítica hay un reconocimiento de que las políticas sociales no son solo mecanismos lógico-formales estables de un Estado supraclásista de bienestar, o apenas funcional al capital, sino el resultado contradictorio, tenso e inestable de esas luchas (Montaña, 2000).

Así mismo, Yamamoto (2004) nos señala que dicha “cuestión social” no pasa necesariamente desapercibida en la sociedad, sino que es reconocida, convirtiendo la misma en campo de tensión y resistencia en el cual se inserta la profesión de Trabajo Social:

Cuestión social que siendo desigualdad y también rebeldía, por involucrar sujetos humanos que vivencian la desigualdades y las resisten expresando su inconformismo. Es en esta tensión entre producción de desigualdades y producción de rebeldía y de resistencia, que trabajan los asistentes sociales, situados en ese terreno movido por intereses sociales distintos, [...] (p. 32) Traducción de la autora, énfasis en el original).

Por eso que, para Yamamoto (2007) sea precisamente la comprensión de estas contradicciones en el contexto de la “cuestión social” uno de los mayores desafíos del y la profesional de Trabajo Social en su práctica cotidiana y del colectivo profesional en la construcción de un proyecto profesional con fundamento ético y clara dirección política. Además, Yamamoto reconoce que la “cuestión social” hoy, “Expresa desigualdades

económicas, políticas y culturales de las clases sociales, mediadas por disparidades en las relaciones de género, las características étnico-raciales y las formaciones regionales” (2004, p. 33) que son generadas en la sociedad capitalista madura. Sectores todos que luchan por su plena ciudadanía, pero que enfrentan hoy procesos violentos de criminalización. Y son éstos los escenarios de lucha y resistencia en los que se inserta el y la profesional de Trabajo Social. Sin embargo, sostiene la autora, que no con esto quiere decir que hoy nos enfrentamos a un nueva “cuestión social”, sino a la misma “cuestión social” producto de la relación capital-trabajo en el sistema capitalista, pero con nuevas manifestaciones de dicha relación.

Es a partir del reconocimiento de este grupo de autores y autoras acerca de la relación dialéctica en la consolidación de la política social, la capacidad de incidencia del colectivo profesional sobre la profesión y la política pública, y la desigualdad mediada por las relaciones etno-raciales y de género, que intereso aproximarme al potencial decolonial de la perspectiva histórico-crítica del Trabajo Social. Sin embargo, reconozco que en sus análisis parten de lo que Castro-Gómez ha denominado el “punto ciego” en la teoría marxista (Castro-Gómez, 2005^a, según citado en Castro Gómez y Grosfoguel, 2007).

Colonialidad del poder en el Estado-Nación

Si bien para quienes asumen un análisis marxiano respecto de la política social, así como quienes consideran que la acumulación de capital es el determinante de “última instancia” en el sistema-mundo capitalista, para los estudiosos del poscolonialismo el énfasis está puesto sobre el “discurso colonial” y la agencia cultural de los sujetos (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Sin embargo, según Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) “desde la perspectiva decolonial manejada por el grupo modernidad/ colonialidad, la cultura está siempre entrelazada (y no derivada de) a los procesos de la economía-política” (p. 16). Desde esta perspectiva, capitalismo y cultura están imbricados en una estrecha relación de explotación-dominación que explica cómo los discursos raciales organizan desde su origen la división internacional del trabajo en el sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial. Por ello sostengo que, el problema del racismo no es un mero problema de inclusión en la sociedad capitalista madura, así como el colonialismo no es un mero problema jurídico, puesto que han sido discursos raciales

de superioridad e inferioridad los que dan forma a las expresiones particulares de la relación capital-trabajo desde su génesis.

Grosfoguel (2008) se ha referido a una matriz de poder que nace con la conquista de América y en la cual se entrelazan a nivel global en un mismo espacio y tiempo una diversidad de jerarquías – europeo / capitalista / militar / cristiano / patriarcal / blanco / heterosexual / hombre. Para propósitos analíticos describe estas jerarquías en 9 categorías, aunque todas ellas operan en un mismo patrón de poder colonial:

1) una particular formación de clase global en la cual la diversidad de formas de trabajo (esclavitud, semi-servidumbre, trabajo asalariado, la producción de pequeñas mercancías, etc.) debían coexistir y ser organizadas por el capital como una fuente de producción de la plusvalía a través de la venta de los productos para obtener ganancias en el mercado mundial;

2) una división internacional del trabajo de centro y periferia, donde el capital de trabajo se organiza en la periferia alrededor de formas represivas y autoritarias (Wallerstein, 1974);

3) un sistema inter-estatal de organizaciones político-militares controladas por hombres europeos e institucionalizadas en administraciones coloniales (Wallerstein, 1979);

4) una jerarquía racial/étnica global que privilegia a los europeos sobre los no europeos (Quijano , 1993; 2000);

5) una jerarquía global de género que privilegia a los hombres sobre las mujeres y al patriarcado europeo sobre otras formas de relaciones de género (Spivak, 1988; Enloe, 1990);

6) una jerarquía sexual que privilegia a los heterosexuales sobre los homosexuales y las lesbianas [...];

7) una jerarquía espiritual en que los cristianos son privilegiados sobre las espiritualidades no-Cristianas/no-

Occidentales, institucionalizada en la globalización de la iglesia cristiana [...];

8) una jerarquía epistémica que privilegia el conocimiento y la cosmología occidental sobre el conocimiento y cosmologías no occidentales, e institucionalizada en el sistema universitario global (Mignolo, 1995, 2000; Quijano, 1991);

9) una jerarquía lingüística entre los lenguajes europeos y los lenguajes no-europeos que privilegia la comunicación y el conocimiento/producción teórica de los primeros y subalterniza a los segundos como únicamente productores de folclore o cultura, pero no de conocimiento/teoría (Mignolo, 2000). (Grosfoguel, 2008, §3, párr. 3. Traducción de la autora).

Para Quijano (2000, 2007) con América se constituyó el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder que opera como una malla de relaciones de explotación/dominación/conflicto en disputa por los recursos y productos del trabajo (incluida la naturaleza), la autoridad, la subjetividad y el sexo. A partir de la concepción de que los europeos eran una raza superior se institucionalizaron las formas privilegiadas por éstos y para su beneficio en cada uno de estos ámbitos: capitalismo, Estado-nación, eurocentrismo y familia burguesa, respectivamente.

Desde este análisis la idea de raza es constitutiva, desde su origen y junto al capitalismo, de dicho patrón de poder en el cual “la dominación y explotación económica del Norte sobre el Sur se funda en una estructura etno-racial de larga duración, constituida desde el siglo XVI por la jerarquía europeo vs. no-europeo” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 17). A través de las clasificaciones supuestamente “científicas” de la raza se logra la dominación de aquellos clasificados “científicamente” como inferiores, mientras a su vez se articula el control de todas las formas históricamente conocidas de trabajo, sus recursos y productos (reciprocidad, esclavitud, servidumbre, producción mercantil independiente y salario) en un sistema capitalista y de mercado mundial organizado a base de dichas clasificaciones.

Esta articulación de todas las formas conocidas de trabajo, para beneficio del sistema-mundo capitalista moderno/colonial, ha determinado la división racial y de género del trabajo a nivel

internacional entre el centro y la periferia donde “las ‘razas superiores’ ocupan las posiciones mejor remuneradas, mientras que las ‘inferiores’ ejercen los trabajos más coercitivos y peor remunerados” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 16). Así, las formas no-asalariadas de trabajo, en particular la esclavitud y la servidumbre, quedaron articuladas para hombres y mujeres no-blancos, primero en América, y luego en el resto del mundo, mientras el trabajo asalariado fue el privilegio de los hombres blancos, particularmente europeos y euro-descendientes en las Américas.

Sin embargo, como hemos planteado, no solo el capitalismo ha sido atravesado por la idea de raza, sino además el control de recursos y productos de la autoridad entendida como el Estado-nación moderno. Para Quijano, la nacionalización de sociedades Europeas fue exitosa porque requirió de un proceso de democratización de la sociedad como condición básica para su nacionalización y subsecuente organización política en un Estado-nación moderno. Sin embargo, plantea Quijano que en el caso de América Latina se crea una sociedad heterogénea, de Estados independientes con sociedades coloniales. En dichas sociedades coloniales los descendientes de los grupos “blancos” criollos identifican sus intereses con los de sus pares blancos en Europa y posteriormente con la burguesía blanca estadounidense, no con los otros grupos raciales en sus territorios. Esto contribuyó a la creación de una dependencia histórico-estructural entre países de América Latina con Europa y más adelante con los Estados Unidos. En ese sentido, advierte Quijano que:

El proceso de independencia de los Estados en América Latina sin la descolonización de la sociedad no pudo ser, no fue, un proceso hacia el desarrollo de los Estados-nación modernos, sino un rearticulación de la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales. Para que el proceso de democratización social fuera y sea posible, primero requiere de un proceso de descolonización de las relaciones sociales, políticas y culturales entre las razas, o más propiamente dicho entre grupos de existencia social europeos y no europeos (p.237).

Si admitimos, entonces, que la explotación por el capitalismo y dominación por la raza son elementos en la constitución de América que siempre han operado entrelazadamente para establecer relaciones jerárquicas de superioridad y supremacía para el beneficio y sostenimiento de un sistema - mundo - capitalista - moderno – colonial, con la colaboración de la burguesía blanca criolla, tendremos que repensar

las funciones de la política social para el patrón de poder colonial y no solo para el capitalismo. Asimismo, tendremos que analizar sus diversas configuraciones a partir de categorías etno-raciales localizadas.

Colonialidad en la política social

En otros trabajos (Barreto, 2010) he planteado que los Estados de Bienestar Social se han desarrollado de manera diversa a partir del tipo de Estado Nacional y de la relación capital-raza o explotación-dominación que se da al interior de dichos Estados. En este sentido, la política social en el Estado Benefactor actuó, no solo con funcionalidad social, económica y política para la preservación de la relación capital-trabajo, sino para la preservación de la relación capital-trabajo-raza-género. La “cuestión social” a la que responde el Estado cuando desarrolla políticas sociales, es una cuestión social generada por la colonialidad del poder, por ende una “cuestión social-colonial”³⁷. Así, la función social de proveer servicios para satisfacer necesidades básicas, tanto como la función económica de redistribución de la renta para contrarrestar el consumo, fueron diferentes para países considerados blancos en comparación a los no-blanco, y también lo fue al interior de estos países para los diversos grupos raciales. Un ejemplo evidente de esto es la segregación racial en el sistema de educación pública en los Estados Unidos. De otra parte, la función política no solo legitimaba el sistema capitalista, sino la totalidad del patrón colonial-moderno, (que en el caso de Puerto Rico esto incluye el colonialismo). De tal manera que la política económica, la política social y los derechos humanos se ven atravesados por categorías etno-raciales que mantienen las relaciones de dominación de clase-raza-género y la institucionalidad del capitalismo, el Estado-nacional, la familia burguesa y el eurocentrismo.

Sostengo que, mientras en los países centrales vinculados a las nociones de una raza blanca/superior se fomentaba en el Estado de Bienestar el desarrollo de clases trabajadoras asalariadas, sindicalizadas,

³⁷ Cabrera (2010) desarrolló el concepto “cuestión social colonial” para referirse a “la relación dialéctica de las contradicciones de nuevas formas de colonización contraídas por la expansión del capitalismo monopólico en su fase imperialista, trasladando de esta manera los antagonismos generales del capital-trabajo, pero en el caso de Puerto Rico, adquiriendo aditamentos especiales.”(Según citado es Rosario y Sánchez, 2012). Sin embargo, más allá del problema del colonialismo característico de Puerto Rico, acá me refiero a la categoría de colonialidad.

y con mejores condiciones de empleo y legislación laboral; el reconocimiento de mayores derechos civiles, políticos y sociales y de participación democrática para la mayoría de sus ciudadanos; familias menos vulnerabilizadas, con roles de género más flexibles, y en la cual se reconocen los derechos reproductivos de la mujer; y finalmente una identidad nacional que se percibe a si misma civilizada y superior; en América Latina y África, regiones consideradas como no blancas y por ende inferiores, se fomentan las peores condiciones de empleo e inclusive la articulación de empleos asalariados con amplios sectores de la población bajo trabajo esclavo, de servidumbre o semi-servidumbre; el reconocimiento limitado de derechos civiles, políticos y sociales, con una fragilizada o nula participación democrática; familias históricamente fragmentadas y expandidas por la violación y la reproducción forzada, bien sea por el sistema esclavista o por el contrario por políticas de control poblacional de parte del Estado, y roles de género estrictamente definidos; y finalmente, la internalización de una identidad nacional inferior, menos civilizada y distorsionada por la conquista y la colonialidad, (Barreto, 2010).

A partir de esta relación entre colonialidad del poder y Estado-nación se puede entender, además, la predominancia de una política social de carácter generalmente universalista en países que han logrado constituirse como Estados-nacionales modernos una vez los Estados deciden intervenir sobre la “cuestión social” en la fase del capitalismo monopólico y en la cual hay una clara mayoría blanca. Propongo que esto está estrechamente relacionado con la posibilidad, al interior de dichos Estados-nacionales, de constituir una clase trabajadora organizada a partir de una homogeneidad racial que se concibe así misma superior y por ende confía en sus conciudadanos. Sin embargo, en países en los que es significativa la diversidad racial o donde los grupos no blancos constituyeron una mayoría, ha predominado el desarrollo de políticas sociales asistenciales, precarizadas y sectoriales. Propongo que éstas se desarrollan a partir del supuesto de que al no estar entre iguales, aquellos considerados inferiores, incivilizados, vagos, deben poder demostrar que merecen ayuda y solo son merecedores de satisfacer necesidades mínimas.

