Experiencias con diversidades sociales

Desde Trabajo Social Intercultural y Decolonial

www.ts.ucr.ac.cr

EXPERIENCIAS CON DIVERSIDADES SOCIALES

Desde Trabajo Social Intercultural y Decolonial

AUTORÍA

Esperanza Gómez Hernández, María Nubia Aristizábal Salazar, Arlex Castaño Galeano, María Edith Morales Mosquera, Nora Eugenia Muñoz Franco, Erika Uribe Cardona, Andrés Felipe Mazo Osorio, Deyanira Valdés, Vladimir Betancur Arias, Mariana Soto López, Luis Alfonso Ramírez Vidal, Catalina Ortiz Castrillón, Ana María Gil Ríos, Manuel Fernando Castañeda Ríos, María Fernanda Giraldo, Cristian Alberto Rojas Granada, Jhon Sebastián Aguirre Cano, Monika Pfaller Rott, Gerhard Rott, Leonardo González Galindo, Tatiana Rodríguez Vergara, Yuleidi Moreno Machado, Yurani Cifuentes Guisao, Magnolia Rivera Cumbe, Cindy Mariana Ariza Rodríguez, Paola Andrea Valencia Ocampo, Gloria Elena Correa Castañeda, Lina Marcela Restrepo Ossa, Jhony Arce Palacio, Yomara Andrea Rúa Arango, Mónica Berrío Vélez, Biviana Girlet Giraldo Aristizábal, Mariana Moncada López, Jairo Enrique Martínez Pérez, Melanie Zwettler, Natalia Rúa Gallo, Edwin Ferney Correa Álvarez, María Olaya Grau Rengifo, Daisy Margarita Segura, Betzabeth Marín Nanco, Pedro Pablo Torres Palacio, Herminia González Torralbo.

Universidad de Antioquia

Departamento de Trabajo Social

Grupo de Investigación Estudios Interculturales y Decoloniales

Comité científico

Mg. Paola Andrea Posada

Dra. Marisol Patiño Sánchez

Revisión de textos:

Luis Alfonso Ramírez Vidal

Con apoyo de:

Vicerrectoría de investigaciones

2018

Pulso & Letra
Editores

Medellín, 2018

Experiencias con diversidades sociales : desde Trabajo Social
intercultural y Decolonial / Esperanza Gómez Hernández
y otros. -- Medellín : Pulso & Letra Editores, 2018.
418 páginas : fotos ; 16 x 23 cm.
1. Interculturalidad 2. Decolonialidad 3. Trabajo Social 4. Diversidad social I. Gómez Hernández, Esperanza, autora.
305.8 cd 21 ed.
A1596338

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

ISBN: 78-958-09-0014-6

© Universidad de Antioquia
© Pulso & Letra Editores
Director editorial: Carlos León Gaviria Ríos
Editores: Carlos León Gaviria Ríos
Mariela Orozco Suárez

Ilustraciónes carátula: http://www.pixabay.com
Diseño y diagramación: Zulima Sierra Orozco

Primera edición: Pulso & Letra Editores, junio de 2018
Distribución y ventas: Pulso & Letra Editores
Cra. 46 No. 80-39
Tels: 6025511 - 3147027121 - 3113967181
Medellín, Colombia
pulsoyletraeditores@gmail.com

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

Contenido

Introducción
Voces de las diversidades, vividas desde el Trabajo Social 9
Esperanza Gómez Hernández

I Formación para el Trabajo Social Intercultural y Decolonial

Asemillar. Reflexiones pedagógicas para la formación desde la perspectiva crítica del Trabajo Social Intercultural y Decolonial 17
María Nubia Aristizábal Salazar y Arlex Antonio Castaño Galeano

Desafíos para la formación desde el Trabajo Social en contextos diversos 35
María Edith Morales Mosquera y Nora Eugenia Muñoz Franco

Colectivo Interferencias: transformando-nos y tejiendo-nos 46
Ana María Gil Ríos, Manuel Fernando Castañeda Ríos y María Fernanda Giraldo

La experiencia de trabajo del colectivo re-existencias: la memoria y la indignación como apuesta de construcción de utopías 61
Cristian Alberto Rojas Granada

Aportes de la educación intercultural a la formación profesional en la Universidad de Caldas 72
Jhon Sebastián Aguirre Cano

Trabajo Social Decolonial 92
Esperanza Gómez Hernández

II Experiencias profesionales con diversidades

Urabá, un territorio con diversidad de rostros.
Somos un pueblo, somos diversos, somos personas 135
Leonardo González Galindo y Tatiana Rodríguez Vergara

Recuperando memorias y saberes ancestrales.
Indígenas y afrodesdientes en Urabá 145
Yuleidi Moreno Machado y Yurani Cifuentes Guisao

Las mujeres Cantaoras de Alabaos y su relación
con la construcción de ciudadanía en Medellín 155
Deyanira Valdés

El mundo está lleno de buenas ideas. ¡Déjalas crecer!
Retos y perspectivas para la administración
del Trabajo Social a nivel internacional 162
Gerhard Rott

Diálogos intergeneracionales: una apuesta para la
conservación de las prácticas socioculturales y
ambientales del campesinado en colombia 175
Magnolia Rivera Cumbe y Cindy Mariana Ariza Rodríguez

Conflictos socio-ambientales en el municipio de San Luis,
relacionados con el uso y apropiación del agua.
Acciones de movilización de vigías del río Dormilón 187
Paola Andrea Valencia Ocampo

Corporación de Mujeres en Acción por Andes (CORMAPA):
Una historia de lucha para visibilizar y desnaturalizar la violencia
contra la mujer en el municipio de Andes, Antioquia 199
Gloria Elena Correa Castañeda y Lina Marcela Restrepo Ossa

URABAIBE. Urabá resistencia cultural, espacio y tiempo 214
Jhony Arce Palacio y Yomara Andrea Rúa Arango

AMUCAJAR, aprendiendo el idioma mujer en el Suroeste antioqueño 221
Mónica Berrío Vélez, Biviana Girlet Giraldo Aristizábal y Mariana Moncada López

Incidencias de la globalización en la trasformación sociocultural de los jóvenes en vereda El Tigre I y II del municipio de Caucasia, Antioquia 228
Jairo Enrique Martínez Pérez

III Hacia la interculturalidad y la decolonialidad

Interculturalidad y decolonialidad en el movimiento de disidencias sociales sexuales y de género: ejemplos tangibles de Re-existencias en Medellín 249
Andrés Felipe Mazo Osorio

Trabajo Social con menores refugiados no acompañados en Alemania. Investigación participativa en el área de gestión de recursos humanos 265
Monika Pfaller Rott y Melanie Zwettler

Contribuciones del Trabajo Social para el análisis de los procesos sociales de El Carmen de Viboral desde una perspectiva Decolonial e Intercultural 292
Natalia Rúa Gallo y Edwin Ferney Correa Álvarez

El comercio migrante como espacio de diálogo de saberes en Santiago de Chile: reflexiones desde el trabajo social decolonial e intercultural 301
María Olaya Grau Rengifo, Daisy Margarita Segura y Betzabeth Marín Nanco

Configuraciones subjetivas de las mujeres en la Planeación Local y Presupuesto Participativo de Medellín. Una mirada desde el feminismo decolonial 318
Catalina Ortiz Castrillón

