

La Decolonización Epistemológica de la Praxis y la Configuración de la Dignidad como Eje Articulador en Trabajo Social

Carlos Mejías Sandia
Universidad de Talca
Talca, Chile
cmejiass@utalca.cl

Pablo Suárez Manrique
Universidad Tecnológica Metropolitana
Santiago, Chile
psuarez@utem.cl

Resumen: Es pertinente explorar en otras formas epistémicas que cuestionen la hegemonía del poder y del saber fundadas con la modernidad y la colonización que desgarran la dignidad. Una revisión crítica sobre la historia de la producción científica nos permite determinar que a lo largo de los años se ha construido un imaginario sobre las ciencias que las jerarquiza de acuerdo a criterios occidentales e ilustrados. Este imaginario deja en evidencia las relaciones de poder que también están presentes en la producción del conocimiento y del pensamiento, como otra forma de control que se funda con el proyecto de la modernidad ilustrada y que es imprescindible oponerle unas otras epistemologías cuyo centro es la validación del otro en su dignidad.

Palabras Claves: Dignidad, decolonialidad, epistemologías, praxis, colonialidad

Abstrac: It is pertinent to explore in other epistemic forms that challenge the hegemony of power and knowledge based with modernity and colonization tearing dignity. A critical review of the history of scientific production allows us to determine that over the years has been built on an imaginary science that prioritizes according to Western criteria and illustrated. This shows clearly imaginary power relations that are also present in the production of knowledge and thought, as another form of control that rests with the project of enlightened modernity and it is essential to oppose each other epistemology centered validation the other in his dignity.

Key Words: Dignity, decoloniality, epistemology, practice, colonialism

La Colonialidad como Dominación Epistémica

La Colonialidad es un fenómeno histórico que parte con la invasión española y que dura hasta nuestros días y está referida a un patrón de poder que se articula a través de una naturalización de supremacías territoriales, epistémicas raciales y culturales dando como resultado la reproducción de relaciones de dominación. Este patrón de dominación no es sólo clasista pues aunque busca garantizar la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala planetaria, también consolida la subalternización y negación de los conocimientos, experiencias, formas de vida y cultura de quienes son explotados, dominados y negados epistémica, racial y territorialmente. En otras palabras, la colonialidad no es igual al colonialismo, no se deriva de la modernidad ni antecede a ella, como plantea Grosfoguel: “la colonialidad y la modernidad son dos caras de la misma moneda” [1], es una matriz de poder que estructura el sistema - mundo, en las que el conocimiento, las subjetividades, el territorio, el trabajo, los seres humanos son jerarquizados y gobernados a partir de su racialización y clase, en el marco de operación de cierto modo de producción, explotación y distribución de la riqueza.

Esta colonialidad del poder se ejerce en todas las áreas de la actividad humana, y permite a su vez la existencia de la colonialidad del ser y del saber, es decir, la dominación de epistemologías eurocentradas activas en la definición del ser y la producción de saber. Ello implica proponer la idea de un conocimiento superior, racional, moderno, occidental, patriarcal y blanco como eje central de conocimiento del mundo y la realidad estableciendo que sólo de esa manera se puede asir la verdad. En esta misma línea y refiriéndose a lo mismo, Quijano sostiene que es la “colonización del imaginario del dominado” [2], y Mignolo llama a este proceso “la subalternización del conocimiento” [3]. Lo esencial es que este conocimiento superior nos ha hecho creer y aceptar una historia que no es real y ha logrado instalar en nuestro imaginario la negación, desde nosotros mismos, de nuestra identidad, historia y nuestras diferencias.

La negación de nuestra identidad, del desarrollo histórico del conocimiento, del desarrollo tecnológico de nuestras civilizaciones, y particularmente América Latina, han conspirado en la construcción de nuestro propio camino instándonos a pensar que el verdadero camino es el que nos muestran nuestros colonizadores. Como lo explica Enrique Dussel, acudiendo a Hegel, en este contexto, América Latina se encuentra afuera de la Historia del Mundo [4]. Esta negación final de la modernidad/colonialidad capitalista ha tenido y sigue teniendo desastrosas consecuencias en términos humanos pues no sólo produce marginalidad en su periferia y en su seno mismo sino que ha sembrado el planeta de muerte, hambre y destrucción.

Este fenómeno no es aislado, la colonialidad del poder es causa y efecto de este patrón de poder mundial. Se sostiene en América Latina y en otras regiones que fueron colonizadas, en la imposición de una clasificación social de la población según criterios de raza, “una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial” [5]. Esta dominación racial crea nuevas identidades históricas sometidas a abusos por ser consideradas inferiores, y justifica una

sistemática división racial del trabajo. La división racial y la explotación por el trabajo se extienden con la expansión global del capitalismo.

Dicho de otra manera, la hegemonía moderna impone una perspectiva binaria Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, y por extensión, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno [6]. La historia del poder colonial tuvo dos implicaciones principales, la primera, una identidad individual y colectiva negativa, racial y colonial, es decir la pérdida de su singularidad histórica. La otra, la pérdida de su lugar en la historia de la producción de la cultura: “Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento” [7].

Esta desaparición del otro implica calificar a la periferia, lo supuestamente no moderno, como sociedades “del pasado”, “premodernas” “subdesarrolladas” o derechamente “primitivas”, lo cual adquiere mayor importancia una vez que –después de los procesos de independencia latinoamericanos– las elites criollas latinoamericanas de descendencia europea utilizan la misma lógica discursiva para reclamar su superioridad sobre los demás, sobre ‘los otros’, sobre los de su propia raza.

Como bien señala Quijano, el colonialismo como proceso de imposición se sitúa en los ámbitos económico, político, jurídico y administrativo; por el contrario, la colonialidad como proceso de ocultamiento de pensamientos alternativos se inserta en el campo cultural. Esta diferenciación resulta vital a la hora de caracterizar los procesos contemporáneos de análisis de la producción de una multiplicidad de pensamientos-otros.