Para ilustrar algunos aspectos de esta tesis someto a consideración el caso de la Puerto Rico’s Emergency Relief Administration (PRERA). Manuel Rodríguez (2010) estudió de manera detallada la documentación relacionada a la versión del Nuevo Trato del presidente Roosevelt que se

desarrolló entre el 1932 y 1935 para la implantación en nuestro país de lo que se conoció como la PRERA. En el análisis discursivo de estos documentos, Rodríguez muestra la relación entre los discursos raciales de inferioridad del puertorriqueño y superioridad del americano³⁸, para justificar la benevolente modernización y civilización que implicaría para Puerto Rico el que los Estados Unidos asumiera responsabilidad por reconocer los derechos ciudadanos que le habían sido “extendidos” a los y las residentes de Puerto Rico en 1917. La PRERA consistió en una red entrelazada de políticas dirigidas a las “áreas de economía, salud, educación, contribuciones, vivienda para trabajadores, eliminación de arrabales, control poblacional, publicidad, y hasta política” (p.56), en la cual la División de Servicios Sociales a cargo de Trabajadoras Sociales tenía un complejo y protagónico rol. Según plantea Rodríguez, la PRERA no solo fue una política social de desarrollo para Puerto Rico, sino además, una política fundamentada en la noción de que los puertorriqueños debían ser salvados de su atraso, pero de una manera que mostrara tolerancia hacia la cultura y la nacionalidad puertorriqueña, a fin de que los ciudadanos de Puerto Rico pudieran progresar y modernizarse con la participación activa de profesionales puertorriqueños, entre las que se encontraban las trabajadoras sociales.

La intención en última instancia era transformar la tensionada y conflictiva relación colonial entre Puerto Rico y los Estados Unidos, tal cual se pudiera plantear desde la perspectiva histórico-crítica. Sin embargo, los discursos etno-raciales vinculados a la colonialidad del poder, el saber y el ser se fundamentaron en las estrategias de política social que se generaron para salvaguardar tanto la relación colonial como los intereses del capitalismo monopólico que se consolidaba en el país. Con la colaboración de jóvenes profesionales de clase media con un discurso progresista, se logró crear un espacio común de entendimiento con el poder imperial que propició la “negociación y el compartir de valores políticos, económicos y hasta culturales comunes y contradictorios, que fortalecieron sus respectivas posiciones de poder” (Rodríguez, 2010, p. 69). En ese sentido, la relación entre profesionales y el poder imperial es de tipo heterárquico, y no jerárquico, tal cual proponen Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) y en el cual “todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos

³⁸ En Estados Unidos y en Puerto Rico americano se refiere a las personas de los Estados Unidos y a veces particularmente a las personas consideradas blancas.

particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas” (Castro-Gómez, 2007, p. 170). Las trabajadoras sociales tenían a su cargo, entre otras tareas, la determinación de elegibilidad para la asignación de servicios. Bajo todo un complejo burocrático la División de Servicio Social tenía como propósito “examinar, clasificar y designar el lugar de cada individuo en la sociedad” (p. 570) para la reproducción del patrón de poder moderno/colonial.

A modo de reflexión para un giro decolonial de la política social

Para el Trabajo Social la comprensión de la “cuestión social” como el producto no solo del capitalismo, sino de la colonialidad del poder, implica el reconocimiento de la enredada y compleja relación entre explotación-dominación-conflicto en el sistema- mundo - capitalista - patriarcal - moderno - colonial. Patrón de poder que comienza precisamente con la colonización y conquista de América Latina, y se mantiene a pesar de los procesos de descolonización e independencia. Implica, además, reconocer que el racismo no es un mero problema de inclusión, sino de superación de un constructo que sirve de elemento organizador del actual patrón de poder mundial, en particular el capitalismo.

Lo anterior tiene consecuencias específicas tanto para la totalidad del sistema como para las particularidades de las historias locales. Por ello se hace necesario analizar la realidad desde la complejidad de un patrón de poder que trabaja siempre desde el doble eje capital/raza articulando la relación entre trabajo-autoridad-subjetividad-sexo, y la política social como mediaciones de carácter heterárquico que son funcionales a la reproducción del capitalismo, el Estado-Nación, la familia burguesa y el eurocentrismo, pero en la cuales siempre existe el potencial de formas Otras de Política Social.

Bibliografía

- Barreto Cortez, Esterla (2010) Desafíos de la formación antirracista en Trabajo Social. Boletín Electrónico Surá # 166, Mayo 2010. Escuela de Trabajo Social - Universidad de Costa Rica. Recuperado de: <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/sura/sura-0166.pdf>
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. Prólogo. (2007). Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En Castro-Gómez y Grosfoguel, eds. El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- De Paula Faleiros, Vicente (2000) Las funciones de la Política Social en el capitalismo. En Borgianni E. y Motaño, C. La política social hoy. Biblioteca latinoamericana de servicio social. Brasil: Cortez Editora. (pp.43-70)
- Dulcich Piccolo, Ramiro Marcos (2012) Apuntes para la discusión del significado social de la profesión en la contemporaneidad. XX Seminario Latinoamericano de Escuelas de Trabajo Social. Recuperado de: http://www.ets.unc.edu.ar/xxseminario/datos/1/1br_dulcich_stamp.pdf
- Faleiros, Vicente de Paula (2000) Las funciones de la política social en el capitalismo. En Borgianni & Montaña, La Política Social Hoy. Brasil: Cortez Editorial. (pp.43-70)
- Grosfoguel, Ramón (2008) Decolonizing Political Economy and Postcolonial Studies: Transmodernity, border thinking, and global coloniality Recuperado de: http://www.humandee.org/spip.php?page=imprimer&id_article=111
- Montaña, Carlos (2000) La naturaleza del servicio social: un ensayo sobre su génesis, su especificidad y su reproducción. Biblioteca Latinoamericana de Servicio Social. Sao Paulo: Cortez Editora.
- Netto, José Paulo (1997) Capitalismo Monopolista y Servicio Social. Biblioteca Latinoamericana de Servicio Social. Brasil: Cortez Editora
- Pastorini, Alejandra (2000) Las políticas sociales y el servicio social: ¿Instrumento de reversión o manutención de las desigualdades? En Montaña, La naturaleza del servicio social: un ensayo sobre su génesis, su especificidad y su reproducción. Biblioteca Latinoamericana de servicio social. Sao Paulo: Cortez Editora. (pp.55-79.)

- Pastorini, Alejandra. (2000) ¿Quién mueve los hilos de las políticas sociales? Avances y límites en la categoría “concesión-conquista”. En Borgianni y Montaña (Orgs.) La política social hoy. Sao Paulo: Brazil. (pp. 207-231)
- Pastorini, Alejandra (2000) Las políticas sociales y el servicio social: ¿Instrumento de reversión o manutención de las desigualdades? En Montaña, Carlos (2000) La naturaleza del servicio social: un ensayo sobre su génesis, su especificidad y su reproducción. Biblioteca Latinoamericana de servicio social. Sao Paulo: Cortez Editora. (pp.55-79.)
- Quijano, Anibal (2007) Colonialidad del Poder y clasificación social. En Castro-Gómez y Grosfoguel, eds. El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana
- Rosario Rivera, Nélica & Sánchez Marcano, Francine (2012) Trabajo Social Clínico: Discursos sobre las prácticas profesionales y formativas del ejercicio clínico en el contexto socio-histórico y político de Puerto Rico a mayo 2012. (Tesis de Maestría no publicada). Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, San Juan, Puerto Rico.
- Santiago Castro-Gómez (2007) Michel foucault y la colonialidad del poder. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.6: 153-172, enero-junio 2007.

La Decolonialidad, el Buen Vivir y el respeto a la diversidad en la construcción de conocimiento, formación e investigación en Trabajo Social

Marisol Patiño Sánchez³⁹

Resumen

En el presente artículo se exponen varios argumentos sobre la importancia de reflexionar críticamente sobre otras formas de construir conocimiento en Trabajo Social. Se sostiene que la posición epistémica Decolonial, el paradigma del Buen Vivir y la nueva ética que promueve el respeto a la diversidad permiten identificar ciertos retos teóricos-prácticos y político-éticos a considerar en la formación e investigación en el Trabajo Social Latinoamericano. El argumento central es que se afirma, desde la perspectiva del Trabajo Social Latinoamericano y Decolonial, la posibilidad de aportar en la construcción de otras formas del ser, pensar, conocer, sentir, actuar y transformar la realidad que no sean las nor-eurocéntricas, etnocéntricas, androcéntricas y adultocéntricas. Es ineludible e impostergradable esta reflexión en los procesos de formación, investigación y en las acciones que desarrollamos en nuestra profesión, si pretendemos contribuir en la construcción de sociedades en las cuales el buen vivir y el respeto a la diversidad no sea solamente un slogan o una declaración de principios.

Palabras claves: Decolonialidad, Buen vivir, Diversidad.

Introducción

Es necesario empezar indicando que optar por la forma de pensar, conocer, sentir y actuar Decolonial implica también interpelar las formas cómo nos ha disciplinado la ciencia moderna en nuestras maneras de escribir y/o de transmitir nuestro pensamiento.

³⁹ Docente. Universidad de Costa Rica. Sede Occidente. marysolpsanchez@gmail.com

El proceso de decolonización requiere, entre otras acciones, que iniciemos invocando el conocimiento que nos legaron las ancianas y los ancianos sabios de nuestros pueblos ancestrales para escribir y transmitir nuestras reflexiones como seres “sentipensantes”, como dirían habitantes sencillos de nuestra Abya Yala, y cuyas palabras se hacen eco en las voces de Eduardo Galeano y Fals Borda. Necesitamos escribir y transmitir lo que pensamos desde las palabras del corazón y no solamente desde la razón.

Del mismo modo es ineludible discutir sobre la importancia de la convivencia y la articulación desde la diversidad de habitantes que compartimos un mismo territorio. Esta reflexión también la debemos hacer conjugando la razón con el corazón. Como diría Patricio Guerrero decolonizar la vida implica también “corazonar” la interculturalidad y la convivencia como horizonte para lograr el Sumak Kawsay o el buen vivir (2012: p. 89).

El punto de partida de esta reflexión es empezar en la búsqueda de respuestas a las siguientes preguntas: ¿cómo hacer una lectura en clave decolonial de la construcción de conocimiento, la formación e investigación en Trabajo Social? ¿Existen puntos de encuentro (en el pensar, sentir, actuar, saber) entre el Trabajo Social Latinoamericano, el pensamiento crítico Decolonial y el Buen vivir? ¿Podemos hablar sobre Trabajo Social Decolonial y/o del Buen Vivir? ¿Cómo construimos conocimiento sobre el Trabajo Social desde esta perspectiva, cuáles serían los valores epistémicos de esta perspectiva? ¿Cuáles serían las estrategias pedagógicas para una formación en Trabajo Social desde la perspectiva del Buen vivir y la Decolonialidad?

¿Otra episteme es posible? La construcción de conocimiento en Trabajo Social desde la perspectiva del pensamiento crítico Decolonial y el Buen vivir o el Sumk Kawsai.

Como sabemos en América Latina la teoría social y el pensamiento crítico se ha nutrido epistemológicamente de los grandes relatos procedentes de Europa y los Estados Unidos, que han contribuido en el estudio y comprensión de realidades, fenómenos y procesos sociales, sin embargo, estas relaciones con la intelectualidad nor-eurocéntrica han devenido en un proceso sistemático de subalternización de los conocimientos situados en nuestro caso en el Trabajo Social

Latinoamericano, que nos ha alejado de la búsqueda de la verdad, o de nuestra verdad situada desde y en América Latina.

Es pertinente recordar que en el XVIII Seminario Latinoamericano de Trabajo Social, realizado en el año 2004 en Costa Rica, en el que se señaló que se debe analizar lo referido a la dimensión ético política consecuente con la búsqueda de transformaciones necesarias para construir relaciones basadas en la equidad, el respeto a la diversidad y la no discriminación desde el ejercicio profesional y la enseñanza del Trabajo Social (Molina, 2004:p.7). También se planteó la transversalización de la formación académica por ejes, como la defensa de los derechos según condición social, género, etnia, edad, nacionalidad, desde una perspectiva crítica e histórica. Además se insistió en los compromisos sociales referidos a la equidad y la no discriminación como un asunto que debe motivar una reflexión sostenida, y debería incentivar la investigación y la recuperación de saberes. Diríamos además no sólo la recuperación sino la producción o construcción de saberes y la búsqueda de nuevas perspectivas, en este caso optamos por la matriz de análisis y pensamiento crítico decolonial. Afirmamos que desde esta perspectiva se puede contribuir a construir “espacios” epistémicos insurgentes, transgresores y polifónicos (que escuche la diversidad de voces que conviven en un territorio común).

Como punto de partida proponemos temas a estudiar e investigar en clave decolonial, para posteriormente identificar algunos conceptos básicos (y/o redes de conceptos), como primer paso para la construcción de un andamiaje cognoscitivo que refiera al Trabajo Social Decolonial. Esta construcción de conocimiento no puede estar alejada de una opción política que cuestione el orden establecido y promueva cambios y prácticas descolonizadoras.

Del mismo modo, si optamos por esta posición epistémica debemos iniciar por analizar y cuestionar cómo se ha construido el conocimiento en nuestra profesión, en el contexto de las relaciones de poder entre las diferentes profesiones y/o ciencias sociales. Esto implica interpelar la jerarquización y clasificación de las ciencias a partir de criterios establecidos por la modernidad ilustrada que define o determina qué debe considerarse como científico y no científico.

Una de las claves epistémicas más importante de los estudios decoloniales es que devela la construcción histórica de la diferencia como inferior. María Luisa Femenías señala que el Pensamiento Postcolonial

“pretende subvertir la desvalorización histórica de los pueblos ocupados donde se entendía la diferencia como inferiorizada” (2007: p. 59).