Lo político de lo espiritual y lo espiritual de lo político en el resguardo Misak-Guambiano La María, Piendamó, Cauca, Colombia 336
Vladimir Betancur Arias

Estrategias organizativas de los pueblos indígenas en la ciudad de medellín: una mirada desde el Trabajo Social Intercultural y Decolonial 360
Erika Paulina Uribe Cardona

Comunidades rurales y ribereñas de afrodescendientes frente a mega-proyectos de desarrollo y contextos de violencia en Colombia 379
Pedro Pablo Torres Palacio

Lucha y resistencia de las mujeres indígenas en Ecuador durante el levantamiento y paro nacional de 2015. Experiencia desde el trabajo social decolonial 395
Mariana Soto López

Aportes desde la investigación feminista sobre mujeres que envejecen a la disciplina del Trabajo Social 404
Herminia González Torralbo

Debate para una decolonialidad del gusto. Cómo pensar la culinaria desde lo propio. Breve tratado de etnología culinaria: Una propuesta 419
Luis Ramírez Vidal

Introducción

Voces de las diversidades, vividas desde el Trabajo Social

Esperanza Gómez Hernández[1]

Este libro tiene la intencionalidad de aportar en la construcción de diálogos de saberes en perspectiva Intercultural y Decolonial. Para tal fin, se destaca la experiencia reflexionada como fuente de conocimiento social, profesional y disciplinar del Trabajo Social, camino ampliamente recorrido con la sistematización de experiencias, promovida desde la educación popular. Se propone construir un nicho común, en el que estudiantes, profesionales y académic@s debatan su propia acción social, política y educativa, como forma de quebrar con la asimetría y el privilegio otorgado, única y exclusivamente a la academia en la producción del conocimiento.

En este texto común, se enuncian lenguajes situados en experiencias de variada índole, que también intentan redimensionar la apropiación social del conocimiento, quizá no tanto como el que se genera con la investigación convencional y luego es socializada a l@s participantes, sino más bien, como el resultado de exponerse sin reparos a compartir, lo que viviendo y conociendo, ha conllevado a un cierto saber que decimos tener. Ahora bien, si el conocer nos permite llegar a saber, entonces ya podremos ir pasando la página del dualismo antagónico saber vs. conocimiento y más bien,

1 Trabajadora Social, profesora de la Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Departamento de Trabajo Social. Grupo de investigación en Estudios Interculturales y Decoloniales.

como lo menciona Raúl Fornet-Betancourt (2009)[2] abrirnos a la pluralidad epistemológica de la humanidad y al desafío de proteger y fomentar la diversidad cognitiva, que está totalmente controlada por centros élites de conocimiento y verdad. Ubicarnos en un diálogo intercultural de saberes, a los cuales hemos dedicado, por muchos caminos, buena parte de nuestras vidas, precisa comprometerse éticamente con la premisa de que los saberes carecen de dueños y más bien, pertenecen a la comunidad, a la sociedad, a la humanidad y a quien lo necesite para su buen vivir.

Al interior de este libro, se podrá apreciar una gama muy amplia de territorios, que van a permitir hacer lecturas contextualizadas de los mismos, para abrirnos hacia la interculturalidad como proceso de relacionamiento inevitable, justamente porque estamos en un mundo interconectado que motiva y obliga a la coexistencia en los mismos espacios sociales, en los cuales se reproducen las estructuras sociales con sus desigualdades, negaciones y exclusiones. La interculturalidad, por lo tanto, sobrepasa el simple relacionamiento diferencial y nos insta a asumir posturas críticas con nuestras propias construcciones de lo diverso y con la forma de asumir la lucha social desde la diversidad, interpelando las herencias coloniales que permean, incluso, la propia reivindicación social.

Con los relatos de colegas procedentes de muchas latitudes, se abre la puerta a esos pensamientos otros que, como lo menciona Gerardo Vásquez Arenas (2016)[3] posibilita la entrada de otras racionalidades en diálogo, otras subjetividades que se expresan, en cuentos, poesías, oraciones, alabaos, leyendas e historias de vida, con esa lógica bilingüe que alberga quien lo enuncia. Acorde a lo anterior, se podrá comprender un poco más, cuáles son y cómo se expresan esas luchas sociales de los grupos, pueblos y comunidades

2 Fornet-Betancourt, Raúl. (2009). Tareas y propuestas de la filosofía intercultural. Revista Concordia, serie monografías, No. 49, Aachen, Alemania: Verlag-Mainz.

3 Vásquez Arenas, Gerardo. (2016). Pensamientos "otros" para (re)pensar(nos) Intercultural y Decolonialmente. Revista de Estudios Críticos *Otros Logos*. Universidad Nacional del Comahue, Argentina ISSN 1853-4457 pp. 116-128.

diversas, en donde Trabajo Social ha estado vinculado de una u otra forma.

Igualmente, se encuentran diferentes tipos de relacionamiento con las teorías de la diversidad, lo intercultural y la opción decolonial. Precisamente, porque en esta intencionalidad de superar una sola lectura de la realidad social desde la tradición eurocéntrica y norteamericana, se hace necesario identificar esas otras fuentes y relatos que al parecer, para quienes viven la experiencia de la lucha social por y desde la diversidad, van teniendo más cercanía para entablar diálogos interculturales.

Es pertinente decir que un libro como éste, aporta también a las Ciencias Sociales. Particularmente, queremos enfatizar en Trabajo Social porque las diversidades humanas y sociales han estado presentes desde siempre en el ejercicio profesional y en la militancia de much@s colegas. Esto ha dado lugar a la movilización social y al desarrollo de programas con migración, juventud, mujeres, niñez, ancianidad, indígenas, afrodescendientes, campesinado, gitan@s, personas con capacidades especiales, diferencias de género y sexualidad, entre otras, encaminados a mejorar su bienestar y aumentar las oportunidades para su participación en la vida social, política y cultural de la comunidad, en igualdad de condiciones.

Por esta vía, desde una perspectiva liberal, diferencial y afirmativa, Trabajo Social ha ido entrando en debates y reflexiones acerca de las implicaciones que las diversidades tienen en la profesión y en su construcción disciplinar. Por eso, plantearse una perspectiva crítica de la diversidad, requiere indagar por sus reivindicaciones, sus luchas y los obstáculos que se presentan en sociedades multiculturales, como también preguntarse por los ámbitos comunes, en los que las luchas sociales diversas, puedan emprender diálogos interculturales, para constituir solidaridades y rupturas epistémicas, políticas, éticas, humanistas y culturales frente al capitalismo cognitivo, a la investigación extractivista y a la modernidad que sigue vigente e incólume en el marco de la globalización mundial.

Por lo anterior, el establecimiento de lazos interculturales conlleva a la necesidad de asumir una postura crítica que interrogue también el Trabajo Social, su configuración profesional y disciplinar desde marcos hegemónicos modernos y coloniales, que, todavía, invisibilizan e impiden la consolidación de proyectos sociales enraizados en las luchas sostenidas por seres humanos, colectivos, pueblos y comunidades para su descolonización. Acorde a lo anterior, tenemos la inmensa tarea de resquebrajar los relatos absolutistas y unidimensionales que han sido propios del conocimiento colonial cientificista, tanto como del positivismo experiencial, con lo cual nos acercaremos más a la identificación de esos horizontes interculturales y decoloniales que transitan en América Latina y en los pueblos invadidos por la colonización.