Lo anterior no implica que no existiesen voces críticas de este proceso y aunque el pensamiento decolonial y contra ese modo eurocéntrico de producir conocimiento nunca estuvo exactamente ausente, en particular en América Latina, tampoco había logrado cuajar en una crítica más sistemática y articulada. La decolonialidad no adquiere realmente mayor relevancia sino hasta después de la segunda guerra mundial, comenzando, por supuesto, “en las áreas dominadas y dependientes del mundo capitalista” [8]. Desde este periodo hacia adelante se han ido consolidando varias miradas, la decolonialidad no puede ser sólo una, sería caer en el eurocentrismo, (caracterizado por su “universalidad”, “objetividad”, “individualidad” y “verdad única”, válida independiente del contexto de producción del fenómeno) que han establecido coincidencias sobre varios puntos lo que ha permitido hablar de un proyecto decolonial.

Este proceso de construcción de alternativas teóricas para descolonizar al pensamiento occidental, según Catherine Walsh, necesita de otro procedimiento que podría resultar aún más complejo, que es la decolonialidad de los saberes; al respecto afirma que:

[...] la de-colonialidad implica algo más que la “de-colonialización”, algo más que dejar de ser colonizado (...); parte de las luchas de los pueblos históricamente subalternizados por existir en la vida cotidiana, pero también sus luchas por construir modos y condiciones de vivir, saber y ser

distintos. La meta no es la incorporación o la superación, tampoco simplemente la resistencia, sino la reconstrucción radical de seres, del poder y saber, es decir, la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y del poder que podrían contribuir a la fabricación de sociedades justas. [9]

Como sostiene Walsh, la idea no es que la decolonialidad incorpore los saberes-otros a la misma lógica del conocimiento implantada por la modernidad, es decir, pensamiento único, homogéneo, universal y autorreferencial pues seguiría siendo un instrumento importante del pensamiento occidental para la subalternización de los conocimientos producidos fuera del radio geográfico europeo y la no aceptación de la existencia de pensamientos alternativos, es decir, “en el pensamiento occidental del siglo XV, el “otro” no era percibido como un ser desprovisto de la civilización, sino como una variedad de la verdadera civilización occidental” [10]. Esta idea europea del pensamiento defectuoso e irracional en las Américas ha impedido instaurar otras maneras de mirar el mundo, la realidad, otras formas de comprender la relación naturaleza – trabajo o la relación entre los seres humanos pues la premisa fundamental del colonialismo intelectual es la constitución del “objeto colonial”: el colonizado como “sujeto”. Lo más grave es que este “sujeto colonizado” es construido primero como “objeto”, como “cosa” y, sobre todo, como “sujeto sin pensamiento”. En tanto “objeto de la dominación colonial”, el colonizado está privado de ser y hablar por y para sí mismo, está privado de la “posición enunciativa” y de la capacidad de generar un pensamiento propio. [11]

La Intervención como Praxis Colonizadora

Desde Juan Luis Vives y su libro “de subventionem pauperum”, hasta la revolución industrial con la consolidación del capitalismo y la aparición del proletariado asalariado cuyas consecuencias generó grandes cordones de marginados y pobres, de los cuales nadie se preocupó significativamente. Será a principios del siglo XIX cuando la pobreza se comienza a volver un problema de importancia y para ello, en nuestro continente, se exportó la forma en que el capitalismo buscaba resolver el problema de los pobres; instituciones de filantropía, caridad y beneficencia, donde Alejandro del Río marca un inicio que será clave en una postura laica y estatal de carácter conservador y reaccionario, sin embargo, hasta los años 40 no hubo cambios significativos en la concepción de la pobreza y los pobres y el modelo de asistencia social comenzaba a demostrar sus fisuras.

Sin embargo, ante la magnitud de la cuestión, la tendencia desplegada por Universidades Católicas para el ejercicio profesional del Trabajo social se basó en las viejas formas de la solidaridad, de la “ayuda social”, las antiguas instituciones inspiradas en la caridad vinculadas a las iglesias cristianas, o a otras religiones, y su versión secularizada, la filantropía, quedan rápidamente obsoletas, insuficientes para dar una respuesta adecuada y eficaz a la complejidad que trae consigo la “cuestión social”. Los problemas sociales adquirieron tal dimensión que obligaron a desplegar nuevas estrategias de intervención y también forzaron al Estado a asumir un papel más activo en la función de prestar asistencia a las víctimas del capitalismo mercantil [12]. Y por supuesto, la nueva

clase, el proletariado, fue adquiriendo conciencia de sí misma y organizándose en defensa de sus intereses frente a la patronal y frente al Estado. La cuestión social se convierte en un problema de orden público y de supervivencia del sistema. "Clases trabajadoras, clases peligrosas". Como la historia ha demostrado, la pobreza genera desorden y cuando la pobreza afecta a amplias capas de la población el sistema puede ser tensionado.

Lo anterior llevó al cuestionamiento del abordaje de la pobreza y de los cordones de excluidos que complicaban el modelo capitalista de producción. Durante el decenio posterior se comenzó a gestar una mirada distinta, aunque siguiendo la lógica euro-anglo centrada pero sin grandes avances hacia una mirada desde una perspectiva de trabajo con una base comunitaria. No será hasta la década del 60 cuando se realiza un giro, que podríamos caracterizar como protodecolonizador; la reconceptualización.