Debemos transgredir las formas cómo se han jerarquizado las ciencias sociales, así como también debemos pensar en otras maneras de enseñar lo epistémico en la formación de las y los estudiantes. Por ejemplo enseñar y discutir sobre lo que sostiene y propone en la Epistemología del Sur, la Epistemología Feminista, etc. Necesitamos especialmente conocer y transmitir los saberes que nos legaron nuestros pueblos ancestrales y los que producen los movimientos sociales y organizaciones populares de nuestra Latinoamérica, que nos hablan no sólo de otros conocimientos sino de otros principios, de otra ética, de otra naturaleza del ser.

Así, en oposición a la cosmovisión hegemónica nor-eurocéntrica en América latina cada vez más se está retomando la cosmovisión andina del “Sumak Kawsai” (Buen Vivir) o como lo llaman otros y otras autoras: el “Suma qamaña” (en aymara: Vivir Bien o vivir en plenitud). Al respecto Fernando Huanacuni señala que:

El proceso de cambio que emerge en la región, desde la visión de los pueblos ancestrales indígenas originarios, irradia y repercute en el entorno mundial, promoviendo un paradigma, uno de los más antiguos: el paradigma comunitario de la cultura de la vida para Vivir Bien, sustentado en una forma de vivir plasmada en la práctica cotidiana del respeto, de la relación armónica y equilibrio con todo lo que existe, comprendiendo que en la vida todo está interconectado, es interdependiente y está interrelacionado (2010: p. 11).

En Trabajo Social si pretendemos un giro decolonial en la construcción de conocimiento, en la formación que ofrecemos a nuestros estudiantes y en las acciones que desarrollamos, debemos empezar por conocer, reconocer y difundir lo que plantea este paradigma. En la cosmovisión andina del Sumak Kawsai, y en otras cosmovisiones mesoamericanas (maya, azteca, nahualt, etc.), podemos encontrar expresadas con mucha claridad y sabiduría los principios como: la ayuda mutua, la solidaridad, la convivencia armónica y la articulación desde la diversidad, la dualidad y la complementariedad, y otros principios que están orientando las políticas en varios estados latinoamericanos. A continuación se mencionan brevemente algunas reflexiones inspiradas en el pensamiento de nuestros pueblos originarios.

La dualidad y complementariedad

Patricio Molaes, autor del libro. “Los hijos del Sol” señala lo siguiente: “el ser humano es complemento del otro, de la comunidad y de la madre naturaleza, es decir, es un principio que ve la realidad de diferente manera, es una dualidad complementaria” (2007: p. 11). Por su parte Sylvia Marcos para referirse a la dualidad presente en la cosmovisión mesoamericana cita algunos testimonios de mujeres indígenas mexicanas: así por ejemplo cita lo que dice Griselda de la Cruz, indígena chontal del estado de Tabasco: “Todo es dualidad” (citada por Marcos: 2011: p. 44). Esta autora cita también el testimonio de Rosa Alba Tepole, mujer nahua del estado de Veracruz dice que “Dios es un par, un doble, ambos padre y madre, masculino y femenino” (2011: p. 45).

Sylvia Marcos afirma que la noción de dualidad para las comunidades indígenas mesoamericanas no representa un concepto inasible que describe una propiedad abstracta del universo, sino que es una realidad presente en la vida cotidiana de esta población. Bajo este principio se organiza el tiempo y los períodos del calendario. Además se refiere a la unidad dual entre lo femenino y masculino y sostiene que:

Algunos componentes epistémicos recurrentes constituyen el trasfondo del significado de acciones y pensamientos sobre el género en Mesoamérica. Trátase de rituales religiosos cotidianos, de hábitos culinarios, de modos de tejer, de artes curativas o de las maneras de dar a luz, el género es siempre clave para toda comprensión profunda” (2011: p. 43)

Patricio Morales, señala que para los pueblos indígenas la complementariedad es todo, tiempo, espacio, cosmos, es hombre-mujer, agua-fuego, sol-luna/inti-killá. En esta apreciación conceptual sobre la dualidad complementaria el ser humano no desarrolla la eficiencia, la competitividad, sino, la armonía entre los seres humanos y la comunidad, lo que genera el Sumak Kawsay – Bien Vivir de todos y para todos de manera complementaria e igualitaria (2007: p. 11).

Del mismo modo María Sisacapari, indígena del grupo étnico de las y los saraguros (ubicados al sur del Ecuador) afirma que la dualidad andina: hombre/mujer, arriba/ abajo, lejos de ser aspectos opuestos de una realidad son más bien complementarios (2000:p.36). Esta autora se refiere a este principio de la dualidad-complementariedad como “una concepción dualista dialéctica de las culturas andinas; y citando a

Bastien (1978) afirma que este dualismo está presente como principio de unificación de los niveles ecológicos y los grupos humanos (2000: p. 65)

De la noción occidental de desarrollo al Alli Kausai.

Para abordar este tema es necesario empezar por preguntarnos ¿existe el concepto de desarrollo en la cosmovisión indígena? Como respuesta a este interrogante, Carlos Viteri Gualiga (indígena kichwa de la Amazonía ecuatoriana), señala que:

En la cosmovisión de las sociedades indígenas, en la comprensión del sentido que tiene y debe tener la vida de las personas no existe el concepto de desarrollo. Es decir, no existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior o posterior, a saber, de subdesarrollo y desarrollo; dicotomía por los que deben transitar las personas para la consecución de bienestar, como ocurre en el mundo occidental. Tampoco existen conceptos de riqueza y pobreza determinado por la acumulación y carencia de bienes materiales” (citado por Morales, 2007: p. 101)

Viteri plantea que en oposición a este paradigma que puede resultar inapropiado e inaplicable en las comunidades indígenas, se utiliza la visión holística del buen vivir o Sumak Kawsai. Esta cosmovisión debe orientar la misión de todo esfuerzo humano que debe ser buscar y crear las condiciones para una vida armónica o Alli Kawsai. Por lo tanto frente al paradigma de desarrollo creado por occidente los pueblos indígenas proponen el Alli Kawsai:

El rigor del Alli Kawsai se sustenta en el conocimiento, que es la condición básica para la gestión de las bases locales ecológicas y espirituales de sustento y resolución de las necesidades. Aquello supone el desarrollo de sistemas productivos coherentemente adaptados a las condiciones del entorno (Viteri, citado por Morales, 2007: p. 102)

Espacios de intersección epistémica: ¿cuáles son los puntos de encuentro en las reflexiones del Trabajo Social, los estudios Decoloniales y el Buen vivir?

A continuación se mencionan brevemente tres puntos de encuentro, como una provocación para discutir y profundizar más sobre ellos en otros espacios de reflexión.

Lectura en clave decolonial del Estado y las políticas sociales.

Indagar sobre si es posible aportar al conocimiento crítico de la realidad social a partir de nuestra profesión más allá de su racionalidad instrumental es un reto que se torna complejo si partimos de que la génesis y el desarrollo del Trabajo Social se han configurado al interior del estado burgués y de las políticas sociales (Parola, 2009: p. 27). No obstante, en Trabajo Social cada vez más necesitamos lecturas críticas y desde una perspectiva histórica y decolonial⁴⁰ de las políticas sociales y del Estado.

Es necesario analizar como persisten y se han resignificado los procesos de colonización, o debemos decir de neo-colonización del “imperialismo sin colonias” como lo llama José de Souza Silva. Por su parte, Santiago Castro-Gómez afirma que el estado moderno se inscribe en una estructura más amplia, de carácter mundial, configurada por la relación colonial entre centros y periferias a raíz de la expansión europea (2000: p. 153)

En esta búsqueda de nuevas maneras de entender la realidad encontramos la noción de estado plurinacional. Al respecto Fernando Yáñez plantea que la plurinacionalidad es la posibilidad de refundar el Estado desde el reconocimiento de la diversidad cultural, reconfigurando la forma de concebir y ejercer el derecho, la autoridad, la participación, la democracia y las condiciones estructurales de desigualdad y marginación (2012:p.8). Silvia Rivera Cusicanqui plantea que el pensamiento descolonizador permite construir sociedades genuinamente multiculturales y descolonizadas, esta tendencia se proyecta como cultura, teoría, epistemología, política de estado y también como definición nueva del bienestar y el ‘desarrollo’ (2010:p.73)

Del mismo modo, dada la recomposición socio demográfica y cultural de las sociedades en Latinoamérica y en el mundo es impostergable que analicemos cómo los estados a través de sus políticas sociales y políticas públicas en general están gestionado, atendiendo o desatendido las relaciones y demandas de grupos sociales diversos pero que habitan en un mismo territorio.

⁴⁰ Sobre este apartado se sugiere leer el artículo de Esterla Barreto presentado en esta misma publicación.

Si analizamos en clave decolonial las políticas migratorias se puede observar cómo se han resignificado y legitimado a los largo de los años ciertas leyes y políticas en los países a donde emigran las personas, países que lejos de promover la consolidación de sociedades de acogida, se han convertido en sociedades en las que se excluyen a los grupos considerados como no nacionales o migrantes (en el caso de la migración sur-sur, y/o cuando quien migra proviene de un país pobre o es negro, indígena o de otro grupo étnico que no sea blanco). Al contrario se estimulan o facilitan la venida o inmigración de grupos de personas de los países de Europa o EEUU.

Por ejemplo al analizar en perspectiva histórica las políticas migratorias, en el caso de Costa Rica, se encuentra que:

En 1850 el gobierno de Costa Rica crea la Junta Protectora de las Colonias, con el propósito de incentivar la inmigración de colonos y colonas de origen europeo y, en 1862, con la ley de Bases y Colonización se prohíbe la colonización de “razas africanas y chinas” y, en caso de que esta inmigración sea imprescindible, el gobierno está facultado para limitarla y controlarla (Murillo, 1995:p.73, citado por Alvarenga, 2007: p. 5)

Revisando otras fuentes bibliográficas encontramos que en 1950 se produce lo que algunos identifican como la “fundación” de San Vito, un pueblo ubicado en Coto Brus, al sur de Costa Rica, en el libro titulado: “*Quemé mis manos en estas montañas: la colonización de la altiplanicie de Coto Brus y la fundación de San Vito de Java*”, su autor Vito Sansonetti, dice lo siguiente:

Algunas personas que han escrito sobre la colonización de Coto Brus y han hablado de la S.I.C.A (Sociedad Italiana de Colonización Agraria) que la realizó, han considerado esta compañía como una “multinacional” o una sociedad de grandes capitales, parecida a la United Fruit Co, que tenía sus grandes bananales al pie de la cuesta que lleva a San Vito. En realidad cuando nació la idea de “colonizar” se supuso que existiera una sociedad, que tuviera capitales, que tuviera un contrato con el Estado de Costa Rica, que le diera ciertas garantías, que hubiera ya un territorio disponible para su transformación. (1995: p. 16)

Para ilustrar la apertura y aceptación de esta migración europea (italiana en este caso) se expone la siguiente fotografía⁴¹, de uno de los principales monumentos ubicado en el centro de San Vito. Al pie de esta fuente hay una placa en la que está escrita la siguiente frase: “Fuente de la hermandad ítalo-costarricense”.



Foto tomada por la autora del presente artículo

Se concluye afirmando que es fundamental el análisis crítico y en perspectiva histórica de las políticas en general (y de las políticas migratorias en particular) desde la perspectiva de los Estudios Decoloniales para develar y denunciar cómo persisten visiones nor-eurocéntrica, androcéntrica, adultocéntrica, homofóbica y etnocéntrica que subyacen en dichas políticas, y que son expresiones elocuentes de una violencia estructural y simbólica utilizada por algunos gobiernos para justificar la implementación de políticas sociales que funcionan como mecanismos modernos de control disciplinario sobre los grupos diversos (entre estos la población migrante).

⁴¹ Esta y otras imágenes así como varias reflexiones que se exponen en este artículo son parte de la tesis doctoral: *La Feminización de la Migración: experiencias e historias de vida de mujeres migrantes, representaciones sociales e imaginarios, una lectura desde el Feminismo Decolonial*, de la autora del presente artículo.

Imaginarios, representaciones sociales y discursos construidos y reconstruidos históricamente sobre los grupos diversos.

José de Souza Silva citando a Escobar sostiene que un discurso es un régimen de representación que crea un marco cultural para percibir y reproducir e interpretar la realidad, y además genera prácticas que construyen correspondencia entre el discurso y los modos de intervención que lo (re)producen y perpetúan (2004:p.55). Es pertinente analizar cómo se han construido y reconstruido históricamente los discursos hegemónicos e ideologías dominantes que subyacen en las representaciones sociales, imaginarios, representaciones visuales que refieren a las relaciones entre grupos diversos.

Sobre los imaginarios y representaciones sociales como objeto de conocimiento Patricia Botero señala que su estudio es necesario en las ciencias sociales específicamente dentro del campo hermenéutico del saber. Partimos del presupuesto de que existen varias interpretaciones de la realidad. Como lo diría esta autora “la realidad no posee una esencia natural por descubrir o develar sino que se construye de acuerdo con las experiencias, percepciones y singularidades de los sujetos en sus colectividades (Botero, 2005: p. 15).

El estudio de las representaciones sociales en Trabajo Social nos permite entender y explicar ciertos fenómenos sociales y las formas como las y los sujetos con quienes trabajamos interpretan la vida cotidiana y las relaciones intersubjetivas e interculturales que se establecen en los micro-escenarios de la vida cotidiana.