Experiencias con diversidades sociales está estructurado mediante una ruta de relatos y reflexiones que emergen de experiencias con temporalidades distintas, podría decirse actuales, anteriores y de vida. También, surgen de espacios cercanos, medios y lejanos. Se entremezclan las voces de profesionales, estudiantes, docentes de Trabajo Social y otras disciplinas, quienes desde su propia diversidad, con estilos variados, se atreven a reflexionar en perspectiva crítica Intercultural y Decolonial.

Precisamente, la importancia que en esta publicación se otorga al ejercicio profesional de Trabajo Social, como aporte de conocimiento y al desarrollo disciplinar, no siempre visible, permite avizorar en las reflexiones que se presentan, bases disciplinares con las cuales se aborda el Trabajo Social con diversidades, las cuales venimos afianzando en su comprensión con la investigación justamente con colegas de Antioquia, Colombia y otros países. A este compromiso de quienes en forma voluntaria aportaron sus saberes, se une el esfuerzo del colectivo de docentes, estudiantes, egresad@s y profesionales de Trabajo Social de la Universidad de Antioquia, quienes venimos adelantando en varias de las subregiones de Antioquia, con el apoyo decidido del grupo de investigación en Estudios Interculturales y Decoloniales y la oficina central de regionalización. Esfuerzo que se complementa con

la vicerrectoría de investigaciones, quien aporta para que esta publicación sea posible, la decanatura de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas y la jefatura del departamento de Trabajo Social a quienes agradecemos por atender, en su momento, la solicitud de apoyarnos en este propósito, que no es más que el de enriquecer y resignificar la formación de profesionales en Trabajo Social de la Universidad de Antioquia, de América Latina y de quienes en el mundo contemporáneo puedan nutrirse con estos aprendizajes para sus propios caminos de transformación y liberación social.

Para terminar esta presentación, parafraseando a Fernando Garcés (2005)[4] cuando escribió el texto sobre las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistemológica, destaco que lo escrito en este libro, ha sido el esfuerzo e intento por usar la palabra y el propio saber para decir y pensar, con la ayuda de los otros pero desde el propio lugar. Un lugar, desde el que todavía no logramos romper con lo que él denomina la diferenciación colonial escrituraria, justamente, porque todavía estamos en pos de ampliar nuestros aprendizajes con las diversidades lingüísticas y las grafías que les caracterizan, aún difíciles para el diálogo intercultural decolonizado.

4 Garcés V., Fernando. (2005). Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. En: Catherine Walsh (editora). Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas. Quito, Ecuador: Abya Yala y Universidad Simón Bolívar, pp. 137-169.

I

Formación para el Trabajo Social Intercultural y Decolonial

Asemillar[1]. Reflexiones pedagógicas para la formación desde la perspectiva crítica del Trabajo Social Intercultural y Decolonial

María Nubia Aristizábal Salazar
Arlex Antonio Castaño Galeano

Resumen

El cuestionamiento por un modelo educativo que desnaturaliza la condición humana y se aboca al servicio del modelo hegemónico imperante, lleva a pensar en opciones pedagógicas otras que retomen saberes y conocimientos situados, pedagogías que, según Walsh, incitan posibilidades de estar, ser, sentir, existir, hacer, pensar, mirar, escuchar, saber y vivir de otro modo (Walsh C., Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, re-existir y re-vivir, 2013, p. 28).

Asemillar narra la experiencia del "Colectivo Tejiendo Vida" de la Universidad de Antioquia, presentando las reflexiones surgidas en torno a la pregunta ¿cómo humanizar[2] la formación del Trabajo Social? Una experiencia que gira en torno a cómo desde la reflexión

1 *Asemillar* se refiere a despertar nuestra magia interna, volver al interior, a lo humano, conectar con nuestro corazón, nuestros sentimientos y emociones reconociéndonos como semillas que tejemos y cuidamos la vida, es un término empleado por las comunidades ancestrales. Cosmovisión Maya, Plenitud de la Vida. 2006

2 Es un llamado a insurgir los contenidos científicos universalistas que priorizan la razón en la universidad moderna, es una invitación a reconocer la importancia de la subjetividad, de los sentimientos y de la espiritualidad en la formación académica del Trabajo Social.

de lo pedagógico[3]emergen estrategias, prácticas y dispositivos metodológicos que posibilitan entretejer caminos para pensar y vivir la formación en Trabajo Social desde un horizonte de sentido Intercultural y Decolonial.

Palabras claves: asemillar, humanizar, Trabajo Social Intercultural y Decolonial, pedagogías decoloniales.

Asemillar

Asemillar propuesta ética y política insurgente, para recuperar desde la afectividad y la sabiduría del corazón, la plenitud de la humanidad negada, reconociéndonos como semillas, como seres diversos, sentipensantes e intersubjetivos.

Tejiendo Vida[4] es un colectivo del programa de Trabajo Social de la Universidad de Antioquia, que surge en 2011. Conformado en su momento por estudiantes y docentes que tenían el propósito de compartir saberes, emociones, sentimientos, pensamientos y reflexiones frente a la vida y la formación. Fueron las percepciones y sentires en torno a lo que se vive en las aulas, las que llevaron a sus integrantes a manifestar inconformidad e indignación por la manera poco humana en la que se da el proceso formativo. De ahí,

3 Partiendo de la premisa que Educar es sacar lo que está dentro hacia fuera, entendemos lo pedagógico como la reflexión sobre el acto educativo en la búsqueda de la liberación del potencial creativo de los educandos.

4 Tejiendo Vida conformado por: Jonathan Hernández, Camilo Henao, Arlex Castaño, Fernando Puerta, María Lisa Builes, Laura Hernández, Mónica Tabares, Alexandra Casas, María Nubia Aristizábal, Elizabeth Preciado, Juliana Restrepo, Ana María Urrea, Isabel Cristina Medina, Luisa Chaparro; además de otrxs estudiantes de Trabajo Social que transitoriamente han acompañado el trasegar del Colectivo, dejando su huella y nutriendo la semilla.

surge la pregunta inicial del Colectivo en torno a ¿cómo humanizar la academia?

Conscientes de que la educación que se recibe no es la que se sueña, los integrantes del colectivo inician un trabajo de reflexión y de autoformación permanente y vivencial, en aras a proyectar sueños posibles que les permitiera generar maneras otras de vivir el proceso formativo[5]. Fue así que el horizonte de sentido del colectivo estuvo guiado por los cuestionamientos en torno a cómo construir desde lo singular y lo comunitario una formación multidimensional, cósmica y relacional, cómo integrar lo ético, lo político, lo afectivo y lo espiritual en la formación y la acción, cómo generar espacios alternativos de formación que fortalezcan vínculos de solidaridad y permitan la construcción colectiva de conocimientos situados.

Así germina el colectivo, a partir del compartir de la palabra (en Bantú[6]) y de los alimentos (la coca[7]) sentados en las zonas verdes debajo de un árbol escuchando el trino de los pájaros que amenizaban el almuerzo, el disfrutar juntos un tinto o un jugo sentados en las jardineras de la universidad. Este fue el grano de maíz, la semilla que germinó por fuera de las aulas *Tejiendo Vida* en la cotidianidad del espacio universitario, más allá de las afugias academicistas que desnaturalizan la condición humana.