La reconceptualización emerge para los excluidos pero no desde ellos, con el objetivo de "aspirar" a realizar un trabajo con ellos pero su praxis, aunque busca la transformación lo hace desde los trabajadores sociales, del pensamiento único, y no como proceso co-construido. Sigue considerándose a la intervención como un proceso central en el cambio, es ahí donde se jugaría esta nueva forma de concebir el Trabajo Social y su ruptura con la asistencia social y particularmente con el asistencialismo, sin embargo, la lógica dispuso de un fuerte componente eurocentrado, es decir, supone que los "excluidos y marginados" no "tienen", ni pueden resolver sus problemas individuales que son generales y transversales, por lo tanto, las soluciones son universales y de "bien común". Una pequeña aclaración, cuando hablamos de eurocentrismo estamos pensando en la combinación entre el etnocentrismo y el socio centrismo europeo que se ha pretendido imponer como paradigma universal de la historia, el conocimiento, la política, la estética y la forma de existencia. El eurocentrismo se ha posicionado no sólo por las armas sino también por dispositivos más sutiles como la interpelación ideológica, la producción de subjetividades y deseos. El eurocentrismo es un fundamentalismo que no tolera la posibilidad de que existan otras epistemes o que de no europeos puedan desarrollar pensamiento.

Ante ello el "capital intelectual" del poder colonial logró instalar teorías y categorías conceptuales distorsionadoras de la pobreza, la explotación, la exclusión, el racismo, la violencia de género pero que no pudieron desconocer su núcleo político e ideológico ya que son problemas alojados en el centro del modelo de dominación, donde muchos de ellos se nutren para acumular riqueza y la mantención de las asimetrías en la conducción política por lo que mejorar las condiciones de los marginados, los que están fuera del poder colonial no pasaba por conformarlos con su situación ni con hacerles creer que con un par de mejoras materiales el problema queda resuelto sino que además era necesario la generación de una "falsa consciencia" sobre el "bienestar social".

[...] El Colonialismo no se contenta con imponer su ley al presente y al futuro del país dominado. El colonialismo no se contenta con apretar al pueblo entre sus redes, con vaciar el cerebro del colonizado de toda forma y de todo contenido. Por una especie de perversión lógica, se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo aniquila, lo desfigura [13]

De esta manera los profesionales del trabajo social se “sometieron voluntaria e inconscientemente” a la construcción de realidades ilusorias y fantasmales que bajo una lógica clientelar intentan seguir encubriendo este proceso de vaciado del cerebro. Por lo mismo, el colonialismo tiene efectos en los colonizadores como en los colonizados. El sujeto colonial no es sólo el colonizado; colonizador y colonizado son sujetos coloniales, producidos en la situación decolonial.

Ante ello, el Trabajo Social que se piensa y actúa se produce desde esta lógica que subyace a los modelos construidos, en su mayoría en Europa o Estados Unidos y trasladados hacia nuestras comunidades para ser aplicado en función de las lógicas de reproducción del poder colonial que se alza como “verdad cierta” a las posturas progresistas latinoamericanas.

Este poder colonial produce la “desculturación” que es, al mismo tiempo, una imposición de nuevas formas de percibir y de existir, por lo que supone una alienación y una asimilación o como sostendría Césaire que “la colonización trabaja para *descivilizar* al colonizado” [14] y donde el hombre particular es reemplazado por una cierta manera de existir.

En otras palabras, la condición de pobreza no es sólo parte de la corporalidad y concepción cultural asumida por el pobre sino también de la corporalidad y concepción cultural del no-pobre que traspasa al pobre para transformar esta condición, y esto es lo que de manera importante realiza el Trabajo Social interventor. Por el contrario, creemos que una visión de-colonizadora requiere de una diversidad de praxis liberadoras que necesitan, que tanto el pobre como el no-pobre se liberen y parte de ello es descubrirse a sí mismo y descubrir al otro y sus mecanismos de poder. Las praxis del Trabajo Social implican que el trabajador social no sólo reflexione sobre sí mismo sino que descubra cuánto de los mecanismos de poder existen en él pues en la medida que abandone esas posiciones de poder podrá situarse desde los mismos horizontes socioculturales de quienes requieren de su colaboración puesto que, también, colabora a la descolonización de los pobres.

Las personas no pueden desarrollar su vocación de ser en la medida que la condición de no ser no sea desvirtuada y ello no implica negar al otro sino que ser también con el otro, en una relación horizontal donde distintos universos culturales, distintas formas de ser implican la posibilidad de ser del otro.

“Por lo mismo, toda praxis, y esto es central para el Trabajo Social, es proceso de formación o más exactamente, de tránsito de una materia o estado, de un espacio, estadio o fragmento, de una realidad a otra en donde la comunidad construye desde sus propias praxis nuevos espacios que también serán de tránsito. La praxis es “construcción sistemática y permanente” [15].

Las praxis miradas así desde el Trabajo Social deben intentar superar la funcionalidad **domesticadora** para instaurar espacios de construcción de libertad. Las praxis, entonces, son críticas, reflexivas de la realidad, son permanentemente construidas y no es unívoca. No existe “la” praxis del Trabajo Social sino que existen miles de praxis pues ellas responden a distintas

personas, espacios geográficos, culturas, epistemes, corporalidades, territorios y saberes por ello se construye y autoconstruye permanentemente.

Somos conscientes que existe un patrón global de poder que genera una dependencia histórico-estructural donde unas poblaciones y lugares son sometidas a dicho poder instaurando un patrón epistemológico que desintegra otras maneras de conocer, otras subjetividades, otras formas de ser. Operando en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia social cotidiana y a escala societal. Lo anterior genera una concepción de totalidad orgánica-sistémica que supone no sólo la articulación de múltiples existencias en una única estructura, sino también la aprehensión de sus elementos a la lógica de la totalidad, es decir, que el todo y las partes corresponden a una misma lógica de existencia. Este patrón global no ha sido lo suficientemente desagregado, reformulado y reflexionado por el Trabajo Social, de ahí, que la trampa de reemplazar a las personas por formas “correctas” de existir siga siendo uno de los fundamentos de la profesión.