Por otro lado, en Trabajo Social es fundamental hacer una lectura crítica de los discursos de la burguesía y de los medios de comunicación que legitiman su existencia, pero debemos ir más allá, ahora más que nunca, dado el desarrollo de la informática y los recursos mediáticos requerimos también hacer un análisis crítico del discurso hegemónico que se transmite en internet, en varias películas, novelas, publicidad y otros textos orales, escritos, y visuales que utilizan el miedo como mecanismo de control y dominación. Sobre los materiales visuales y audiovisuales Olga Lucía Vélez plantea que:

Las representaciones, sentidos y estéticas presentes en los materiales visuales y audiovisuales son voceros de manifestaciones e identidades culturales que

empiezan a proyectarse como signos representativos de una nueva y compleja sociedad (con influencia de las culturas mediáticas y de la imagen) (2003: p. 123)

Por otro lado, afirmamos que el análisis del discurso sobre la migración internacional permite además abordar otros temas como la ideología del racismo, la exclusión social, el etnocentrismo entre otros. Al respecto, Siegfried Jäger sostiene que es necesario determinar la ubicación en la que se expresan ciertas ideologías racistas y señala que esta ubicación se encuentra en el discurso sobre las y los inmigrantes (2003: p. 88)

Estos discursos están dificultando que se respeten y consideren los derechos de las personas migrantes y además están promoviendo, como ya se dijo, políticas xenofóbicas o etnocéntricas. A continuación, como un ejemplo de lo señalado se presenta la siguiente imagen en la que se puede observar como en una de las campañas electorales del partido italiano “Liga Norte” hay una clara alusión a la política xenofóbica que se pretendía aplicar en este país europeo.



Foto tomada por la autora del presente artículo.

Traducción del texto del afiche: *“Ellos no han podido aplicar una política sobre la migración, por eso ahora ellos viven en las reservas! Piénsenlo”*

Esta reflexión decolonial nos permite identificar algunos elementos para entender los motivos de la desmovilización de los grupos subalternos y otros que permiten imaginar la utopía como lo diría José de Souza Silva:

La trama de relaciones dentro y entre sociedades es rica en discursos -y contra discursos- que la constituyen y son por ella influenciados. Bajo el concepto de poder como relación, algunos discursos forjan la ideología de los dominadores; otros permiten imaginar una utopía que inspira el arte de la resistencia de los dominados (2004: p. 54)

Agregaríamos que no solamente permite el arte de la resistencia de los dominados sino también que hacen posible una acción política transformadora y emancipadora. Por su parte Rosalva Aída Hernández, desde la perspectiva del feminismo decolonial, complementa este análisis con los aportes de la perspectiva de género para poder entender las complejidades y contradicciones presentes en los espacios e identidades políticas que antes se veían como claramente contestatarias (2011: p. 81).

Por otro lado, es necesario hacer una lectura en clave decolonial de los imaginarios, representaciones sociales, prácticas cotidianas de los grupos con quienes trabajamos, pero también debemos insistir en que necesitamos develar y decolonizar nuestros propios imaginarios y prácticas como trabajadoras y trabajadores sociales.

Descolonización de las prácticas cotidianas y promoción de procesos interculturales.

Debemos estudiar e interpelar los discursos pero también las prácticas cotidianas que están contribuyendo en la construcción de estereotipos, estigmatizaciones y maneras de relacionarnos con “lo otro” diverso, basadas en principios y jerarquizaciones de superioridad/inferioridad. Estas maneras de relacionarnos y prácticas que se producen y reproducen en los escenarios cotidianos están dificultando el establecimientos de relaciones interculturales.

En el libro titulado *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial, reflexiones latinoamericanas* se plantea lo siguiente:

Dentro de estos procesos, *la interculturalidad* tiene un rol central, tanto como herramienta conceptual que organiza la rearticulación de la diferencia colonial y de las subjetividades políticas de los movimientos indígenas, y afro (y posiblemente de otros movimientos), como también de su pensamiento y de su acciones en torno al problema de la colonialidad. Dicho de otra manera, es la interculturalidad como proceso y proyecto social, político, ético e intelectual que asume la decolonialidad como estrategia, acción y meta (Walsh, 2005: p. 25)

En Trabajo Social si estudiamos en clave decolonial la vida cotidiana y/o las relaciones sociales que se construyen o reconstruyen en los escenarios de la vida cotidiana, se puede observar como existen prácticas culturales etno-céntricas y/o racistas. Más aún si hacemos este análisis desde la perspectiva del Feminismo Decolonial cómo persisten prácticas androcéntricas, homofóbicas, misóginas, etc.

En tal sentido, si se profundiza en clave decolonial o en perspectiva histórica cómo se ha ejercido control y dominio, en este caso sobre las mujeres indígenas, se puede observar como en la época de la colonización se obligaba a las mujeres a tener hijos para contar con más esclavas y esclavos que estén al servicio de los colonizadores (explotación y esclavitud laboral y sexual de las mujeres), así como también para aumentar los feligreses para el control religioso de las comunidades indígenas (Patiño, 2014: p.83). Al respecto Waman Puma de Ayala (citado por Silvia Rivera Cusicanqui, 2010) en una carta de mil páginas escrita entre los años 1612-1615 dirigida al Rey de España, entre los 300 dibujos a tinta que elabora incluye algunas imágenes sobre las mujeres indígenas que ilustran el dominio que se ejercía sobre ellas.



Imagen tomada del libro de Silvia Rivera (2010:p.48)

En la imagen anterior se puede observar a la mujer indígena siendo tirada del cabello de un sacerdote (violencia física) y obligándola a trabajar en el telar, pero además se la puede observar cargando a un hijo en sus espaldas.

Afirmamos que desde la perspectiva del Feminismo Decolonial es posible ubicar el análisis sobre la discriminación que sufren las mujeres (migrantes, o indígenas por ejemplo) en un sistema más amplio de dominación y de desigualdad social: racismo, clasismo, nacionalismo. A su vez esta posición política feminista decolonial promueve prácticas cotidianas descolonizadoras de las relaciones sociales, entre estas las establecidas entre géneros, entre grupos étnicos, entre migrantes y no migrantes (Patiño: 2014 p. 4)

Se requiere desde la investigación, la acción y el compromiso ético - político en Trabajo Social promover procesos y relaciones interculturales. Necesitamos descolonizar nuestras maneras de relacionarnos con los otros y otras y nuestras prácticas cotidianas.

Algunas conclusiones y/o provocaciones para repensarlas colectivamente

La matriz de análisis del pensamiento crítico Descolonial nos permite a trabajadoras y trabajadores sociales, estudiantes, profesionales e investigadores develar y comprender cómo se han legitimado visiones de mundo nor-eurocéntricas, androcéntricas etnocéntricas y adultocéntricas y otros discursos hegemónicos que a su vez se reproducen en los escenarios de la vida cotidiana, a través de ciertos imaginarios, representaciones sociales y prácticas cotidianas que están dificultando el establecimiento de relaciones de convivencia respetuosas de la diversidad.

Si pretendemos construir sociedades en las cuales la eliminación de la desigualdad socio económica cultural y política no sea una quimera, deberíamos empezar por desarrollar acciones para gestar procesos de descolonización de nuestras formas de pensar, conocer, sentir, actuar y transformar la realidad.

Cada vez más requerimos reflexiones rigurosas y sistemáticas sobre cómo develar, decolonizar y cambiar los mecanismos de control, explotación y dominación de clase, género, etnia, nacionalidad, edad y otras formas de opresión que se intersectan y que nos afectan

o atraviesan a todas y todos (no solamente a los grupos sociales con quienes trabajamos, sino también a nosotras y nosotros trabajadoras y trabajadores sociales), como seres “sentipensantes” que convivimos en un espacio común y como seres hijas e hijos de nuestra Gran Madre Tierra.

Existen argumentos suficientes para fundamentar la necesidad de hacer una lectura en clave decolonial de la construcción de conocimiento, la formación y la investigación en el Trabajo Social Latinoamericano. El análisis crítico y en perspectiva histórica de las políticas sociales que refieren a como los estados modernos han manejado, gestionado, atendido o desatendido las relaciones entre grupos sociales diversos pero que habitan en un mismo territorio, es uno de estos espacios de encuentro o de reflexión compartida entre el Trabajo Social y el pensamiento crítico Decolonial.

Es un reto para nuestra profesión contribuir a descolonizar los discursos que subyacen en las políticas sociales y que promueven o legitiman las relaciones de poder nor-eurocéntricas, androcéntricas, etnocéntricas. Así por ejemplo, en investigaciones realizadas sobre la migración internacional se ha podido observar que en algunos países a donde llegan masivamente población migrante persiste un discurso etnocéntrico y/o de un nacionalismo exacerbado que no considera a las personas migrantes como ciudadanas/ciudadanos con derechos.

El estudio en clave decolonial de las representaciones e imaginarios sociales permite analizar como se ha construido, reconstruido y resignificado un discurso que influye en las prácticas cotidianas y culturales de las personas de grupos diversos. Es ineludible revisar en perspectiva histórica cómo han sido colonizados nuestros pueblos para explorar y/o encontrar otras formas del ser, del pensar, del saber, del sentir, de relacionarse y de actuar basadas en el respeto al otro/otra.

Finalmente, es fundamental considerar como parte importante del compromiso ético político de nuestra profesión, a través de la teoría y de la práctica, contribuir en la construcción de una nueva cultura de paz, de acogida y de ciudadanía, no “uni-versal” sino “pluri-versal” que respete la diversidad.

Bibliografía

- Alvarenga P. (2007) “La inmigración extranjera en la historia costarricense”, en: Sandoval, C. (editor), El Mito roto, inmigración e inmigración en Costa Rica, San José: editorial UCR
- Bacacela, S.(2000). Ecuador Chinchasuyupi quichua runacunapac ñaupá rimai, Literatura indígena en los Andes del sur del Ecuador, Cuenca: Casa de la Cultura, núcleo del Azuay
- Castro-Gómez, S.(2000). “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro”. En: La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas, Lander. E., (compilador), Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
- Femenías, M.L (2007). El género del multiculturalismo, Buenos Aires, editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Guerrero, P. (2012). Corazonar la interculturalidad como horizonte “otro” para la decolonización de la vida, En: Plurinacionalidad, Interculturalidad y Territorio: hacia la construcción del Estado plurinacional e intercultural, Quito: Secretaria Nacional de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana.
- Huanacuni, F.(2010). Vivir Bien/Buen Vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales, La Paz: Instituto Internacional de Integración (III.CAB)
- Marcos, S.(2011). Tomado de los labios: género y eros en Mesoamérica, Quito: ediciones Abya-Yala.
- Morales, P.(2007). Los hijos del sol: reflexiones sobre el pensamiento político de los pueblos indígenas en el Ecuador, Quito: CODENPE, Departamento de comunicación intercultural.
- Patiño M. (2014). La Feminización de la Migración: experiencias e historias de vida de mujeres migrantes, representaciones sociales e imaginarios, una lectura desde el Feminismo Decolonial, tesis doctoral en elaboración, San José.
- Rivera, S.(2010). Ch’ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores, Buenos Aires: Tinta Limón ediciones,
- Velez, O.(2003). Reconfigurando el Trabajo Social, perspectivas y tendencias contemporáneas, Buenos Aires: Espacio Editorial.
- Walsh, C.(2005). “(Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad”. En: Pensamiento crítico y matriz (de)colonial, reflexiones latinoamericanas, Catherine Walsh (editora), Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones Abaya-Yala.

La institucionalidad de los Derechos Humanos desde la perspectiva decolonial: implicaciones para el Trabajo Social

Jessenia Rivera Ortega⁴²

Resumen

La institucionalidad de los Derechos Humanos en Puerto Rico ha estado condicionada por la situación política colonial del país desde el año 1898. Considerando la perspectiva decolonial que se maneja hoy en América Latina, este escrito acerca el Trabajo Social a la categoría decolonialidad; y aborda las implicaciones de promover desde la profesión, una institucionalidad decolonial de los Derechos Humanos.

Palabras Claves: Derechos Humanos, Decolonialidad, Trabajo Social

Introducción

Este trabajo es el resultado de un acercamiento inicial con la perspectiva decolonial.⁴³ Debo advertir que el acercamiento es novel, aun cuando la categoría *decolonialidad* ha sido previamente trabajada y abordada por los puertorriqueños Nelson Maldonado Torres y Ramón Grosfoguel. Puerto Rico, a diferencia de otros países en nuestra América Latina, nunca ha conocido la independencia política ni jurídica, por lo que nuestros debates internos se concentran todavía en las categorías colonización y descolonización, utilizadas por las ciencias sociales de finales del siglo XX. Curiosamente resido en un país donde el colonialismo formal coexiste con la *colonialidad*, pero no se debate sobre ella. Resido

⁴² Profesional de Trabajo Social, graduada de la Universidad de Puerto Rico y Magíster en Derechos Humanos y Democracia en América Latina de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Estudiante del Programa Doctoral de Trabajo Social en la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. amainaras@yahoo.com

⁴³ La categoría decolonialidad fue discutida en el Seminario Independiente *Colonialidad, Decolonialidad y Derechos Humanos*, ofrecido por primera vez en la Universidad de Puerto Rico. El mismo fue ofrecido a estudiantes del Programa Doctoral de Trabajo Social por la Dra. Esterla Barreto Cortez.

en un país donde se debate sobre la descolonización, pero no sobre la *decolonialidad*.

Es por lo tanto una gran oportunidad, asumir desde el Trabajo Social la perspectiva decolonial como mirada nueva a nuestra particular situación política. Si bien es cierto que la realidad del país es sumamente compleja, discutiré específicamente algunas consideraciones para Puerto Rico en cuanto a una institucionalidad Otra de los Derechos Humanos; ya que la institucionalidad actual de los derechos es parte del legado de una modernidad que negó la alteridad, la identidad y la dignidad (Dussel, 2000) de toda diferencia. Ahora bien, ¿es necesario que un país logre su descolonización política y jurídica para asumir el proyecto de la decolonialidad? ¿Es necesario que Puerto Rico supere su condición colonial para lograr una institucionalidad Otra de los Derechos Humanos? ¿Cómo deben concebirse los Derechos Humanos desde esa institucionalidad Otra? ¿Qué implica para la profesión del Trabajo Social en Puerto Rico insertarse en el debate de la decolonialidad y los Derechos Humanos?