Este compartir inicial, se convirtió en el lugar donde cada uno de los integrantes relataba sus sueños, sus búsquedas y su lugar de enunciación desde cosmogonías otras. La cosmovisión andina de los pueblos milenarios indígenas, la filosofía oriental, la educación popular de Paulo Freire y el arte, entre otras, sustentó el accionar

5 La mayoría de los Integrantes de Tejiendo Vida pertenecían a otros Colectivos de la ciudad que desde diferentes espacios tenían apuestas alternativas al modelo hegemónico: Comunidad Carare, Colectivo aprendiendo con Freire, Circulo de Mujeres Vi-danza, Colectivo Ecológico.

6 Bantú es un sector ubicado al frente de la U. de A. para departir, es un punto de encuentro para el goce, la diversión, el disfrute donde circula la palabra alrededor de un vino, una cerveza o un refresco.

7 "La coca" se le llama al fiambre o almuerzo que se lleva preparado de la casa en una coca o lonchera.

del colectivo en esa etapa del camino. La polifonía multicolor de saberes y prácticas otras, permitieron que Tejiendo Vida cuestionara la mirada antropocéntrica de la universidad moderna y asumiera en sus prácticas los principios biocéntricos y cosmocéntricos[8] transmitidos por las cosmogonías ancestrales para nutrir el caminar en el espacio universitario.

Estas opciones *otras* de vida y de educación que hacen parte constitutiva del sentir de cada uno, se han ido entretejiendo hacia una reflexión ética, política e intencionada que ha permitido asumir desde la praxis del colectivo *la diversidad, la afectividad y la espiritualidad en la academia,* proyectándose desde su accionar hacia el insurgir de la colonialidad del saber y del ser.

En la praxis del Colectivo se establecen los círculos de palabra, los cuales parten de la tradición de algunas comunidades indígenas y permiten una conversación en confianza de unos con otros en torno a un tema que todos vivencian y les interesa. La circularidad posibilita que las personas se reúnan para compartir sus experiencias, pensamientos y sentires frente a un tema determinado, además como espacio para aprender y enseñar.

Los encuentros pedagógicos, como espacios vivenciales y experienciales cargados de humanidad y sensibilidad, donde cada uno comparte su saber, enseñando desde y en la acción, permiten construir confianzas y generar entramados de vínculos de amistad y solidaridad, que aportan a la evolución personal y profesional. Bajo el slogan *Yo soy naturaleza viva* se promueven los encuentros en campo abierto que propician el contacto permanente con la *Pachamama.* Se realizan caminatas a los cerros tutelares, a las montañas, bosques, cascadas y otros lugares sagrados que permiten la afirmación de la unidad entre humanos y naturaleza.

---

8 La concepción biocéntrica plantea como principio la vida de todos los seres, concibe la naturaleza como un sujeto de derechos y no como un objeto que se explota. Desde esta concepción se hace una crítica al antropocentrismo que ha caracterizado a la ciencia y a la universidad moderna desconociendo la unidad humano-naturaleza.

En su haber, los viajes con sentido son otra estrategia que asume el colectivo como una posibilidad de vivenciar las prácticas y saberes de las culturas originarias (Inti Raymi, Cusco Perú), Machupichu, Lago Titicaca, Isla del Sol y Los Salares en Bolivia. Otros dispositivos metodológicos como el compartir de los alimentos, la escucha, el diálogo, conversando con música, la danza, el arte, la meditación, el tejido, las risas, los mándalas y el ritual, hacen que esta experiencia de formación se convierta en subversora de las estructuras coloniales de poder, saber, ser y naturaleza.

Proceso experiencial dialógico como construcción de la mismidad en la alteridad

Asumir que el acto educativo va más allá del aula, requiere trascenderla; implica ir más allá de la relación docente-estudiante, incorporando la interrelación con el mundo. Si la experiencia es lo que trasciende lo vivencial, a partir de un ejercicio reflexivo (pasar por el cuerpo), es necesario que los estudiantes en su proceso formativo habiten los lugares, encuentren sus sentidos, sus enunciaciones, entrando en relación con los seres que cohabitan ese mundo.

Retomando las enseñanzas de la cosmovisión andina bajo el principio "la educación con vida para la vida", el Colectivo asume el ritual como estrategia para educar desde la vivencia. […] Se recurre a la tradición oral, las prácticas culturales, los rituales y el calendario sagrado como fuentes de conocimiento cosmogónico, para transmitir la unidad entre mente, cuerpo, corazón y espíritu, a la unidad entre persona, colectividad espiritual, madre naturaleza y cosmos como camino místico para llegar a tejer la vida. El ritual[9]

9 El ritual es una respuesta insurgente a la *rutina* que nos somete el modelo hegemónico, *ritualizar la vida* es estar en presente, no distraerme, vivir el momento, escucharme, sentirme, escuchar y sentir a los otros y al ambiente, el ritual permite la generación de vínculos.

mueve la parte no lógica del cerebro, permite asumir cualidades, capacidades y conocimientos otros tales como la percepción y la intuición rompiendo la estructura mental lógica (razón) de la educación Occidental hegemónica.

> Para el colectivo se hace imprescindible que a partir del proceso formativo, los estudiantes experiencien los saberes, sentires, luchas y re-existencias del contexto o, que simplemente, sientan su quietud sin coartar o presionar intereses externos a ese mundo y a esos seres. Las formas vivenciales de relacionamiento en el aula y fuera de ella, rompen con los paradigmas dominantes de la competencia, el poder y el pensamiento racional. Se dialoga, escucha y construye desde la diversidad, llevando a cabo un proceso que comienza en el interior del ser y se proyecta al exterior, retornando renovado y significante (Castaño Galeano, Puerta Yepez, & Henao Mejía, 2015, p. 2).

Tejiendo Vida desde sus principios y prácticas ha contribuido a la creación de espacios de formación otros: TRA-SOS[10] (2011), salidas pedagógicas, recorridos por los territorios (Comuna 13-Comuna 1 de Medellín), interacción con organizaciones diversas de la ciudad (2012), realización de rituales en inducción con estudiantes nuevos para su incorporación al programa de Trabajo Social, encuentros con graduandos en su reflexión ante el ejercicio profesional (2013), estrategias de extensión universitaria como CACTUS[11] (2014), Seminario de Ética con estudiantes en práctica III para abordar la reflexión por el compromiso y el sentido ético, político y humanizador de la profesión y sus profesionales (2015); el

10 *TRA-SOS* es un encuentro para compartir la palabra que surge como propuesta del *Colectivo Tejiendo Vida* para generar con los estudiantes de los primeros semestres un proceso de acercamiento más humano a la vida universitaria y académica, esta *iniciativa otra* es apoyado por el programa de tutorías y la coordinación de docencia del programa. Acá se resalta la creación del *Colectivo Artístico* de estudiantes de T.S y la realización de *TRA-SOS* con colectivos artísticos de la ciudad y educadores populares en torno a temas como: el arte como opción política de resistencia, Educación social y pedagogía liberadora, Perspectiva crítica Intercultural y Decolonial entre muchos otros.