Las personas han estado y están inmersas en una heterogeneidad histórico-estructural, es decir, a la articulación estructural de elementos históricamente heterogéneos (puesto que provienen de historias específicas y espacios-tiempos históricamente heterogéneos) que tienen relaciones de discontinuidad, incoherencia y conflictividad entre sí y que no son, necesariamente semejantes. Por tanto suponer homogeneidad en las soluciones es, a lo menos, ingenuidad.

“La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno eurocentrado como nuevo patrón del poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de este patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo” [16].

Las praxis desde de descolonización implican mirar al Trabajo Social como una realización donde la percepción de la complejidad de la realidad social y, por ende, de las personas que allí habitan es la potencia que permitirá superar a la tradición intervencionista. La intervención observa la realidad con una mirada científica, donde esa realidad posee el estatus de estable, universalizable y repetible. Sin embargo, esa mirada desconoce que el cosmos es cambiante, que las leyes universales sólo describen particularidades más o menos regulares y que los fenómenos no son posibles de repetir. Como precisa Silvia Rivera: “Es necesario salir de las esferas de las superestructuras y desmenuzar las estrategias económicas y los mecanismos materiales que operan detrás de los discursos”. [17]

Entonces, recuperar la percepción, la multidiversidad, la experiencia, por nombrar algunas, como vía de conocimiento, como mecanismo de recogimiento de información colectiva implica un nosotros en la mirada y resolución de problemas, implica construcción desde los sujetos con los sujetos.

Las praxis también implican la complementariedad, complementariedad que sostiene el equilibrio en las relaciones sociales. El Trabajo Social ha tendido históricamente a mirar a las personas como unidad desde una unidad mayor donde se encuentra el profesional. Si las personas son unidades, entonces, la intervención es posible pues ella se convierte en una unidad primordial y todo es posible de ser medido y analizado desde esa unidad primordial.

Establecer la existencia, desde estas praxis descolonizadas, implica considerar a las personas complementarias, es decir, implica paridad, ser parte de todo el proceso de relación con el entorno y donde cada integrante es necesario para equilibrar ese entorno, donde mi existencia está ligada a la existencia de los otros y que la sanación o resolución del conflicto es la resolución también de mis conflictos. Por lo mismo, considerar a la pobreza como “problema” es desvincular a las personas del entorno, desequilibrarlas y transformarlas en unidad, cosificarlas.

La relación con las personas desde las praxis descolonizadas pasa por establecer nuevas formas de percibir y comprender nuestra relación con el entorno, entendiendo el entorno no sólo como un espacio físico de encuentro con otras personas y nosotros mismos sino como un espacio de encuentro de las emociones, de formas de pensar y sentir al unísono, o dicho de manera más completa, como “una aptitud mutua instintiva-racional” en palabras de Javier Lajo. [18]

Para el Trabajo Social incorporar unas praxis descolonizadas pasa por percibir, pensar y sentir con el otro, no podemos comprender los problemas del otro si no miramos al otro desde la paridad, desde la totalidad que también es nuestra totalidad. No podemos suponer que las personas, las otras personas carecen de la posibilidad de comprender lo que les afecta y que sólo nosotros tenemos las herramientas para presentarle y representarle sus propias complejidades.

Nuestro acercamiento profesional debe darse desde un percibir-saber-sentir-conocer-sistematizar-comunicar. Es romper con el pensamiento puramente mental, abstracto, excluyente, homogenizante y estandarizado. Desde esta perspectiva sería superar la función puramente cognitiva que en lo fundamental intenta o exige la invisibilización o destierra todo sentimiento, emoción o afectividad. Debemos reconocer la historia de las personas y grupos sociales, sus tradiciones, sus hábitos, sus miradas sobre la realidad y no seguir considerándolos como clientes, como número o tarea, [...] es decir como una deificación y reificación por lo nuevo que se expresa en un afán permanente por lo “moderno”, que promueve el olvido de las tradiciones e impide ver las estructuras de larga duración que sustentan los hechos sociales [19].

Trabajar con personas en la solución colectiva de nuestras problemáticas, es limpiarnos de esta lógica colonial eurocentrista y recuperar nuestra relación primigenia con el conocimiento y las praxis como entidades inseparables del sentir-saber-conocer-comunicar.

El Camino Hacia Praxis Decoloniales en Trabajo Social

Partimos de dos principios clave que debiesen considerar todas “otras epistemologías”; el material y el crítico. El primero de ellos se orienta a dar contenido y base material al principio formal, propio

de las praxis liberadoras del comportamiento. El afianzamiento de las praxis liberadoras del comportamiento en este principio material la convierte en éticas de la vida, en éticas en defensa de la vida humana, en definitiva, en éticas de defensa de la dignidad de todo ser humano, y más en especial de las víctimas, los que viven en permanente riesgo de perder su vida o de vivirla de forma inhumana.

El principio crítico se orienta a consolidar los principios fundadores que construyen la facticidad de nuestra historia (raza, clase, género), que nos confrontan con la inevitabilidad de la existencia de las víctimas, con la inevitabilidad del ocultamiento. Entonces, a lo más que se puede aspirar es a que se realicen actos con “intenciones de igualdad”, los cuales generan siempre marginación y exclusión, es decir, víctimas. Son estos principios lo que deben ser cuestionados permanentemente y desmantelados epistemológicamente para situarnos desde el otro, ya no postergado u oculto sino presente y activo.