Sobre los Derechos Humanos y la Colonialidad

Uno de los aspectos interesantes que he podido identificar al interior del debate sobre la decolonialidad en América Latina, es la marcada ausencia del lenguaje explícito sobre Derechos Humanos y la poca o ninguna referencia a ellos como parte inherente de un proceso decolonial en la región. Desconozco si esa ausencia es causal o intencional; y si está relacionada con la intención de distanciarse del lenguaje hegemónico y propio de la modernidad. No obstante, desde el particular espacio de enunciación, aún queda por descubrir si el lenguaje Otro de los Derechos Humanos puede convertirse en un proyecto sustancial para materializar procesos decoloniales en Puerto Rico. Para Boaventura de Sousa Santos, el lenguaje de los Derechos Humanos es probablemente el más legítimo contra la injusticia y pueden ser utilizados como instrumento contrahegemónico.

Plantear la institucionalidad de los Derechos Humanos desde una perspectiva decolonial, se debe a que nuestra relación política con los Estados Unidos y las formas en que se han institucionalizado los derechos en el país -entiéndase en el ámbito estatal, jurídico, político, académico, social y cultural- han estado sustentadas por el colonialismo y la colonialidad; imposibilitando proyectos colectivos de liberación.

De acuerdo con Maldonado Torres (2007), el colonialismo denota una relación política y económica en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo nación, lo que constituye a tal nación en un imperio; mientras que la colonialidad se mantiene viva en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna, que llevan a respirar la colonialidad cotidianamente. Hoy, a consecuencia de esa colonialidad cotidiana, la situación de los Derechos Humanos en Puerto Rico se caracteriza por la deficiencia cultural en cuanto al conocimiento, reconocimiento, respeto, exigibilidad y justiciabilidad (Rivera Ortega, 2012).

Bajo el régimen de los Estados Unidos, la institucionalidad colonial de los derechos en Puerto Rico se remonta al año 1917, con la Ley Jones. En ese entonces, el gobierno norteamericano extendió la ciudadanía estadounidense a residentes en Puerto Rico e impuso una declaración de derechos individuales basados en su propia Constitución. La imposición de una declaración de derechos previamente diseñada, sentó las bases para limitar y obstaculizar la participación y capacidad de los/as puertorriqueños/as en la toma de decisiones, y en toda posibilidad de diseñar una estructura política cónsona con nuestra realidad y contexto social, basada en aspiraciones compartidas, propias de los/as puertorriqueños/as (Rivera Ortega, 2012). A partir del año 1917 comienza a institucionalizarse en el país una concepción liberal de los derechos.⁴⁴

Paradójicamente, el momento histórico donde la institucionalidad colonial de los derechos se fortalece, es cuando en 1952 entra en vigor la Constitución de Puerto Rico y se establece en el país una nueva organización política con toda previsión de autogobierno a nivel filosófico, pero que a nivel práctico no otorgó ningún tipo de soberanía nacional, ni alteró significativamente la relación con los Estados Unidos. Esta nueva organización política se denominó Estado Libre Asociado de Puerto Rico; una especie de trilogía eufemística que no le ha otorgado a la isla ni “estadidad”, ni “libertad”, ni tampoco una “asociación” digna;

⁴⁴ La concepción liberal se plantea como sinónimo de una concepción clásica sobre los derechos, que consiste en sobrevalorar los derechos individuales (civiles y políticos) en comparación con derechos de carácter social.

más bien, una condición de dependencia y persistente división ideológica en el ámbito nacional (Rivera Ortega, 2012).

Aun cuando la nueva organización política suponía soberanía y permitía a Puerto Rico redactar su “propia” Constitución y someterla al electorado, la aprobación final de ésta se encontraba supeditada al Congreso de los Estados Unidos. Es así como el Congreso desaprobó la sección 20 de la Carta de Derechos, en la que se reconocían derechos sociales y económicos.⁴⁵ Todo lo relacionado al trabajo, la vivienda, la salud, el bienestar, el alimento, protecciones especiales, quedaron excluidos del marco constitucional. La Constitución del 1952 fortaleció la institucionalidad colonial de los derechos y sobrevaloró la concepción liberal de los Derechos Humanos, promovida por la hegemonía occidental.

Basada en los planteamientos de Maldonado Torres (2007) en relación a las distintas colonialidades generadas por la modernidad -entiéndase la colonialidad del poder, del saber y del ser-, es importante señalar cómo cada una de ellas ha fortalecido la institucionalidad colonial de los derechos en el país. Por un lado, la aplicación de la Ley Jones, la adopción de una Constitución supeditada al Congreso de los Estados Unidos y un sistema jurídico fundamentado contradictoriamente en “libertades” individuales, son formas de dominación, propias de la colonialidad del poder. Pero lograr que ese poder se mantenga vigente requiere articular formas específicas de producir y enunciar el conocimiento, dando paso a la colonialidad del saber. Por tal razón, la necesidad de sistemas educativos-universitarios que reproduzcan la concepción hegemónica liberal del derecho sin develar sus insuficiencias y urgencias. En Puerto Rico, no contamos con un plan nacional de educación en Derechos Humanos (Rivera Ortega, 2012) y se suelen vaciar de contenido ético-político conceptos como: democracia, libertad, inclusión, participación,

⁴⁵ Los derechos contenidos en la sección 20 fueron: el derecho de toda persona a recibir gratuitamente la instrucción primaria y secundaria; el derecho de toda persona a obtener trabajo; el derecho de toda persona a disfrutar de un nivel de vida adecuado que asegure para sí y su familia la salud, el bienestar y especialmente la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; el derecho de toda persona a la protección social en el desempleo, la enfermedad, la vejez o la incapacidad física; y el derecho de toda mujer en estado grávido o época de lactancia y el derecho de todo niño, a recibir cuidados y ayudas especiales.

transformación, igualdad, equidad, justicia social, e incluso el propio concepto de derechos humanos.

Es finalmente la colonialidad del ser, la que alimenta y sostiene significativamente la institucionalidad colonial de los derechos; pues en la cotidianidad, se constituye en diversidad de subjetividades que naturalizan y reproducen la colonialidad mediante sus relaciones interpersonales, su lenguaje y accionar social. Ejemplo de ello es la posición asumida por un representante político del país, que al ser abordado en 2009 sobre los Derechos Humanos, indicó que tales derechos estaban asociados al concepto libertad (elegir gobierno, derecho a disentir, derecho a la libertad de expresión) y que en comparación con países como Cuba y Venezuela -donde no se puede disentir y no hay derechos humanos-, la situación de los derechos en Puerto Rico se encuentra bien. Para este representante, la educación en Derechos Humanos no es necesaria, en la medida que para él, Puerto Rico cuenta con un sistema y una Constitución que garantiza los derechos fundamentales (Rivera Ortega, 2012)

Les comparto otro ejemplo, que aunque contrario al anterior, manifiesta el mismo resultado, la colonialidad del ser alimentando la institucionalidad colonial de los derechos. Recientemente el Senado de Puerto Rico aprobó una resolución para declarar política pública de la Asamblea Legislativa, la validez de la sección 20 que fue eliminada de nuestra Constitución por el Congreso de los Estados Unidos. Esta resolución tuvo como propósito “corregir el error histórico” y “humillante imposición” por parte del Congreso estadounidense y reconocer en el país la existencia de derechos económicos y sociales. Tal parece que ese lenguaje de “reivindicación histórica” tendría como resultado trastocar nuestro sistema jurídico colonial, pero no. En esa resolución “la Asamblea Legislativa reafirma la aclaración de los constituyentes del Estado Libre Asociado, que la sección 20 es un catálogo de aspiraciones del pueblo de Puerto Rico, y no un grupo de derechos positivos reclamables en los tribunales o ante las agencias de la Rama Ejecutiva” (Gómez, 2013).

Una acción contraria a la colonialidad del ser, no hubiese sido necesariamente incluir en nuestro ordenamiento jurídico los derechos negados por el Congreso, sino el reconocernos con la capacidad de construir nuestros propios Derechos Humanos y promover la redacción de una nueva Constitución.

Sobre la institucionalidad decolonial de los Derechos Humanos

Desde este espacio de enunciación reconozco que existe un orden institucional que impera a base de la colonialidad, pero ese orden no es justificable en la medida que existan otras alternativas posibles. Me niego a pensar que Puerto Rico deba superar su condición colonial para poner en marcha una institucionalidad Otra de los Derechos Humanos. Porque si bien es cierto que ha sido el patrón poder que ha sentado las bases para la institucionalidad colonial de los derechos en el país, lo institucional no solo se construye desde el ámbito estatal. La institucionalidad es toda aquella estructura organizacional, que desarrolla formas concretas para cumplir determinadas funciones y objetivos. Así por ejemplo, las universidades y organizaciones profesionales, pueden convertirse en esos espacios que generen pensamientos y saberes Otros, asumiendo un lenguaje y accionar de Derechos Humanos decolonial, con carácter transformador y contra hegemónico.

Un lenguaje decolonial de Derechos Humanos debe abordar la interrogante planteada por Uribe Arzate (2011), en cuanto a ¿cómo explicamos que en la actualidad existan derechos que no tienen el mismo nivel de desarrollo y aceptación que otros, provocando dificultad y contradicciones en la dimensión vivencial? Deberá develarse cómo la modernidad-colonialidad ha pretendido fragmentar la visión interdependiente e indivisible de los Derechos Humanos, y categorizarlos para poder excluir aquellos que no le son funcionales a su patrón de poder. Desde una perspectiva decolonial, nuestro lenguaje y accionar debe ir dirigido al reconocimiento y materialización de los Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales como derechos igualmente fundamentales para la vida y el desarrollo socio-humano en Puerto Rico.

Dirigirnos hacia una institucionalidad decolonial de los Derechos Humanos implicará asumir una concepción Otra sobre ellos. Es por eso que Boaventura de Sousa Santos exhorta a reconceptualizarlos, para que reconstruyéndolos sean parte de la solución de nuestros problemas. Parte de esa reconceptualización debe ser transformar el paradigma “estadocéntrico” (De Sousa Santos) de los Derechos Humanos, en que el Estado y sus instituciones son principales protagonistas. Cada vez me seduce la idea, de que más allá del reconocimiento político de los Derechos Humanos por parte del Estado, esos derechos deben ser principalmente

reconocidos, asumidos y respetados por y entre las diversas subjetividades. En uno de sus escritos, Walter Mignolo (2007), destaca el pensamiento decolonial de Cugoano, un esclavo liberto que logra publicar en Londres durante el siglo XVI su tratado “Pensamientos y Sentimientos sobre la maldad de la esclavitud”. Uno de los planteamientos de Cugoano de más relevancia para mí, fue ese de que el derecho natural fundamental es el derecho del individuo a la igualdad y a la libertad, no en relación con el gobierno, sino en relación con otros seres humanos.

Una visión similar es la desarrollada por el filósofo alemán Thomas Pogge (2009), quien concibe los Derechos Humanos como derechos morales. Para Pogge (2009), esta concepción permite que los Derechos Humanos no sean concebidos como tales exclusivamente frente a los gobiernos, sus agencias y oficiales, sino que puedan ser concebidos como derechos que cada ser humano tiene frente a otro ser humano, o frente a cualquier otro agente. La interpretación que hago sobre el trabajo de Pogge (2009) y la visión institucional de Derechos Humanos que desarrolla, es que el propio discurso hegemónico que surge a partir del año 1948 con la Declaración Universal de los Derechos Humanos, encierra elementos útiles para la decolonialidad.

En su ensayo Derechos Humanos y Responsabilidades Humanas, Pogge (2009) elabora lo que sería una visión institucional de los Derechos Humanos, utilizando como referencia el artículo 28 de la Declaración Universal, el cual expresa que “Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos”. Basado en este artículo -considerado por el autor como el de mayor repercusión en la Declaración- argumenta que los Derechos Humanos constituyen exigencias morales frente a cualquier orden institucional impuesto coercitivamente (p.84). Resulta interesante que aun cuando Pogge (2009)-desde su espacio de enunciación- no utiliza las categorías de colonialidad global y decolonialidad, su propuesta va dirigida a una institucionalidad decolonial de los Derechos Humanos. Su denuncia final así lo sugiere: es el orden global económico y político que imponen los países ricos y sus ciudadanos el obstáculo clave para la realización de los Derechos Humanos (p.109).

Aplicando el trabajo de Thomas Pogge (2009) a la intención de lograr una institucionalidad decolonial de los Derechos Humanos en Puerto Rico, serán importantes sus consideraciones para la promoción

de nuestro proyecto nacional. Según él, la visión institucional de los Derechos Humanos debe basarse en: 1. Que todo sistema social sea estructurado de forma tal que los Derechos Humanos puedan realizarse con tanta plenitud como sea razonablemente posible, 2. Que los Derechos Humanos se realizarán en una población en tanto esos Derechos Humanos se cumplan para todos los miembros de la población, y 3. Que los Derechos Humanos se cumplen para alguien si y solo si esta persona disfruta de un acceso seguro al objeto del derecho (p.84)

Por último, dirigirnos hacia la institucionalidad de los Derechos Humanos desde una perspectiva decolonial, requerirá que nos asumamos con la capacidad y el derecho a participar en la creación de nuestros propios derechos. Según Boaventura de Sousa Santos (2010), este derecho es parte de una nueva arquitectura y política de los Derechos Humanos, pues va dirigida a desarraigar las raíces de la modernidad colonial. Para ese proceso de crear nuestros propios derechos, será obligado procurar no cometer las mismas injusticias de la lógica moderna cuando negó la alteridad, la identidad y la dignidad Otra (Dussel, 2000). En los esfuerzos de forjar una institucionalidad decolonial de los Derechos Humanos, la valoración, integración y celebración de la diversidad, deberán comandar el lenguaje y el accionar contrahegemónico. No es posible construir una institucionalidad decolonial excluyendo o invisibilizando la diversidad de voces, de cuerpos y de saberes.