11 CACTUS Propuesta liderada por Arlex Castaño y Julián Marín buscando hacer de la formación algo más vivencial y experiencial mediante la interacción universidad-comunidad, se inicia en la Comuna 13 y hoy es un proyecto acogido por el Departamento de Trabajo Social, como el Centro de Interacción Comunitario.

Colectivo participa además en diferentes proyectos de aula desde el intercambio de experiencias significativas y la fundamentación profesional en torno a la humanización del Trabajo Social, para los cuales emplea el arte, los sellos Maya, los rituales, los mandalas y la música como estrategias de autoconocimiento y la estimulación de todos los sentidos para despertar la intuición, la percepción y mover la subjetividad singular de los seres.

Reflexiones pedagógicas para la formación de Trabajo Social en un sentido y horizonte decolonial

Inicialmente es preciso señalar que Trabajo Social como profesión moderna ha estado inmersa en una colonialidad marcada por condiciones históricas y actuales de dominación epistémica, ontológica y de la naturaleza que responden a los intereses del capital y el mercado.

Según Walsh, estas relaciones de poder dan cuenta de un sistema de clasificación social racializada en la que unos se miran superiores sobre otros[12]; por su parte, la colonialidad del saber ha usado el pensamiento único como dispositivo de dominación, desconociendo otras epistemes y conocimientos que no sean los de los hombres blancos europeos o europeizados; en su haber, la colonialidad del ser se presenta por medio de la inferiorización, subalternizacion y la deshumanización; por último, la colonialidad de la naturaleza es la que sitúa al "hombre civilizado" con poder de mercantilización sobre ella, es la que ha separado la naturaleza de la sociedad, descartando lo mágico-espiritual-social (Walsh C., Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado, 2008, p. 138).

12 Distribución de identidades sociales de superior a inferior (blancos, mestizos, indios, negros).

Así mismo, según Esperanza Gómez, el Trabajo Social como profesión hace ya varias décadas viene caminando desde y en diálogo con otras formas de construir conocimientos, existencialidades y concepciones libertarias que han posibilitado generar una impronta decolonial[13], desde la cual se vienen destacando comprensiones, interpretaciones y explicaciones frente a la naturaleza de las múltiples deshumanizaciones a las que asistimos hoy en el mundo, la destrucción planetaria a pesar del progreso científico y tecnológico, así como por el arrasamiento de todas las expresiones de vida que por no encajar dentro de la modernidad y el capitalismo son relegadas a versiones de atraso, tradición e incivilización (Gómez Hernández, Trabajo Social decolonial, 2015, p. 1).

Es en este último escenario del Trabajo Social Intercultural y Decolonial, que algunos de los integrantes del Colectivo Tejiendo Vida han venido encontrando opciones y lugares de enunciación epistémica, que van otorgando más sentido y comprensiones al interrogante de ¿Cómo humanizar la formación en Trabajo Social? En torno a lo pedagógico se destacan cuatro aspectos fundamentales: la relación entre lo pedagógico y lo de-colonial, la crítica a la noción de sujeto como categoría construida en la modernidad, el reconocimiento de las diversidades humanas-sociales y la de-colonización del saber y del ser.

13 Lo colonial hace parte de un proceso que nace en el marco de esclavitud racial de los pueblos indígenas y africanos desde el siglo XV, a través del cual se instauró una nueva forma de ser, clasificar y disponer de lo humano como mera mercancía. Este poder continúa como colonialidad presente en los seres humanos modernos, los saberes que se producen en el mundo, las estructuras políticas y económicas: así como en todos los órdenes de la vida social (Gómez 2015).

Relación de lo pedagógico y lo decolonial

Para repensar lo pedagógico en la formación de los trabajadores sociales, nos apoyamos en la propuesta de Enrique Dussel sobre *La Pedagógica Latinoamericana* y en la propuesta de Paulo Freire en torno a la *Pedagogía Liberadora,* por considerarlos proyectos alternativos pioneros en América Latina que se constituyen en relación a la filosofía y la pedagogía de la liberación, generando una crítica a los discursos hegemónicos modernos[14].

En su obra *La Pedagógica Latinoamericana,* escrita en 1980, Dussel define la pedagogía como la ciencia de la enseñanza o aprendizaje y aclara que la pedagógica es la parte de la filosofía que piensa cara a cara la relación del padre-hijo, maestro-discípulo, filósofo-no filósofo, político-ciudadano. Además, la pedagógica, según el autor, es el punto de convergencia entre la erótica y la política. Destaca que la pedagógica se inscribe dentro de un proyecto educativo liberador que permite el despliegue de las fuerzas creadoras del niño, de la juventud, del pueblo, es un proyecto liberador de la cultura popular.

Para Dussel la *Pedagógica* se constituye en tres pasos: el oprimido como exterioridad, el maestro liberador como exterioridad crítica, y la educación analéctica liberadora entre estos dos; las actitudes dialécticas dominadoras son la actitud conquistadora, la divisionista, la desmovilizadora, la manipulación cultural, a las cuales enfrenta actitudes analécticas liberadoras como la actitud colaboradora, convergencia, movilizadora, organizativa y creadora[15].

Desde la perspectiva del filósofo de la liberación la dominación pedagógica comienza con la aculturación que los misioneros producen en la conciencia amerindia con la cultura hispánico-

14 Para ampliar este apartado se sugiere leer a Milena Peñuela, en su artículo ¿Es posible Descolonizar la Pedagogía?

15 Ver obra de Enrique Dussel: La Pedagógica Latinoamericana. Bogotá, Colombia: Editorial Nueva América, 1980.

europea. Los indios en situación de orfandad, rotos los lazos con su cultura, muertos sus dioses, son dominados por la pedagógica hispánica que es la del padre (la pedagógica amerindia es la de la madre) El varón-conquistador se transformó en padre-opresor, en maestro-dominador. El mestizo huérfano, hijo de la pedagógica latinoamericana de la dominación, tiene una triple contradicción interna: cultura imperial europea, cultura ilustrada de la oligarquía encomendera y cultura popular de los mestizos-negros-zambos. (Dussel, *La Pedagógica Latinoamericana,* 1980, p. 20).

En este sentido nos amplía el autor la superación de la pedagógica de la dominación se da descubriendo la exterioridad del hijo en una pedagógica de la liberación que es una anti-pedagogía del sistema. La pedagógica moderna tiene una amplia significación de todo tipo de disciplina (lo que se recibe de otro) en oposición a invención (lo que se descubre por sí mismo).

Desde la perspectiva de la educación liberadora, es a través del reconocimiento de la condición de opresión y la responsabilidad ético-política de pensar críticamente el mundo, que se genera el camino hacia la concientización, politización, liberación y transformación humana, a partir de una pedagogía que tiene que ser forjada con los pueblos y movimientos sociales en la lucha incesante por recuperar su humanidad, como respuesta a la deshumanización generada por la discriminación de clase, género y raza[16].

Desde la reflexión del *Colectivo Tejiendo Vida* consideramos que no se ha reflexionado suficientemente lo pedagógico, hay un funcionamiento instrumental de la pedagogía en la formación de los Trabajadores Sociales. En ese sentido planteamos la necesidad de revisar *cuál es el significado de lo pedagógico en la formación del*

16 Freire planteó reflexiones éticas, políticas y pedagógicas tras la deshumanización generada por la discriminación de clase en sus primeras obras, tales como *Pedagogía del oprimido* y luego incluyó la categoría de género y raza en obras como la Pedagogía de la Esperanza; según Walsh fue sólo en los años antes de morir, y tal vez como resultado de su experiencia en África, particularmente en Cabo Verde y Guinea Bissau, que Freire empezó a pensar en el poder que se ejerce, no sólo desde la economía, sino también desde la racialización y colonización.