La articulación de estos principios denuncia a las ciencias funcionales o tradicionales por situarse en un nivel superficial en cuanto a su comprensión del mundo pues su objetualización y representación de la realidad, su comprensión del mundo, sus motivaciones e intereses desconocen al otro, otro que no se enmarca dentro de la lógica eurocéntrica de validación, entonces sólo perderá la posibilidad de llegar al nivel profundo de conocimiento, a las raíces pues tiende a perder la visión de conjunto. Olvidar al otro es olvidar el conjunto y los objetos o fenómenos responden siempre a una totalidad, es olvidar las materializaciones sociales que conlleva esa mirada, es en definitiva, reduccionismo científico. Para graficarlo, interesantes son las palabras de Enrique Dussel: “El saber-oír es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filosofar; es la condición de posibilidad de saber-interpretar para saber-servir (la erótica, la pedagógica, la política, la teológica)” [20]

La búsqueda de conocimiento, entonces, es un proceso individual-colectivo que recoge lo que todos socialmente producen, es decir, co-construye su propio objeto de conocimiento que es él mismo y lo proyecta, lo moviliza, lo reconstruye con los otros. Por tanto, la legitimación y la validez democráticamente alcanzada en la co-construcción de conocimiento, de la que cada sujeto de estudio es material y formalmente participante y responsable, no excluye al disidente, a otros conocimientos, sino que lo incorpora procedimentalmente cuando corresponda. Claro que ello, estará supeditado al tipo de proyectos epistemológicos que sean aceptables y factibles, dependiendo de la cuidadosa consideración de opciones críticas y del escrutinio de los medios disponibles para su realización.

Lo anterior nos lleva a suponer que, por definición, las nuevas epistemologías disponen sólo de una finalidad; la liberación y la lucha por la dignidad. Las epistemologías, que se hallan en el centro de la crítica del sistema científico-cultural establecido, persiguen una transformación de las prácticas opresivas, tanto si son institucionales, académicas como culturales (aunque en la práctica no pueden separarse). Pero la transformación de la dominación existente y del sistema opresivo, asumido con el interés de los más favorecidos de ese sistema, debe ser guiada por unas epistemologías que den

cuenta de su materialización pluriversal realizable, que verdaderamente liberen o permitan contender por la liberación. No basta con la mera crítica o descripción, ello es insuficiente, ésta debe ir acompañada del desarrollo de estrategias y movimientos que se dirijan hacia el núcleo del presente opresivo. De este modo, las epistemologías que están guiadas por la finalidad de la dignidad se convierten en unas praxis políticas transformadoras, unas praxis políticas de la liberación. Unas anti- políticas del status quo, se convierten en epistemologías de la liberación, de liberación del sistema futuro.

Estas nuevas epistemologías liberadoras no deben observar el mundo de lo ideológico, político, económico, cultural o social a través de las lentes del sistema, sino situándose desde la posición de las víctimas. Cuando el sistema no reconoce sus sufrimientos e interpelaciones y mantiene una práctica obsecuente ante ellas produciendo más víctimas se convierte en un sistema injusto e ilegítimo. Unas epistemologías que requieren unas praxis liberadoras que conlleven el reconocimiento del otro como otro, de vivir juntos en un espacio legítimo y plural. Si hay víctimas, la ideología, lo social, lo económico, lo político se convierte en una técnica genocida. Esta es la razón por la que las verdaderas epistemologías deben siempre ser acompañada por unas praxis liberadoras críticas que desde el principio vean al mundo a través de los ojos del sufrimiento y de la materialidad vulnerable de los más desposeídos y explotados del mundo, desde los otros invisibilizados.

Unas epistemologías nuevas deben proponer formas distintas o rupturas en la relación sujeto-objeto y sujeto objeto de estudio y de representación. Ellos no pueden ser estáticos, varían de acuerdo a las propias condiciones sociales, no pueden ser universalizables pues las realidades son muy diversas y su validez dependerá del espacio donde se materializa.

Esto nos lleva a proponernos como camino, también, unas praxis liberadoras auténticas que permitan que acaezca en nosotros el llegar a ser fácticamente el poder-ser otro proyectado y comprendido dialécticamente. Esa condición, de la cual las praxis liberadoras son mediación necesaria, es “nuestra-mía” a la vez, si el lenguaje nos lo permite sería la “nuesmiidad”. La ‘nuesmiidad’ liberadora es responsabilidad de las praxis liberadoras, de unas praxis que son además y siempre con-otros, desde los otros, en los otros en una la historia que por último es historia pluriversal de nuestra época, es manifestación del ser del hombre y mujer, en palabras de Dussel [21].

En Trabajo Social es donde con mayor celeridad podemos apreciar estas variaciones pues la difícil tarea de definir su objeto de estudio responde a que no existe un solo objeto de estudio, que ese objeto de estudio no tiene por qué ser “objetivo” y que evoluciona y cambia con el tiempo, el espacio geográfico y las realizaciones sociales que de ella emanen.

Son estas mismas reflexiones las que nos llevan a proponer como eje epistemológico, por lo menos para una parte de nuestra américa del sur, la dignidad de los seres vivos, dignidad que necesita de unas praxis liberadoras que trasladen la mirada desde los marginados, desde las víctimas, desde el

sistema a los no marginados, desde el otro pues ello colaborará a co-construir, a ampliar otras formas de conocer, vivir, ser.

La Dignidad como Epistemología para el Trabajo Social

Hoy, al igual que en el pasado, la historia nuevamente nos enfrenta a inéditas situaciones que afectan a la humanidad, apreciándose importantes cambios que comienzan a ocasionar profundas alteraciones en las estructuras de la sociedad y la vida cotidiana de las personas y sus familias, lo cual ha sido ampliamente documentado y analizado. En esta constante vorágine los antiguos problemas han mutado o se han reinventado, exteriorizándose con nuevas representaciones, la singularidad ha dado paso a la pluralidad y complejidad detectándose situaciones nunca antes vistas, sin embargo la “Dignidad Humana” sigue estando presente e inmanente en las acciones profesionales de los trabajadores sociales.