Sobre el Trabajo Social y la Decolonialidad

Una de las críticas que Ramón Grosfoguel (2007) destaca sobre las ciencias occidentales, es que han pretendido en el sentido epistémico, que el sujeto de enunciación no tenga rostro ni localización espacio-temporal (p.70). Esto ha tenido repercusiones para la profesión del Trabajo Social, en la que se ha promovido la separación de sujeto y objeto, y enfatizado en el principio de objetividad-neutralidad para considerar ciencia nuestro conocer y accionar social. Es importante entonces reconocer que las ciencias sociales modernas han colonializado nuestra profesión y la han puesto en función del patrón poder.

Según Vázquez Aguado (1998), conocer es hacerse consciente de la realidad, pero esa realidad no puede ser entendida como algo ajeno al profesional de Trabajo Social.

En el caso particular de los Derechos Humanos, cada profesional que reflexiona, desarrolla conocimiento o actúa socialmente, es también sujeto/a de Derechos Humanos y sufre materialmente las consecuencias de un sistema social injusto, sustentado en las desigualdades por cuestión de raza, etnia, sexo, género, edad y clase. ¿Cómo entonces la ciencia social pretende que como profesionales -vinculados a un país colonizado- nuestro lenguaje, accionar y producción de conocimientos sean deslocalizados? El Trabajo Social no puede producir en el vacío, máxime cuando enfrenta condiciones materiales de desigualdad e injusticia que resultan muy difícil evadir. Por eso debe procurar conocer de dónde emergen esas desigualdades, explicarlas y actuar sobre ellas, reconociéndose parte y nunca neutral.

Como legado de las ciencias sociales modernas, la neutralidad y objetividad han ganado terreno en la profesión del Trabajo Social en Puerto Rico, al punto de que hoy permanece el debate de si como profesionales debemos involucrarnos en asuntos políticos, relacionados con la descolonización del país. Este debate es uno complejo, pues superar la neutralidad y asumir posiciones contra los efectos de la colonialidad, supone consecuencias para profesionales que justamente se forman en las universidades del país para insertarse laboralmente en la estructura de un Estado colonial. Hoy, asumir posiciones políticas, puede tener serias repercusiones para la estabilidad económica, social y emocional de un/a profesional; por lo que la neutralidad de las ciencias modernas sigue siendo una opción en el Trabajo Social, y claro está, una de las tantas manifestaciones de la colonialidad del ser.

No obstante y a pesar del debate, hay otra parte de la profesión que ha resistido ejercer el Trabajo Social sin rostro y deslocalizado; que ha resistido permanecer neutral ante la negación de derechos y ante la situación colonial del país. La profesión ha contado y cuenta con mujeres excepcionales que han asumido voz y acción política contra la colonización. Nuestro Colegio Profesional de Trabajo Social estableció una Comisión Permanente para el Estudio del Estatus Político y su impacto en las Políticas Sociales; y una Comisión Permanente del Proyecto Profesional que desde el pensamiento crítico aborda el presente y futuro de la profesión. Es imposible entonces negar e invisibilizar la participación del Trabajo Social en procesos políticos y anticoloniales. Pero en estos espacios de resistencia asumidos, se debe reconocer que el debate y las acciones no pueden continuar centradas en la descolonización y que resulta imperativo trascender y asumirlos desde la decolonialidad.

Es justamente desde ahí, que se puede forjar una institucionalidad Otra de los Derechos Humanos.

El asunto de los Derechos Humanos en el país puede convertirse entonces en ese proyecto contra hegemónico, que dirija el proceso decolonial desde espacios Otros como la Universidad y el Colegio de Profesionales del Trabajo Social de Puerto Rico. Desde hace un tiempo atrás, el lenguaje de los Derechos Humanos se ha convertido en uno consistente al interior de nuestro Colegio y en algunos programas académicos de Trabajo Social. Es un gran avance. No obstante, el lenguaje de los Derechos Humanos no puede ser cualquiera, debe ser decolonial, contrario al lenguaje hegemónico actual en el país, donde los derechos se entienden de forma fragmentada y no todos constituyen obligaciones para el Estado. Por eso resulta pertinente que tanto la Universidad, que forma profesionales de Trabajo Social, como el Colegio profesional, se relacionen con la categoría decolonialidad y sus implicaciones. Sólo así puede ir fortaleciéndose una institucionalidad decolonial de los Derechos Humanos; en la medida que ambas instituciones repliquen otro lenguaje, otros conocimientos y otros acercamientos hacia la compleja situación de Puerto Rico.

Hace un tiempo, Teresa Matus (1999) sostuvo que el Trabajo Social se encontraba ante insuficiencias de herramientas conceptuales que nos permitieran interpretar la realidad (p.61) y que por tal razón requeriáramos de otras formas de pensar y encarar el futuro (p.63). ¿Qué tal si asumimos la categoría decolonialidad como parte de nuestras herramientas para enfrentar nuestro presente y encarar nuestro futuro profesional? De seguro nos develará nuevos rumbos.

A modo de conclusión

Al completar mis estudios universitarios de Trabajo Social en el 2003, estaba convencida de que la profesión, era un espacio privilegiado para emerger profundos cambios macro estructurales; solo se trataba de capacidad y voluntad para el cambio. Ya con el pasar de los años, entre frustraciones y desencantos, una descubre que la realidad es sumamente compleja, que requiere de múltiples miradas y de otras aproximaciones para poder trabajar sobre ella.

Luego de mi recién acercamiento con la categoría *decolonialidad*, retomo un tanto la idea de que el Trabajo Social sí puede ser considerado

un espacio privilegiado para imaginar y mover otras formas de organizarnos y relacionarnos. Incluso reafirmo que todo lo planteado en este trabajo -en relación a los Derechos Humanos- puede ser posible si se logran desarrollar ciertas condiciones para ello. Si aspiramos a grandes transformaciones sociales, estructurales e institucionales, la decolonialidad debe empezar por casa, debe empezar por nuestro ser y nuestro saber. Ya bien lo sostuvo Santiago Castro Gómez (2007) en su escrito sobre Michel Foucault y la colonialidad del poder: el tema de la “decolonialidad” no puede seguir orientado hacia una reflexión exclusivamente macro estructural, como si de lo que ocurre a ese nivel dependiera la descolonización de otros ámbitos de la vida social. (p.21)

Bibliografía

- Castro-Gómez, S. (2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, núm. 6. pp.1-24. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600607>
- De Sousa Santos, B. (2010). Decolonizar el saber y reinventar el poder. Extensión Universitaria, Universidad de la República. Ediciones Trilce, Uruguay.
- De Sousa Santos, B. (Sin fecha). Los Derechos Humanos y el Foro Social Mundial. Instituto de Derechos Humanos de Cataluña. Recuperado de: http://www.idhc.org/cat/documents/DUDHE_SousaB.pdf
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Landier, E. (Compilador).
- La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). (pp. 41-54).
- Gómez, A. (24 de octubre de 2013). Vigente para el Senado la sección que fue eliminada de la Constitución del ELA. Periódico El Nuevo Día. Recuperado de: <http://www.elnuevodia.com/vigenteparaelsenadolaseccionquefueeliminadadelaconstituciondelela-1627589.html>
- Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas en *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Siglo del hombre Editores. Bogotá. (pp. 63-76)
- Maldonado Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones a un concepto en *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Siglo del hombre Editores. Bogotá. (pp. 127-168)
- Matus, Teresa. (1999). Propuestas contemporáneas en Trabajo Social: Hacia una intervención polifónica.: Editorial Espacio. Buenos Aires. pp.61-63.
- Mignolo, W.D. (2007) El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto en *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia

- Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Siglo del hombre Editores. Bogotá. (pp.25-45)
- Pogge, T. (2009). Derechos Humanos y responsabilidades humanas en Hacer justicia a la humanidad. Instituto de Investigaciones Filosóficas. Universidad Nacional Autónoma de México. Comisión Nacional de los Derechos Humanos. Fondo de Cultura Económica. México. (pp.51-109)
- Rivera Ortega, Jessenia. (2012). La educación popular: una alternativa para educar en Derechos Humanos. El caso de Puerto Rico. Serie Magíster, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Corporación Editora Nacional, Quito.
- Uribe Arzate, E. (julio, 2011). Una aproximación epistemológica a los Derechos Humanos desde la dimensión vivencial pragmática. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, Núm.132. Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Recuperado de: biblio.juridicas.unam.mx/revista/pdf/DerechoComparado/132/.../art7.pdf
- Vázquez Aguado, O. (1998). Pensar la epistemología del Trabajo Social. *Alternativas. Cuaderno de Trabajo Social* Núm.6. pp. 269-286.

La “Deserción Escolar”: una manifestación de la Colonialidad en el modelo de educación pública secundaria de Puerto Rico

Francisco Javier González Parés⁴⁶

“A adivinar salen los jóvenes al mundo, con antiparras yanquis o francesas, y aspiran a dirigir un pueblo que no conocen. [...]. “La historia de América, de los incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra.”

José Martí

Resumen

Este trabajo abordará la “deserción escolar” como una manifestación de la Colonialidad. En el mismo identificaré rasgos de la Colonialidad del poder, del saber y del ser que inciden en los procesos de enseñanza-aprendizaje a través de la historia de Puerto Rico. Así mismo, presentaré el vínculo existente entre las dimensiones de la Colonialidad (poder, saber y ser) y la “deserción escolar”. Aspiro a que este trabajo sirva de marco de reflexión y diálogo para un debate ulterior más amplio sobre el tema.

Palabras claves: Colonialidad, Americanización, “Deserción Escolar”

Introducción

José Martí, el Apóstol, se adelantó a su época. Como bien expresa en su ensayo, Nuestra América, la imposición de saberes eurocentrados y el menoscabo de las aportaciones de los pueblos originarios y de los latinoamericanos de su época, redundaba en un proceso educativo

⁴⁶ El autor es Maestro de Estudios Sociales del nivel secundario. Posee una maestría en Consejería Psicológica. En la actualidad se desempeña como Asistente de Investigación y Estudiante Doctoral de la Escuela Graduada de Trabajo Social Beatriz Lassalle de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. franciscojgonzalezpr@yahoo.com

que producía líderes ajenos a su realidad cultural y ajena a la realidad del pueblo al que pretendían dirigir. La cita de Martí también hace un llamado a los pueblos latinoamericanos para que la educación sea una que se desarrolle a partir de la realidad y contextos propios de Latinoamérica, y cuyos contenidos y saberes reflejen el origen autóctono de nuestra región caribeña y latinoamericana. Para el 1891, Martí denunciaba las implicaciones negativas para los países latinoamericanos de lo que hoy denominamos Colonialidad del poder, Colonialidad del saber y Colonialidad del ser. De igual forma, urgía atender esta situación desde una perspectiva decolonial, como le conocemos hoy, dándole prominencia a los saberes y visiones de mundo propios de nuestra América.

Considero que las palabras proféticas de José Martí, citadas en este trabajo, sirven de punto de partida para tratar el tema de la “deserción escolar” como una manifestación de la Colonialidad.⁴⁷ Podríamos decir que en el siglo XX y XXI los jóvenes no solo “salen al mundo a adivinar” (Martí, 1891) sino que puede haber instancias donde el estudiantado se vea obligado a abandonar sus estudios debido a que consideran que lo que aprenden no les es pertinente y no refleja la realidad de la sociedad a la que pertenecen. Como cuestión de hecho, la Constitución de Puerto Rico consagra la educación como un derecho fundamental para los puertorriqueños y puertorriqueñas. A partir del 1952 los y las puertorriqueñas tienen el derecho de recibir una educación primaria y secundaria pública, no sectaria, obligatoria y gratuita. Además, la Constitución (Const. E.L.A., Art. 2, 1952) dispone que la educación será una que, “...propenda al pleno desarrollo de su personalidad y al fortalecimiento del respeto de los derechos del hombre y de las libertades fundamentales”.

Sin embargo, las medidas que el Estado ha implantado a partir de la aprobación de la Constitución no han logrado el desarrollo de un modelo educativo que responda a las necesidades e intereses del estudiantado que asiste a las escuelas públicas del país. La escuela, instrumento del Estado para garantizar una formación favorable para los intereses del mercado capitalista, la relación colonial con los Estados Unidos y el patrón de poder moderno/colonial, se ha constituido como foco de opresión para

⁴⁷ Definiremos deserción escolar como el abandono de forma parcial o definitiva de los estudios antes de haber culminado el programa de estudio

la generación más joven de nuestra nación. Como veremos, el modelo educativo de Puerto Rico reproduce y sostiene los principios, valores, creencias y visiones de mundo, propias de la Colonialidad del Poder, la Colonialidad del Saber y la Colonialidad del Ser. Ello provoca que el proceso mismo de enseñanza-aprendizaje sea uno que oprima, margina y excluya al extremo que surja la “deserción escolar” como alternativa para miles de jóvenes puertorriqueños. La “deserción escolar” y los problemas estructurales por la que atraviesa nuestro sistema educativo representan un verdadero reto para nuestro país. Considero que para atender la “deserción escolar” en Puerto Rico es necesario analizar este problema desde nuevos enfoques críticos, en los que la perspectiva de la Colonialidad del Poder, del Saber y del Ser, podrían explicar este fenómeno educativo. Para los y las puertorriqueñas, como exhorta Aníbal Quijano, “Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos” (Quijano, 2000, p. 242).