Trabajo Social y qué papel juega lo pedagógico en el ejercicio del Trabajo Social. Esto debe llevarnos a comprender la educación en el ámbito de la interacción humana socio-cultural más que restringida a la enseñanza en aula.

Cómo se da lo Pedagógico en la formación Trabajo Social

COMPONENTE	COLONIAL	DECOLONIAL
Contexto	Moderno- Colonial	Heterogeneidad histórica estructural
Contenidos	Universalistas	Contextualizados y situados
Estudiante/docente	Sujeto moderno europeizado	Diversos intersubjetivos
Finalidad	Colonialidad del poder, ser, saber y naturaleza	Decolonización
Pedagogías	Transmisionistas	Liberadoras, Decoloniales
Proceso	Individualista, competitivo, deshumanizador	Construcción Intercultural crítica para humanizar la formación

Repensar lo pedagógico en Trabajo Social implica analizar las múltiples relaciones e interacciones que se tejen en forma de espiral entre todos y cada uno de sus componentes: *Los sujetos, el contexto, los contenidos, la finalidad, el proceso, los métodos y técnicas.*

Lo pedagógico en Trabajo Social Intercultural y De-colonial

Insurgir a la colonialidad del saber y del ser

La colonialidad del saber a través del paradigma de la razón, se constituyó en determinante para la dominación de las subjetividades, afectos, imaginarios y deseos de los seres "no-racionales", incivilizados —colonialidad del ser—; para Guerrero se hace indispensable una respuesta insurgente para enfrentar las dicotomías excluyentes y dominadoras construidas por Occidente, que separan el sentir del pensar. Desde esta perspectiva, es necesario superar la reproducción y mercantilización del conocimiento desde una lógica única y distanciada, reconociendo la posibilidad de que diferentes maneras de pensar, sentir, ser y saber puedan convivir en el mismo espacio de formación (Guerrero Arias, 2010, p. 11).

> El proceso formativo genera estrés, aprender se convierte en un proceso difícil y aburrido. El aprendizaje profundo se funda en el interés, la voluntad y la curiosidad, es decir, se origina más allá de las fronteras de la razón. Vista así, la formación se convierte en una práctica de silenciamiento de los sentires cotidianos, para darle cabida a lo científico moderno, permeado por discursos universalistas no situados, generados

desde otros contextos geopolíticos que no dialogan con las vivencias cotidianas de los seres humanos y territorios que habitamos (Memorias del Colectivo Tejiendo Vida, 2013).

Para el Colectivo, trascender e insurgir la colonialidad del saber ha conllevado "comprender de manera viva que el sistema de educación occidentalizado y neoliberal, ha dejado de lado los conocimientos ancestrales y se ha reducido sólo a intereses económicos y productivos, descuidando las relaciones entre los individuos y el reconocimiento del otro como persona" (Álvarez Herrera, Alzate Gómez, Tabares Duque, & Urrea Botero, 2014, p. 2).

Surgen entonces las preguntas por ¿cómo podemos integrar nuestra labor como trabajadores sociales, con nuestra misión como seres humanos en evolución? ¿Cómo articular lo académico y científico con lo político y espiritual?

La formación desde y con seres humanos diversos, intersubjetivos

Para lo cual es necesario hacer una crítica a *la noción de sujeto* como categoría creada en la modernidad[17], al respecto Dussel plantea que el *ser humano es un ser corporal vivo*, el "YO pienso" de Descartes negó la *corporalidad humana*. La *subjetividad* a su vez es el vivenciar en "el interior" (debajo de la piel) lo que acontece en la realidad "el afuera". Hay subjetividad humana consciente y no consciente.

En la subjetividad se distinguen siete niveles: 1) Corporalidad, 2) Subjetividad singular, 3) Sujeto, 4) Conciencia, 5) Autoconciencia, 6)

17 Esta reflexión se apoya en las conceptualizaciones del filósofo latinoamericano Enrique Dussel en su texto *Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales.* 1999.

Conciencia moral y 7) Conciencia crítica. Estos siete niveles tienen correlaciones con la intersubjetividad. La subjetividad humana está constituida intersubjetivamente, en el proceso formativo se niega la subjetividad corporal y se limita la autoconciencia intersubjetiva.

Reconocer la diversidad, ha implicado para Tejiendo Vida, asumir que los estudiantes no son homogéneos, que son jóvenes, hombres, mujeres, campesinos, indígenas, afrodescendientes, pertenecientes a distintas diversidades sexuales y culturales, son seres históricos, amorosos e inacabados con múltiples saberes, sentires, sensaciones y deseos; son seres humanos que hacen parte constitutiva de diferentes lugares y diversas luchas a nivel personal y social.

En torno a la diversidad, Patricio Guerrero plantea que la decolonización de la alteridad implica la radical insurgencia del otro, de la alteridad, hacer visible su presencia y la de sus sabidurías, de sus horizontes de existencia, empezar a dialogar y a aprender de ellas (Guerrero Arias, 2010, p. 10). A su vez, Esperanza Gómez esboza que asumir la diversidad entraña además el reconocimiento de todas aquellas manifestaciones humanas de variedad, al mismo tiempo que implica una ruptura frente al sujeto único y la sociedad unidimensional moderna (Gómez Hernández, Diversidad social en perspectiva de Trabajo Social Intercultural, 2014, p. 29).

> En ocasiones la formación en el aula se convierte en un espacio frío, sin vida; un espacio de tedio, aburrimiento, estático sin movimiento, donde se da la reproducción simbólica de la competencia, el individualismo y la exclusión; aprendemos a estar lejos unos de otros, a competir por cosas que no tienen valor. Este ambiente de competencia reduce el crecimiento personal y coarta la expresión libre de las potencialidades y necesidades singulares y colectivas. ¿Dónde quedan nuestras emociones y sentimientos? (Memorias del Colectivo Tejiendo Vida).

Contenidos para insurgir la colonialidad del poder, del saber, del ser y de la naturaleza

Es necesario incorporar a los procesos formativos contenidos otros que posibiliten la superación del pensamiento único, que sean críticos con el discurso hegemónico, contenidos que avoquen al goce y al disfrute, a la curiosidad epistémica, al compromiso ético, político, humano y esperanzador; contenidos situados en las realidades de los seres que hacen parte del proceso formativo y, que a su vez, dialoguen crítica y realmente con los contenidos universalistas situados en otras realidades y momentos históricos.

Tejiendo Vida desde sus inicios retoma el diálogo crítico-problematizador como centro del proceso pedagógico y del acto de conocimiento, el cual, según Freire, permite el encuentro entre semejantes y diferentes y de éstos con el mundo (alteridad). La humanización, vista como un proyecto educativo ético y político que exige procesos de transformación, de modificación de la realidad, concretándose en procesos esperanzadores que generan rupturas con un orden económico, político, social, ideológico, etc., que deshumaniza (Ghiso, 1996, p. 5); el círculo como dispositivo de encuentro que posibilita que la palabra, los saberes y las experiencias circulen y que las personas se eduquen unas a otras en común unión.