El modelo neoliberal que no sólo ha determinado reglas de mercado sino que ha establecido un marco ideológico, cultural y de valores, cambiando estrategias públicas y prioridades políticas instalando un nuevo orden administrativo y jurídico para las sociedades. En este proceso global una de las regiones del planeta más afectada ha sido América Latina que durante la década de los 90 mayoritariamente adoptó el modelo neoliberal lo que provocó una reorientación de las políticas sociales y consecuentemente un cambio estratégico en las acciones profesionales de los trabajadores sociales. En la década del 2000 hacia adelante, naciones como Argentina, Brasil, Bolivia, Venezuela, Ecuador, realizaron un giro de sus economías, mientras que Chile, Colombia, México profundizaron el modelo provocando una brecha integral y significativa entre “ricos y pobres” generándose reacciones de los movimientos sociales y de sus ciudadanos en la defensa de sus derechos sociales y su “Dignidad Humana” hasta la fecha.

El giro hacia un Estado Social de ciertas economías latinoamericanas, significó ralentizar procesos neoliberales e iniciar la recuperación de recursos públicos, mientras que en políticas públicas se consolidaron derechos sociales y estrategias por la “vida buena” que requieren metodologías participativas que buscan construir y resguardar a las personas y comunidades.

Estas políticas de protección social de corte neoliberal se encontraban pensadas en un sistema institucional y político clientelar y estaban enfocadas a mejorar la efectividad así como la cobertura de los programas públicos, sin embargo las “soluciones” que otorgaron y otorgan se encuentran técnicamente condicionados al desarrollo de una serie de actividades pre-establecidas para la implementación de los mismos lo que va determinando tareas e indicadores específicos de logro dentro del propio modelo que privilegia la focalización, eficiencia y eficacia económica de los recursos.

En el caso chileno observamos que los diversos préstamos del Banco Mundial destinados a mitigar los efectos de la desigualdad han determinado un tipo particular de Programas Sociales que requieren y demandan un tipo específico de acción técnico-instrumental a los profesionales del

Trabajo Social. Estas acciones operan sobre evidencias empíricamente contrastables y sus indicadores de logros son objetivos, medibles y verificables estadísticamente, así priman indicadores como ingresos, atención por profesionales, elaboración de diagnósticos y de planes de tratamiento, egresos etc. Es decir indicadores carentes de todo tipo de medición que se aproxime a la calidad de la atención recibida. En esta estructura de indicadores de logro los trabajadores sociales tienden a “cosificar” e “instrumentalizar” la colaboración a los usuarios de los programas, primando el producto objetivo a lograr por sobre la atención en calidad.

Estos programas sociales centran su “leitmotiv” en el “capital” o los “bienes y servicios”, es así que a la persona, a través de estas iniciativas, se la intenta proveer o dotar de un “capital humano” o de proveerla de “bienes” o servicios, lo que constituye el centro neurálgico de las políticas sociales neoliberales que hoy gira hacia la “innovación” y hacer de las personas “microempresarios” o “emprendedores” donde la capacitación y educación social se centra en estrategias para la captura de la “oferta y la demanda” para el consumo.

En este escenario, la lógica empírico - analítica prima por sobre cualquier otro enfoque, reduciendo la acción social profesional a la relación “interventores” que deben alcanzar la metas, por sobre los “intervenidos” que se acogen a lo que exclusivamente ofrece el Programa, sin embargo, todas estas acciones tienen como trasfondo y sustento doctrinario y conceptual a las lesiones, degradaciones y vulneraciones a la “Dignidad Humana” que no se visibiliza como manifestación empírica de los indicadores de logro pero que subyace a la fractura de inequidad, exclusión y desigualdad que origina el sistema y que requiere un trabajo praxiológico sofisticado y en profundidad para superar la asimetría que rodea a los usuarios de las acciones.

La instrumentalidad clientalista no implica, en definitiva, centrarse en las personas ni mucho menos en la importancia de reconocer en el otro a una persona que vive y siente, que conoce y construye. Por eso, cuando traspasamos esa barrera colonial y miramos al otro, es cuando recuperamos nuestra libertad y co-construimos nuevas libertades en un espacio de dignificación de ambos. Entonces, la “Dignidad Humana” ayuda a privilegiar la recuperación del sentido sobre sí mismo y sus derechos sociales, políticos, culturales, corporales, ofreciéndole instancias de reflexión que permitan el desarrollo de unas “inteligencias dignificadoras”.

Centrar las acciones profesionales en esta condición, siendo una posibilidad entre muchas, ofrecería unas nuevas formas de mirar a las personas, la profesión y, quizás, las políticas sociales, lo cual desde el actual modelo es inviable. Lo que sí es claro que con ello se tendería a superar la individualidad, instrumentalidad eurocentrada y “cosificación” de las personas y aquella lógica que restringe al ser humano a intereses aislados y privados en el marco del orden económico vigente. Como sostiene Engel en el prólogo del “Anti-Dühring”: “El pensamiento teórico de toda época, incluyendo, por tanto la nuestra, es un producto histórico que en periodos distintos reviste formas distintas y asume por lo tanto, contenido muy distinto” [22].

La “Dignidad Humana” se puede constituir como uno de los ejes centrales y “thelos” profesional, como un factor protector ante la relativización del “ser” de las personas, es decir, de esta manera este factor opera en defensa de todo tipo de vulneración y/o arbitrariedades que afecten la condición humana. Con ello no establecemos que sea “la opción epistemológica” sino una entre muchas pues dependerá del lugar geográfico, de las condiciones materiales, de la cultura y saberes, entre otras, para establecer el objeto epistemológico y sus diversas praxis.

Si se reconoce que toda persona es digna per se, de ahí se desprende que la comunidad, las instituciones y el Estado deben velar por su protección y por su promoción. Al reconocimiento de los derechos ha de seguirle, por lo tanto, un compromiso sincero por parte de todos con vistas a crear condiciones concretas de vida, estructuras de apoyo, mecanismos de tutela jurídica capaces de responder a las necesidades y a las dinámicas de las personas que sufren una grave vulnerabilidad [23].