Reflejo de las colonialidades en el modelo de educación pública de Puerto Rico

Según Dussel (2000), la Europa del siglo quince se conformó como el “centro” económico y político del mundo y custodio de la “historia mundial” y del conocimiento científico, lo que hace de la colonialidad un patrón de poder hegemónico de las potencias europeas que comienzan su expansión colonial. Esta dominación, legitimada, prolongada y extendida a través de la historia moderna de la humanidad, ha provocado que las sociedades conquistadas y colonizadas desarrollaran un posicionamiento natural de inferioridad impuesto por los grupos dominantes (Quijano, 2000). Ello podría explicar cómo el sistema educativo de Puerto Rico se diseña y articula para satisfacer las necesidades de las estructuras dominantes del país y de los intereses políticos y económicos, primero de España y luego de Estados Unidos. El Estado, a través del sistema educativo, formula y aprueba políticas educativas que permiten mantener la colonialidad del poder, enmarcados en el Estado nacional-colonial, la familia burguesa, el eurocentrismo y el capitalismo. De esta forma, el Estado procura formar hombres y mujeres modernas y civilizadas, que puedan asumir su rol como trabajadores disciplinados y dóciles a las exigencias del sistema mundo capitalista-moderno-colonial (González en Eulam producciones, 2012).

Para lograr este propósito, el Estado y las universidades privadas autorizadas por el Estado forman el componente docente que se encargará de moldear a la niñez y la juventud del sistema educativo para que se ajusten a las necesidades del Estado y del mercado capitalista. La educación pública, que nace del despotismo ilustrado, está enmarcada dentro de un contexto positivista y de un modelo económico capitalista industrial. Por ello la educación responde a la necesidad apremiante de los mercados y capitales de adquirir mano de obra educada o como denomina Fernando Jorquera (2012) “obreros inteligentes” y capaces de responder a las necesidades del mundo capitalista industrial.

La educación, además de ser un instrumento para preparar trabajadores para la industria, también ha servido como mecanismo de control social, conservando y perpetuando el orden político y socioeconómico de las estructuras dominantes. A modo de ejemplo, en 1865 se crearon en Puerto Rico las escuelas prácticas de agricultura. Estas escuelas atendían a jóvenes huérfanos que no poseían medios para subsistir. Las escuelas prácticas de agricultura atendían dos problemas simultáneamente: preparar la mano de obra necesaria para satisfacer las necesidades de la industria agrícola, que requería aumentar el número de obreros para cultivar la tierra, y ofrecer a los jóvenes huérfanos la oportunidad de adquirir las destrezas propias del oficio para garantizar su sustento (Rivera, 1995)

El análisis de la “deserción escolar” como una manifestación de la Colonialidad en el modelo de educación pública secundaria de Puerto Rico, requiere que se aborde desde la Colonialidad del poder, Colonialidad del saber y Colonialidad el ser. Maldonado Torres (2007) define estas categorías de la siguiente forma:

[...] si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje (p.130)

En Puerto Rico, comienza a desarrollarse la Colonialidad del poder a partir del 1508, como consecuencia de la conquista y colonización española de Puerto Rico. Ello da paso a que en Puerto Rico, al igual que en el resto de los territorios conquistados, inicie como señala Edgardo Lander (2000), “...no sólo la organización colonial del mundo sino

simultáneamente la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario” (p. 16). La Colonialidad del saber se hace evidente en la isla con el desarrollo del modelo educativo español. La organización y estructuración del proceso de enseñanza-aprendizaje impuesto a partir de la colonización española, se caracterizará por la prominencia de la educación religiosa como método para imponer el cristianismo en el país. Ello propicia que se entretaja la colonialidad del saber y la colonialidad de ser. El modelo educativo de Puerto Rico desarrollado bajo la corona española no solo imponía el idioma español como el lenguaje vernáculo, sino que, como señala Ana Helvia Quintero (2009, p.1), “la enseñanza se basaba en la memorización y no se promovía el espíritu crítico”. Esta actitud decisional sobre lo que se enseña como lo que no se enseña y cómo se enseña, es fiel reflejo de una educación colonial.

La invasión de Estados Unidos a Puerto Rico trajo consigo cambios significativos en el modelo educativo del país, imponiendo sobre los puertorriqueños y puertorriqueñas, como había ocurrido bajo el régimen colonial español, saberes, valores e ideologías eurocéntricos. En el mes de octubre del 1898, se desarrolla un nuevo sistema educativo para la isla (López, 2005). Este nuevo sistema educativo se diseña con el propósito de “americanizar” a la población puertorriqueña. La nueva metrópolis utilizará la escuela normal como el espacio para reproducir el patrón de poder.

El régimen colonial estadounidense entendió que los puertorriqueños se favorecerían de su proyecto de americanización porque impulsarían la modernidad y la construcción de un ciudadano civilizado. Recordemos que Estados Unidos para el siglo 19 acuñó el principio de “Destino Manifiesto”, concibiéndose a sí misma como la nación elegida por la Providencia para adelantar el proyecto de la libertad y el autogobierno. Esta filosofía nacional fácilmente se puede vincular a la idea de superioridad racial de Estados Unidos sobre Puerto Rico y otros países. Bien lo expresa Ayala y Bernabe (2011) cuando argumentan que, “desde el principio, las autoridades coloniales estadounidenses intentaron transformar a los isleños a su imagen y semejanza. Este proyecto incluía imponer el inglés como el lenguaje de enseñanza en un sistema de educación pública que estaba en vías de expansión” (p.117). En Puerto Rico la “americanización”, como manifestación de la Colonialidad de saber y del ser, implicó:

la celebración de las fiestas nacionales, la organización de ejercicios patrióticos basados en la lealtad hacia Estados Unidos, el cambio curricular y la sustitución de las estructuras de organización y leyes escolares, incluido el cambio de idioma y de libros que reflejaban la vida norteamericana (Negrón en López, 2005, p.101)

Bernabe (1996) señala que el término “americanización” se utilizaba comúnmente para referirse a los procesos que llevaba a cabo el régimen colonial estadounidense en Puerto Rico, para alterar y transformar la cultura puertorriqueña de acuerdo con sus intereses. Es en este sentido, que los estadounidenses nos definen como individuos y como grupo social para establecer diferencias claras entre el invasor y nosotros, los otros, los conquistados. La “americanización” de los puertorriqueños sirvió para reconocer nuestra otredad y por ello era necesario domesticar las diferencias del otro, de manera que estas diferencias no representaran un obstáculo para el proyecto político y económico que impulsaría el imperio norteamericano en Puerto Rico. El interés de Estados Unidos en “americanizar” a los puertorriqueños responde a la percepción que tenía la alta oficialidad norteamericana de los puertorriqueños. Para Víctor S. Clark, uno de los gestores del sistema educativo de la época, los puertorriqueños eran “tabula rasa” y están “en nuestras manos para crearlos y moldearlos” (Clark en Bernabe, 1996, p.120). El sistema educativo bajo bandera americana implicó, que además de la imposición del idioma inglés en las salas de clase, los nombres de las escuelas y las celebraciones escolares giraran en torno a los valores patrios estadounidenses y se destacaran figuras históricas como las de Washington, Jefferson y Lincoln (Bernabe, 1996).

Un aspecto que no podemos pasar por alto es la similitud existente entre la forma en que ambos imperios, España y Estados Unidos, describían al puertorriqueño. La formación que han recibido los puertorriqueños mediante lecciones, textos y actividades escolares ha contribuido a forjar el imaginario de lo que ha sido y es el puertorriqueño de hoy. A modo de ejemplo podemos destacar el texto utilizado por el Departamento de Instrucción a mediados del siglo 20, Historia de Puerto Rico, de Paul G. Miller. Miller, quien ocupó el cargo de Comisionado de Educación (1915-1921), expresa claramente en su libro las intenciones de su publicación. Según expresa en su dedicatoria, este texto se utilizaría para que los niños y niñas de la isla conocieran la historia de Puerto Rico y, “de la gran nación, Estados Unidos de América, al amparo de cuya gloriosa bandera labran su porvenir” (Miller, 1922). Además, este texto cita a

Fray Iñigo Abbad y Lasierra, religioso español que también documentó su visión del puertorriqueño del siglo XVIII. Decía Iñigo Abbad que:

Verdad es que mirados en globo y sin reflexión, se nota poca diferencia en sus cualidades y solo se descubre un carácter tan mezclado y equívoco como sus colores. [...] Su constitución es delicada y en todos sus miembros tienen una organización muy fina y suelta propia de un clima cálido; pero esto mismo los hace perezosos, los priva de la viveza regular de las acciones y les da un color y aspecto que parecen convalecientes: son pausados, taciturnos y están siempre de observación; pero de una imaginación viva para discurrir e imitar cuanto ven... (Miller, 1922, p.210)

Como consecuencia de estas visiones distorsionadas del puertorriqueño y la puertorriqueña, transmitidas en los salones de clase durante décadas en Puerto Rico, amplios sectores de la población han asimilado estas visiones dominantes en el sistema educativo, impuestas por ambos imperios en nuestro país. Con el advenimiento del Partido Popular Democrático al poder, en el 1948, y la aprobación congressional de los Estados Unidos de la Ley 600 del 1950, se viabiliza la creación de la Constitución del Estado Libre Asociado de Puerto Rico en el 1952. Dicha Constitución permitió que se crearan las bases para el desarrollo de un sistema educativo puertorriqueño. A pesar de que el modelo educativo de Puerto Rico se ha diseñado y estructurado para que responda a los intereses del mercado capitalista, se han alcanzado importantes reivindicaciones en torno al modelo educativo público del país. Uno de los actos de mayor resistencia, en términos del uso del idioma inglés en las escuelas públicas de Puerto Rico, es que, después de 115 años de ser un país bajo el régimen colonial estadounidense, el idioma que se utiliza en el sistema de educación pública de Puerto Rico es el español.

En la historia documentada de Puerto Rico se registraron instancias de resistencia por parte de estudiantes que protestaban en contra del inglés como idioma oficial del sistema de educación pública y a los procesos de “americanización” a los que fueron expuestos. “El Departamento respondía a estas expresiones de descontento con diversas formas de represión, como la suspensión de los estudiantes que se opusieran a sus políticas o criticaran el régimen estadounidense” (Ayala y Bernabe, 2011, p. 132). Sin embargo, uno de los residuos históricos más arraigado de la “americanización” en el escenario escolar en la actualidad, es el uso del “Mr.” y de la “Miss” para el estudiantado referirse a sus educadores.

El Departamento de Educación de Puerto Rico publicó dos libros que me parece que ejemplifican cómo se ha enraizado la Colonialidad del saber en el proceso de enseñanza-aprendizaje. El primero se titula *América Latina contemporánea y Puerto Rico hacia el futuro*, publicado en el año 2009. El mismo señala que, “hoy día Puerto Rico, gracias a su posición y estatus político, es una de las economías que presenta mayor dinamismo y diversidad dentro de toda América Latina” (Departamento de Educación de Puerto Rico, 2009, p. 26). El segundo texto, *Puerto Rico nuestra isla*, publicado en el año 2011, abona a perpetuar la Colonialidad del ser en el escenario escolar. Se publicó para ser utilizado en el curso de Estudios Sociales de 3er. grado. En la Unidad 5, *La naturaleza es vida*, cita un poema del 1913 de Joyce Kilmer, poeta y profesor estadounidense. Entre los versos citados se lee, “Con lluvia y nieve, en igualdad; Vive en amable intimidad.” (Departamento de Educación de Puerto Rico, 2011, p. 285). De igual forma, el texto está plagado de fotos e imágenes de niños, niñas y adultos que claramente representan a los estadounidenses de raza blanca y no a las niñas o a los niños de Puerto Rico. Estos tres ejemplos, nos permiten vincular la colonialidad del saber, la colonialidad del ser y el proceso de enseñanza-aprendizaje en el modelo educativo público de Puerto Rico.

A pesar de que el modelo de educación pública de Puerto Rico se enmarca en un contexto donde coexiste la Colonialidad y el coloniaje, en términos curriculares los y las estudiantes del sistema público de enseñanza han tenido la oportunidad de leer textos pensados y redactados desde una mirada decolonial. Alguno de estos textos son: *Terrazo* (1947) de Abelardo Díaz Alfaro y *La Carreta* (1963) de René Marqués. Los mismos retratan la realidad puertorriqueña de mediados del siglo veinte. Díaz Alfaro con los cuentos *El Josco*, *Peyo* *Mercé* enseña inglés y *Santa Clo va a La Cuchilla*, hace una crítica frontal al imperialismo estadounidense en Puerto Rico y al proceso de “americanización”. Por su parte, René Marqués, a través de *La Carreta*, presenta la realidad de miles de familias puertorriqueñas que emigraron del campo a la ciudad y de la ciudad a formar parte de la diáspora en Nueva York, debido a las dificultades económicas y las pocas oportunidades de empleo que experimentó nuestro país a mediados del siglo veinte.

“Deserción escolar”: manifestación de la Colonialidad del poder, del saber y del ser

Estando vigentes la Colonialidad del poder, del saber y del ser en nuestro modelo educativo, por generaciones, considero que la “deserción escolar” es una de sus manifestaciones. En Puerto Rico se ha abordado el tema de la “deserción escolar” como fenómeno social a partir del 1960 (Busó, et. al., 2005). Estudios como el Informe Anual 2011, publicado por la Alianza para la Educación Alternativa y el Perfil de la educación pública en Puerto Rico, 2012 desarrollado por la agencia de consultoría Estudios Técnicos Inc., revelan que las principales razones que inciden en la decisión de un estudiante para abandonar la escuela se encuentra: la forma en que se imparten las clases y el trato que reciben en la escuela; rezagos y problemas de aprendizaje; falta de motivación y situaciones personales del estudiantado; falta de apoyo familiar; y su condición económica. A mi juicio, retratan la posición generalizada en nuestro país de que, la “deserción escolar” es producto de la escuela, el estudiante y la familia. Estas visiones sobre el problema descartan de la ecuación la dimensión estructural del problema.