Es vital, entonces, que los contenidos trasciendan la negación de la afectividad en el conocimiento, la ausencia de la ternura en la academia; es indispensable que se supere la reproducción y mercantilización del conocimiento desde una lógica maquinizada y distanciada, reconociendo la posibilidad de que diferentes maneras de pensar, sentir, ser y saber puedan aportar elementos y criterios para la formación y construcción de conocimiento.

> En el proceso formativo, se da la fragmentación del conocimiento, por momentos siento que la universidad está cerrada al mundo exterior, no me educa para el contexto —ni en el contexto—. La información está

en los libros, en la web; nosotros aprendemos a través de interactuar con otros y con el entorno… aprendemos más fácil lo que hacemos (Memorias del Colectivo Tejiendo Vida, 2013).

Humanizar la formación en Trabajo Social

Para concluir, coincidimos con Guerrero en que

> Una de las expresiones más perversas de la colonialidad, del poder, del saber y del ser, ha sido erigir la razón como el único "universo" no sólo de la explicación de la realidad, sino de la propia constitución de la condición de lo humano… el sentido de lo humano está ante todo en la afectividad: no sólo somos seres racionales sino también sensibilidades actuantes (Guerrero Arias, 2010, p. 10).

Referencias bibliográficas

Álvarez Herrera, L., Alzate Gómez, J., Tabares Duque, M., & Urrea Botero, A. (2014). *Trabajo de grado para optar por el título de Trabajadoras Sociales.* Medellín: Universidad de Antioquia.

Castaño Galeano, A., Puerta Yepez, F., & Henao Mejía, C. (2015). Educación ambiental desde el ser: una propuesta humanizadora de la experiencia del colectivo Tejiendo Vida. 16. México.

Dussel, E. (1980). La Pedagógica Latinoamericana. 178. Nueva América. Obtenido de http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120423090342/historia.pdf

Dussel, E. (1999). Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales. *Pasos*(84).

Freire, P. (2005). Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido. 226. Siglo XXI Editores.

Ghiso, A. (1996). Cinco claves ético-pedagógicas de Freire. *Anotaciones para la lectura de nuestras prácticas pedagógicas,* Medellín .

Gómez Hernández, E. (2014). Diversidad social en perspectiva de Trabajo Social intercultural. *Pensamiento Actual, 14*(23), 29, 41.

Gómez Hernández, E. (octubre de 2015). Trabajo Social Decolonial. 26. México.

Guerrero Arias, P. (2010). Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para deconstruir sentidos otros de la existencia. *Calle14: revista de investigación en el campo del arte, 4*(5), 80-94.

Mondragón Varela, G., & Ghiso Cotos, A. (2010). Pedagogía Social. Santiago de Cali: Universidad del Valle.

Uribe Cardona, E. (2016). Estrategias organizativas de los pueblos indígenas de la ciudad de Medellín: una mirada desde Trabajo Social Intercultural. Medellín, Antioquia, Colombia.

Walsh, C. (junio de 2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias politico epistemicas de refundar el Estado. (9), 131, 152.

Walsh, C. (junio de 2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político epistémicas de refundar el Estado. 131, 152. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Walsh, C. (2013). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir.* Quito, Ecuador: Abya Yala, Serie Pensamiento Decolonial.

Walsh, K. (2014). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el in-surgir, re-exixtir y re-vivir. Recuperado el 10 de Julio de 2017, de http://www.antropologias.org/rpc/files/downloads/2010/09/Catherine-Walsh-Interculturalidad-cr%C3%ADtica-y-pedagog%C3%ADa-de-colonial.pdf

Desafíos para la formación desde el Trabajo Social en contextos diversos[1]

María Edith Morales Mosquera[2]
Nora Eugenia Muñoz Franco[3]

Resumen

En la ponencia las autoras plantean algunos desafíos para la formación desde Trabajo Social en contextos diversos. La reflexión surge a partir de la experiencia en el proceso pedagógico "Trabajo Social en diálogo con las diversidades desde las regiones de Antioquia", desde donde emergió la pregunta ¿cómo continuar avanzando en la formación de profesionales críticos que aporten al desmantelamiento de las estructuras de poder hegemónicas deshumanizantes y esclavistas que perviven en los discursos y las prácticas cotidianas?

Palabras claves: contextos diversos, formación en Trabajo Social, diversidades.

---

1 Ponencia elaborada para el simposio: Challenges of Social Inclusion: the Perspective of Cross- cultural Social Work. Línea Desafíos del multiculturalismo en el contexto de la exclusión social/grupos vulnerables. Simposio que se llevó a cabo en the University of Applied Sciences. Octubre 3 al 6 de 2017.

2 Docente e investigadora del Departamento de Trabajo Social de la Universidad de Antioquia. Doctora en Administración, 2015. Magister en Educación y Desarrollo Humano 2007. Especialista en Gerencia Social, 2008. Trabajadora Social 1998. Integrante del Grupo de Investigación en Intervención Social-GIIS. Línea Administración y Gerencia Social. Correo: edith.morale@udea.edu.co

3 Docente e investigadora. Directora del Departamento de Trabajo Social de la Universidad de Antioquia. Doctora en Salud Pública, 2013. Magister en Salud Pública 2006. Trabajadora Social 1999. Integrante del Grupo de Investigación en Intervención Social-GIIS. Línea de Fundamentación de la Intervención en Trabajo Social. Correo: nora.munoz@udea.edu.co

Introducción

Las autoras plantean como hipótesis que en el contexto actual colombiano, y con diferentes matices en el mundo en general, las luchas de grupos diversos han puesto al descubierto un problema estructural de dominación y control que continúa soterrado en los discursos y prácticas cotidianas, situación que traza nuevos desafíos para la formación en Trabajo Social e invitan a continuar avanzando en el reconocimiento de enfoques críticos que permitan desde la academia, romper con prácticas colonizadoras que son aprobadas y validadas socialmente bajo la idea de desarrollo y libertad. Por ello, en la ponencia presentan una breve contextualización de la diversidad que se vive en Colombia; las apuestas de formación en Trabajo Social, en la Universidad de Antioquia, en contextos diversos. Por último, dejan esbozados algunos desafíos para la formación en Trabajo Social con contextos diversos.

1. Breve contexto de las diversidades en colombia

Colombia es un país que abarca una superficie de 1 141 748 km^2, está situado en la región Noroccidental de América del Sur. Está constituido en un Estado unitario, social y democrático de derecho y su forma de gobierno es presidencial. Cuenta con una población estimada de 49 millones de habitantes y posee una población multicultural, la cual es, en su mayoría, resultado del mestizaje entre europeos, indígenas y africanos, con minoría de población indígenas y afrodescendientes, lo que lo hace denominar, como reposa en la actual Constitución Política de 1991, como un país pluriétnico y multicultural.

En ese carácter multicultural Colombia está representada en las diversas comunidades por más de ochocientos mil indígenas de ochenta pueblos que poseen sesenta y cinco lenguas hablantes,

así como por más de ocho millones de afrocolombianos con comunidades de palenques, por los pueblos de origen extranjero, por los pueblos mayoritarios de diferentes mestizajes, todos ellos, inmersos en comunidades de origen rural y/o urbano pertenecientes a las regiones culturales del país. En esa medida, el multiculturalismo, se entiende como el reconocimiento de la diversidad de las culturas humanas, las diferencias generacionales y de género, los distintos grupos étnicos y sociales. La palabra interculturalidad está ligada a la relación entre culturas.