Considerar la Dignidad como epistemología y praxis tensiona y genera el enfrentamiento del Trabajo Social con la base doctrinaria e instrumental del modelo que asigna tareas y funciones cuestionables a sus profesionales y que, desde otra perspectiva, en muchos casos, han dejado de buscar la transformación en materia de justicia social y derechos humanos, como sostiene Marcuse, debemos rechazar por insuficientes e inaceptables aquellos tipos de ideologías que atentan contra cualquier forma de comprender la dignidad humana, por muy débil que ésta sea [24].

La dignidad humana –afirma Jürgen Moltmann– no es posible sin la liberación económica, como tampoco ésta lo es sin la realidad de los derechos humanos. Ambos factores se sitúan en correlación mutua: paralelo a la prioridad de lo económico está el primado del humanismo. No existe dignidad humana sin una superación de la indigencia, como tampoco existe una felicidad adecuada al hombre sin los derechos de libertad propios de un ser de marcha erguida y de cabeza alzada. Por ello, el futuro del hombre libre de sus alienaciones deberá venir, en el plano histórico, a través de la superación de la pobreza económica y política [25].

Es pertinente explorar en otras formas epistémicas que cuestionen la hegemonía del poder y del saber fundadas con la modernidad y la colonización que desgarran la dignidad. Una revisión crítica sobre la historia de la producción científica nos permite determinar que a lo largo de los años se ha construido un imaginario sobre las ciencias que las jerarquiza de acuerdo a criterios occidentales e ilustrados. Este imaginario deja en evidencia las relaciones de poder que también están presentes en la producción del conocimiento y del pensamiento, como otra forma de control que se funda con el proyecto de la modernidad ilustrada y que es imprescindible oponerle unas otras epistemologías cuyo centro es la validación del otro en su dignidad.

A Modo de Conclusión

Como advierte De Sousa Santos [26] en el proceso de descolonización del saber, “la preferencia debe ser dada a la forma de conocimiento que garantice el mayor nivel de participación a los grupos sociales involucrados en su diseño, ejecución y control, y en los beneficios de la intervención”.

De ahí que las propuestas contemporáneas en trabajo social partan desde un umbral mínimo como condición de posibilidad: develar las perspectivas que fundan el trabajo social, entendiéndolo como un movimiento dialéctico en el que teoría y práctica, hacer y conocer, investigar y actuar son momentos contradictoriamente fructíferos [27]. Las otras epistemologías ofrecen a los /las trabajadores/trabajadoras sociales, otra opción para abordar y/o teorizar sobre la producción del conocimiento y del pensamiento, desde una perspectiva contestataria que no esté mediatizada por los ideales contruidos a partir del modelo civilizador de la modernidad y de su racionalidad construida desde Occidente, que soslaya ciertos temas determinantes en la construcción del conocimiento; por ejemplo, las relaciones poder.

Esto no implica desechar radicalmente todo lo que ha producido Occidente o Europa, se trata de hacer una lectura crítica de la forma cómo ha sido construida la teoría del conocimiento, la concepción de persona, de dignidad para explorar sobre otras formas del ser, del pensar, saber y actuar. La búsqueda de nuevas formas de producir conocimiento y pensamiento es aquel terreno común donde transita la filosofía del mundo de la vida, el Trabajo Social latinoamericano y otras ciencias que buscan construir propuestas alternativas y/o propuestas “políticas y epistémicas insurgentes” que colaboren en configurar nuevos mundos pluriversales, [28]

Lo que se quiere proponer en estas nuevas epistemologías del Trabajo Social es rechazar toda pretensión de universalidad unilateral, venga de donde venga [29]. Esto implica necesariamente desarrollar procesos de auto-reconocimiento y de hétero-reconocimiento que sólo son posibles en el marco de una comprensión no-esencialista, que no alienta contextualismos ni releva lo universal. Los procesos de auto-reconocimiento pasan necesariamente por la pregunta por la propia historia y la identidad, por el conocimiento particular que desde este lugar también particular puede ser generado por el trabajo social, y por la observación del carácter incompleto de dicho conocimiento. Y el hétero-reconocimiento no es más que la distinción “de los otros” que existen y producen, desde su propia historia e identidad, un conocimiento que puede también aportar al desarrollo de la profesión. En este sentido, las propuestas conceptuales de esos “otros” (también particulares), no pueden ser ni asumidos acríticamente como verdades universales, ni rechazados de plano en tanto influencias externas contaminantes. Se requiere, entonces, como plantea Barkin [30], la apertura a la diversidad cultural que rompa con la hegemonía de una lógica unitaria que define nuestras instituciones, en la búsqueda de construir nuevos paradigmas que incluyan racionalidades diversas.

Un ejemplo que ilustra lo anterior es el monopolio de los programas gubernamentales para la superación de la pobreza en América Latina los cuales son, casi en su totalidad, financiados por el Banco Mundial. Esto implica que las perspectivas y la imposición de modelos de intervención a

utilizar, en este caso para el abordaje de la pobreza, sean diseñadas en los niveles centrales de estos organismos supra-nacionales, los cuales reproducen sus propias lógicas coloniales en los distintos territorios en que instalan sus programas [31].

Estas condiciones hacen que sea necesario no solo examinar críticamente el supuesto carácter universal (o particular) del trabajo social si no también desafiar las transferencias de conocimiento unilaterales. Para ello, necesitamos hacer más visible a nuestro trabajo social en los escenarios globales, para que su aporte pueda ser reconocido por otros. Sólo así podremos propiciar intercambios recíprocos en la búsqueda de la “multiversidad” que se plantea desde las teorías postcoloniales y la filosofía intercultural [32]. Es decir, la creencia en que la universalidad está, paradójicamente, en el diálogo entre las partes y sus diferencias y donde la Dignidad, por lo menos para algunos territorios, debiese ser uno de los centros de la construcción de unas otras epistemologías, de unas otras praxis.