Nuestro modelo educativo está cimentado en la idea de formar hombres y mujeres modernas y civilizadas que trabajen de forma disciplinada. Para alcanzar este propósito la escuela pública diseñará su currículo de manera que el capitalismo, el estado-nación colonial, la visión de mundo eurocéntrica y la reproducción de la familia burguesa se constituya en el orden social establecido. Establecer estos elementos, inherentes a la Colonialidad del poder, en el modelo de educación pública, implica que se homogenice la educación. Ello implica diluir las diferencias y descartar la idea de las inteligencias múltiples del proceso de enseñanza-aprendizaje. Abandonar la escuela, desde este punto de vista, es el resultado de un modelo educativo que no reconoce diferencias y sólo atiende a la población que ha sido homogenizada.

La Colonialidad del saber implica transmitir y reproducir los conocimientos y valores del sistema-mundo capitalista moderno/colonial. Los saberes impartidos en el modelo educativo público reflejan la dimensión colonial de la educación. Los temas tratados, las lecciones impartidas, los textos utilizados, entre otros elementos, serán utilizados para disciplinar la mente para que el estudiantado acepte el contexto colonial en el que vive y las condiciones establecidas por el mercado capitalista.

Puerto Rico, hasta el día de hoy, experimenta, de forma simultánea, la Colonialidad y el coloniaje. Sin embargo, nuestro modelo educativo también se ha caracterizado por instancias de resistencia por parte de los actores del escenario escolar. La Colonialidad del ser hace referencia a las experiencias vividas de la colonización y su impacto en el lenguaje (Maldonado, 2007). El modelo de educación pública comparte la responsabilidad de desarrollar la identidad de los puertorriqueños y puertorriqueñas. La identidad sociocultural de nuestro pueblo está matizada con elementos considerados de forma generalizada como propios de la puertorriqueñidad y otros que son evidentemente propios de nuestro contexto colonial con los Estados Unidos. Hubo un intento, que considero significativo, por definir el tipo de puertorriqueño y puertorriqueña que se formaría a través del modelo educativo de Puerto Rico. Este fue el Anteproyecto de la Reforma Educativa del 1990. En el Artículo 1.02 del Anteproyecto se señala que el puertorriqueño debe ser:

Hábil en su pensamiento; ético y crítico en su acción; [...] democrático y presto a la indignación ante la injusticia; [...] activo y alerta en la participación política y estimulado a la creación de instituciones de auto-empleo y a la génesis de nuevas industrias en el contexto de los intereses legítimos del país... (Anteproyecto de Ley, Art. 1.02, 1989)

Sin embargo, este artículo no formó parte de la medida que la legislatura de Puerto Rico aprobó en el 1990, conocida como la Reforma Educativa (Ley Orgánica del departamento de Educación del Estado Libre Asociado de Puerto Rico). Considero que, a pesar de las instancias de resistencia que ha habido en el sistema de educación pública de Puerto Rico, todavía permea el culto a lo “americano”, lo extranjero y el desprecio de lo Jibaro, lo puertorriqueño y la afro-boricua. Para muchos jóvenes puertorriqueños el futuro y el progreso económico está en Estados Unidos, y la conducta aceptada por la sociedad es la que se asemeje a la de los estadounidenses. Abandonar la escuela es también producido por ideas deformadas del puertorriqueño. El joven es expuesto a contenidos curriculares y actividades escolares donde el estadounidense es posicionado como una figura de superioridad racial y el puertorriqueño como un ejecutor de los proyectos económicos que ha implantado Estados Unidos en nuestro país. Este sentido de inferioridad y de minusvalía cultural que desarrolla el estudiantado juega un papel importante en la motivación de nuestros jóvenes para superar las visiones distorsionadas que se han transmitido de generación en generación en nuestro país.

Datos estadísticos suministrados por el Departamento de Educación de Puerto Rico indican que la tasa de “deserción escolar”, entre las edades de 16 a 19 años de edad, en el año 2010 fue de 19.7 por ciento (Ley Núm. 213, 2012). El Departamento de Educación informó que la tasa de “deserción escolar” durante el año académico 2010- 2011 era de un 15 a un 20 por ciento (Figueroa, 2013). Los datos ofrecidos por la firma de consultores Estudios Técnicos Inc. señalan que en el año 2000 la tasa de retención en las escuelas públicas de Puerto Rico era de un 91.0 por ciento, mientras que en el año 2010 la tasa de retención se redujo a un 73.3 por ciento (Estudios Técnicos Inc., 2013). Como lo señala el Departamento de Educación en su informe de aprovechamiento académico del año 2012, ha habido un aumento de un 87 a 91 por ciento de escuelas que no cumplen con los estándares y expectativas de calidad educativa (Velázquez, 2012).

Reflexiones finales

Reconozco que el problema de la “deserción escolar” es complejo y multifactorial. Analizar el tema de la “deserción escolar” como una manifestación de un problema estructural histórico de nuestro sistema de educación pública, enmarcado en la Colonialidad del poder, del saber y del ser, implica que debemos reflexionar sobre: las nuevas reglas del mercado capitalista; si la “deserción escolar” sirve a los propósitos del Estado y del mercado capitalista para producir una fuerza trabajadora que no requiere mucha preparación académica; y cómo comenzar a pensar en un currículo decolonial.

Las nuevas reglas del mercado capitalista han provocado que amplios sectores de la población dejen de ser útiles para sus necesidades. Ante esta situación, el modelo educativo que se ha empleado para responder a las necesidades del mercado capitalista, puede darse el lujo de excluir e incluso expulsar, a miles de estudiantes del sistema de educación pública. Actualmente, el mismo ha demostrado que no tiene interés en atender a los y las jóvenes que abandonan la escuela pública. Existen instituciones no gubernamentales en el país que se han hecho cargo de brindarles servicios educativos a los y las jóvenes que desean culminar sus estudios al margen del sistema de educación pública.

Considero que la “deserción escolar” ha traído como consecuencia proveerle al Estado y al mercado del trabajo de una fuerza trabajadora que no posee mucha preparación académica. Los jóvenes que

abandonan el sistema de educación pública, en su mayoría provienen de sectores marginados. Éstos se convierten en trabajadores de reserva del mercado laboral, siendo el sector de servicios o terciario el mayor reclutador de esta fuerza de trabajo. Gusto Esping-Andersen, al abordar la terciarización del empleo advierte que, “cuanto más expandimos el mercado de trabajo terciario, mayor es la proporción de empleos de servicios de baja cualificación” (2000, p.138). El empleo terciario se caracteriza principalmente porque precariza las condiciones de trabajo, no garantiza horas mínimas de trabajo y generalmente no se adquieren beneficios marginales. A pesar de estas condiciones de trabajo, algunos estudiantes que abandonan la escuela aceptan este tipo de empleo para cumplir con sus compromisos económicos y satisfacer sus necesidades básicas.

Finalmente, considero que es muy importante desarrollar en el modelo de educación pública de Puerto Rico un currículo decolonial. Para ello, es necesario definir al puertorriqueño y la puertorriqueña que se pretende formar. El proceso de enseñanza-aprendizaje no debe partir de las visiones que históricamente se han construido bajo la bandera española y estadounidense sobre el rol de la escuela puertorriqueña. El currículo debe destacar la épica resistencia del pueblo puertorriqueño frente al coloniaje español y estadounidense. Es imperativo elaborar un currículo que reivindique la imagen de los y las puertorriqueñas, afirmando nuestra rica herencia cultural, destacando el conocimiento producido por nuestros pueblos originarios e integrar el pensamiento que se generó y se genera en el Caribe y Latinoamérica. Por último, un currículo decolonial debe procurar que los contenidos se planteen desde esta perspectiva. Las disciplinas en sí mismas no son decoloniales. El contenido de las disciplinas y las imágenes simbólicas que formen parte del currículo, son las que permitirán adelantar el desarrollo formativo decolonial del estudiantado puertorriqueño en el modelo de educación pública de Puerto Rico.

Bibliografía

- Anteproyecto de Ley (1989). Ley Número 68 del 28 de agosto de 1990, Departamento de Educación.
- Ayala, Cesa & Bernabe, Rafael (2011). *Puerto Rico en el siglo americano: su historia desde 1898*. San Juan: Ediciones Callejón. Introducción.
- Bernabe, Rafael (1996). *Respuestas al colonialismo en la política puertorriqueña: 1899-1929*. San Juan: Ediciones Huracán.
- Busó, M. DL., Guinta, G. & Olivencia, A. (2005) ¿Deserción o exclusión escolar?: un estudio exploratorio-descriptivo sobre el proceso de la toma de decisiones, la meta de la educación y la opresión institucional en el entorno escolar en personas mayores de 21 años de edad que abandonaron la escuela en su adolescencia, en los pueblos de San Juan, Humacao, Coamo y Vega Alta, a febrero de 2005. Tesis de Maestría, Escuela Graduada de Trabajo Social, Recinto de Río Piedras, Universidad de Puerto Rico.
- Const. E.L.A., Art. 2. (1952). Constitución del Estado Libre Asociado de Puerto Rico. Recuperado de: <http://www.lexjuris.com/lexprcont.htm>
- Departamento de Educación de Puerto Rico (2009). *América Latina contemporánea y Puerto Rico hacia el futuro*. (1^{ra}. ed.). Colombia. Editorial Panamericana Inc.
- Departamento de Educación de Puerto Rico (2011). *Puerto Rico nuestra isla*. Colombia. Editorial Panamericana Inc.
- Dussel, E. (2000) Europa, modernidad y eurocentrismo. En *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, (pp. 41-54) Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Recuperado a través de: <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/llander.html>
- Educación Alternativa. (2011). Informe Anual 2011. Impreso en Puerto Rico. San Juan, Puerto Rico
- Esping-Andersen, G. (2000). *Fundamentos sociales de las economías post-industriales*. Editorial Ariel, S.A.: España
- Estudios Técnicos (2013). Educación Pública en Puerto Rico, 2012. Estudios Técnicos Inc. San Juan, Puerto Rico
- Eulam producciones. (2012). *La Educación Prohibida*. Argentina
- Figuroa, A. (2013, 14 de junio de 2013). Jóvenes se gradúan del Centro Sor Isolina Ferré en Ponce. *El Nuevo*

- Día. Recuperado de: <http://www.elnuevodia.com/jovenessegraduandelcentrosorisolinaferreenponce-1531381.html>
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Argentina. Siglo Veintiuno. Recuperado de <http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/general/FreirePedagogiadelOprimido.pdf>
- Lander, Enrique (Compilador) (2000). *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. En *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Recuperado a través de: <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/lander.html>
- Ley Núm. 213 (2012). *Ley Habilitadora para el Desarrollo de la Educación Alternativa de Puerto Rico*. Recuperado de <http://www.lexjuris.com/lexlex/Leyes2012/lexl2012213.htm>
- López Borrero, Á. (2005). *Mi escuelita: educación y arquitectura en Puerto Rico*. Río Piedras. La Editorial
- Maldonado, N. (2007). *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. En *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Siglo del hombre Editores. Bogotá. (pp. 127-167)
- Martí, J. (1891). *Nuestra América*. La Revista Ilustrada de Nueva York
- Miller, P. (1922). *Historia de Puerto Rico*. Chicago, Ill. Rand McNally y Compañía. *Puerto Rico nuestra isla* (1^{ra}. ed.). (2010). Colombia. Editorial Panamericana Inc.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En E. Lander, Enrique (Compilador) *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, (pp. 201-242). Argentina: CLACSO. Recuperado a través de: <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/lander.html>
- Quintero, Ana Helvia. (2009). *Breve historia de la Educación en Puerto Rico*. 2005-2013 Enciclopedia de Puerto Rico. Recuperado de http://www.encyclopediapr.org/esp/print_version.cfm?ref=06081401
- Rivera, Antonia (1995). *El estado español y la beneficencia en el Puerto Rico del Siglo XIX*. Santo Domingo: Editorial El Cuervo Dorado.
- Velázquez, B. (2012, 4 de noviembre). Con 91% de escuelas deficientes. *El Nuevo Día*, p. 36

Este libro se terminó de imprimir en septiembre de 2014, en los talleres de Editorial L. Vieco S.A.S., de Medellín, Colombia. Se usaron tipos de 11 puntos Charter BT para texto corrido y de 15 puntos para los títulos, papel Bond 75 gramos y cartulina Propalcote un lado de 250 gramos.

En términos generales el pensamiento social Latinoamericano y del Caribe se ha nutrido epistemológicamente de los grandes relatos procedentes de Europa y los Estados Unidos como una estrategia dialogante en la comprensión de realidades y fenómenos sociales. Estas relaciones con la intelectualidad noreurocentrista han conducido a un proceso sistemático de subalternización de los conocimientos situados desde América Latina y el Caribe.

Las Ciencias Sociales y el Trabajo Social son huella histórica de estos procesos de colonización que perviven a través de la ciencia y sus científicos sociales, porque han basado sus estudios única y exclusivamente en la condición subdesarrollada, analfabeta y atrasada de gran parte de la región y sus parcialidades han contribuido a la permanencia en la colonialidad de los seres, sus saberes y vidas, construidas desde la academia para eternizarse allí como el relato vivo del no-civilizado.

No obstante, las cuatro décadas anteriores, denotan caminos de profundas rupturas y crisis con el tipo de sujeto y sociedad promovido por el capitalismo y sus múltiples versiones de modernidad. Las voces silenciadas encarnadas en hombres y mujeres, colectivos y comunidades, dan cuenta de diversidades con discursos y prácticas que advierten cambios, adaptaciones y rupturas en la comprensión de lo social.

Este libro aporta a la construcción de otras rutas de conocimiento, acción y reflexión a sabiendas de que es un largo camino por desandar. Ello implica acercarse y aprender con quienes han hecho de lo diverso lo transgresor entre los márgenes posibles de su propio ejercicio de vida. Para las Ciencias Sociales y el Trabajo social es un gran momento hacia el replanteamiento de sus saberes y los horizontes que orientan la educación universitaria y el ejercicio profesional.



ISBN 978-958-58091-9-2