Referencias

- [1] Grosfoguel, Ramón (2006) La Descolonización de la Economía Política y de los Estudios Post-coloniales. Transmodernidad, Pensamiento Fronterizo y Colonialidad Global. En Revista Tábula Rasa N° 4, Bogotá-Colombia, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. En: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n4/n4a02.pdf>
- [2] Quijano, Aníbal (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón (eds.). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- [3] Mignolo, Walter (2007) La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa.
- [4] Dussel, Enrique (2006). 20 proposiciones de política de liberación. La Paz: Tercera Piel/Pastoral Universitaria Arquidiocesana (PUNA).
- [5] Quijano, Aníbal (1991) Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina. En Lander Edgardo (comp.) Modernidad y Universalismo. Venezuela: UNESCO.
- [6] Quijano, Aníbal (1991) Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina. En Lander Edgardo (comp.) Modernidad y Universalismo. Venezuela: UNESCO
- [7] Quijano, Aníbal (1991) Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina. En Lander Edgardo (comp.) Modernidad y Universalismo. Venezuela: UNESCO
- [8] Quijano, Aníbal (2007) “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón (eds.). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.

- [9] Walsh, Catherine. (2006). “De-colonialidad e interculturalidad: Reflexiones (des)de proyectos político-epistémicos”. En: Yapu, M. (comp.). Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria Seminario Internacional. La Paz: Fundación PIEB/Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- [10] Ticona, Esteban (2006). “El colonialismo intelectual europeo, sus orígenes y consecuencias. Posibilidades de descolonización en Bolivia”. En: Yapu, M. (comp.). Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria Seminario Internacional. La Paz: Fundación PIEB/Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA.).
- [11] Ticona, Esteban (2006). “El colonialismo intelectual europeo, sus orígenes y consecuencias. Posibilidades de descolonización en Bolivia”. En: Yapu, M. (comp.). Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria Seminario Internacional. La Paz: Fundación PIEB/Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA.).
- [12] Tenti Fanfani, Emilio (2000) Los Orígenes del Trabajo Social. Buenos Aires, Losada.
- [13] Fanon, Frank. (1963) Los Condenados de la Tierra. México, Fondo de Cultura Económica
- [14] Césaire, Aime. (2006) Discurso sobre el Colonialismo. Madrid, Akal.
- [15] Mejías, Carlos; Suárez, Pablo. (2014) Hacia la Construcción de una Acción Profesional como Praxis para el Trabajo Social. En revista Interacción y Perspectiva, Vol. 4 No. 2 pp. 114-135, Venezuela, Universidad del Zulia. En file:///C:/Users/cmejias/Downloads/Dialnet-HaciaLaConstruccionDeUnaAccionProfesionalComoPraxi-5154907%20(1).pdf
- [16] Quijano, Aníbal: “Modernidad y democracia: intereses y conflictos”, Anuario Mariateguiano, vol. XII, no. 12, Lima, 2000.
- [17] Rivera, Silvia. (2006). “Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”. En: Yapu, Mario (comp.). Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria Seminario Internacional. La Paz: Fundación PIEB/Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA.
- [18] Lajo, Javier (2012) Illanar: Facultad Andina que supera el “Razonar”. Este artículo es un adelanto, extractado del libro de Javier Lajo: “Sumaq Kawsay, la vida plena o el equilibrio del mundo”. http://alainet.org/images/ILLANAR_SUPERIOR%20AL%20RAZONAR.pdf
- [19] Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010) La Inflexión Decolonial: Fuentes, Conceptos y Cuestionamientos. Colombia, Editorial Universidad de Cuenca.
- [20] (1993) Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures). boundary2, 20:3, p. 65-76, autumn <http://www.jstor.org/stable/303341>
- [21] (1993) Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures). boundary2, 20:3, p. 65-76, autumn <http://www.jstor.org/stable/303341>
- [22] Engel. Federico (1959) Sobre el Capital de Marx. Moscú, Editorial Progreso.
- [23] Torralba, Francesc (2005) ¿Qué es la Dignidad Humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris. España, HERDER.

- [24] Marcuse, Herbert (1993) *El Hombre Unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Buenos Aires, Planeta.
- [25] Moltmann, Jürgen. (1966) ¿Esperanza sin fe? En *Concilium, Revista Internacional de Teología*, Años I-VIII, Números 1 - 80. Madrid, Ediciones Cristiandad.
- [26] De Sousa Santos, Boaventura (2010) *Para Descolonizar Occidente. Más Allá del Pensamiento Abismal*. Argentina, CLACSO.
- [27] Garret, P. (2013) *Social Work and Social Theory: Making Connections*, Bristol, The Policy Press.
- [28] Lao-Montes, Agustín (2006) *Las Insurgencias Políticas-Epistémicas en las Américas: Giros a la Izquierda, Giros Anti imperiales, Giros De-coloniales*". En: *La Descolonización y el Giro Descolonial*, Quito: Comentario internacional, Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales, No. 7, primer semestre. En <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/1916/1/CI-07-TC-Lao.pdf>
- [29] Porto-Gonçalves, Carlos. (2009) *De Saberes y de Territorios - Diversidad y Emancipación a partir de la Experiencia Latinoamericana*. En *Polis N. 22*, p. 1-21, Polis Revista Latinoamericana, Santiago. En <http://www.scielo.cl/pdf/polis/v8n22/art08.pdf>
- [30] Barkin, David (2012) *Hacia un Nuevo Paradigma Social*. En *Revista Polis N. 33*, Polis Revista Latinoamericana, Santiago. En: <http://www.scielo.cl/pdf/polis/v11n33/art03.pdf>
- [31] Puyana, Alicia (2011), *Strategies Against Poverty: Designs from the North and Alternatives from the South*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- [32] Maldonado, Luis (2014) *El Sumak Kawsay/Buen Vivir/Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador*. En: Hidalgo et al. (Eds.) *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, Universidad de Huelva - Universidad de Cuenca, Quito. En <http://hdl.handle.net/10644/1982>