La interculturalidad es un tema obligado, gracias a los grandes movimientos migratorios en un mundo abierto y globalizado y a los nuevos problemas que suscita. La pregunta por la diversidad hoy, está relacionada con el modo como en las nuevas condiciones de historicidad, en los nuevos contextos mundiales y en las particularidades de las distintas comunidades humanas, vivimos la relación con nuestros semejantes, la alteridad y la diferencia, y la necesidad apremiante de construir algo en común para el destino humano que compartimos. En tal sentido, plantea Guerrero (2002) que la humanidad se caracteriza en la actualidad por la caída de referentes históricos, el reordenamiento del mundo, del tiempo y del espacio, provocados por la globalización, por la búsqueda de nuevos paradigmas de estructuración de una cultura planetaria articulada a las necesidades del mercado, que niega o instrumentaliza la diversidad y la diferencia.

Es precisamente en un escenario multicultural que surgen nuevas diversidades, que emergen gracias a las luchas de los grupos sociales por reconocimiento de sus derechos, realidad incuestionable que se vive en América Latina en general desde la segunda mitad del siglo XX y lo que va del XXI y que ha hecho que en Colombia se cuente con un número significativo de grupos indígenas, afrocolombianos, campesinado, jóvenes, gitanos, ancianos, personas en situación de discapacidad, diversidad en género y sexualidad, migrantes, entre otros, que han planteado al Estado la necesidad de articular

su accionar con grupos, pueblos y comunidades diversas como estrategia para la garantía de derechos[4].

Sin embargo, el reconocimiento de los grupos diversos como protagonistas de las luchas políticas por un proyecto de sociedad, en donde se construye a partir de las diferencias y en la cual se identifican saberes, prácticas y conocimientos "Otros" (Vásquez, 2015) que aportan a nuevas epistemologías, que buscan cambios estructurales y contextualizados, aún continúa siendo un desafío en la formación en Trabajo Social. Si bien se vienen haciendo esfuerzos por concebir un país multicultural como lo muestra la actual Constitución Política de 1991, aún hace falta avanzar desde la academia en esta tarea.

Las diversidades se conciben desde la perspectiva de Gómez (2015), como todas aquellas manifestaciones humanas de variedad y ruptura frente al sujeto único y la sociedad unidimensional moderna. Es decir, la diversidad como proyecto de re-humanización se enfrenta con la dimensión geográfica y el supuesto de homogenización que se le suele inferir. Si bien Colombia es un país de regiones, cada vez se sabe más que, son los ejercicios de poder cultural sobre la sociedad, los que también han determinado la presencia y prevalencia de ciertos valores culturales que suelen ser extendidos al total de la población sin particularizar la realidad de cada uno de los territorios.

No obstante, en un mundo en movimiento como el que vivimos, se sabe que las poblaciones gravitan, migran e interactúan, pero que también, muchas voces, saberes y existencias fueron invisibilizadas

4 Algunas de las acciones del Estado Colombiano para articular el trabajo con grupos diversos son: la política pública indígena aprobada por la ordenanza 032 de 2004, la ordenanza No. 10 del 25 de marzo de 2007 para comunidades negras o afrodescendientes; la política pública de juventud emitida mediante ordenanza No. 60 del 2 de diciembre de 2013; la política de equidad de género para las mujeres definida en la ordenanza 033 del 29 de diciembre de 2000 y la ordenanza No. 13 del 14 de agosto de 2002. Así mismo, se cuenta con la política departamental de discapacidad está Ordenanza No 23 de 2003, actualización mediante la Resolución 3317 de 2012 y los programas Antioquia sexualmente diversa y etnoeducación.

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

2. Trabajo Social en contextos diversos

Conscientes de la necesidad de formar desde una perspectiva diversa, la Universidad de Antioquia plantea como visión ser:

> (…) la principal universidad de investigación del país y una de las mejores de América Latina, con pregrados y posgrados de excelencia académica internacional, líderes en el aporte a la transformación socioeconómica del país, y un auténtico escenario de la diversidad y el diálogo intercultural, en el marco del respeto por el pluralismo y el ambiente (Universidad de Antioquia, 2006: 19).

Desde tal iniciativa se vienen formando profesionales críticos que aporten en la identificación de las causas de la asimetría social y logren avanzar hacia la re-construcción de otras formas de vivir en sociedad en donde se reconoce *al otro, o lo otro,* como elemento fundante de una nueva forma de ser. Línea bajo la cual desde el programa de Trabajo Social, se viene avanzando en la consolidación de un currículo que permita afianzar las diversidades como primera instancia para reconocer los ámbitos de la particularidad humana, o como lo plantea Guerrero (2013), una alternativa para decolonizar desde las sabidurías insurgentes.

Trabajo Social como campo disciplinar y profesional surge en la Universidad de Antioquia en 1968, en la ciudad de Medellín[5]

5 Medellín es la segunda ciudad en importancia en Colombia, y capital del departamento de Antioquia; su temperatura promedio es de 24° y está ubicada a 1.475 metros sobre el nivel del mar; cuenta con una extensión de 105 kilómetros cuadrados de suelo urbano, 270 de suelo rural y 5,2 de suelo para expansión. La ciudad cuenta en 2015 con una población de 2.464.322 habitantes, lo que la hace la segunda ciudad más poblada de Colombia.

y cuenta con egresados que ejercen profesionalmente con grupos, pueblos y comunidades diversas desde donde se ha implementado todo un bagaje de teorías, metodologías y conceptos en los programas y proyectos sociales que lideran, evidenciando una vez más que las luchas sociales por la diversidad en el siglo XXI representan un desafío a las formas convencionales y únicas de humanización que hasta hace pocas décadas eran incuestionables, por su enlazamiento con la modernidad como fin último dentro del paradigma del progreso y la modernización también de la sociedad.

Desde el ejercicio profesional, también se ha evidenciado que desde el proyecto antropocéntrico, surgen existencialidades, sentidos de vida otros, cosmogonías y formas de asumir la vida, transitar por el mundo y hacer la vida social, de otra "forma", de "otro modo", sin dejar de luchar por la particularidad propia, pero en la espera de contribuir a procesos y proyectos colectivos de sociedad que recuperen la humanidad, al servicio y cuidado de todas las posibilidades de vida que hoy están siendo arrasadas y mercantilizadas por el capitalismo global y todas las estrategias de neo-colonización vigentes y presentes en nuestro país.

Por lo cual, desde la formación profesional de trabajadores y trabajadoras sociales en la Universidad de Antioquia, los temas de diversidad, interculturalidad y decolonialidad se vienen incorporando lentamente en el currículo[6], aspecto que se refleja en los cursos flexibles en los que las temáticas de género, campesinado, diversidad sexual y juventud han contado con amplia acogida, así como investigaciones en las que se viene contextualizando lo diverso con las problemáticas relevantes del conflicto armado, la lucha por la tierra, los movimientos sociales, entre otros, y se han generado aportes en torno a la compresión de la dinámica social de grupos, pueblos y comunidades diversas.

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

Más recientemente en el programa, se viene implementando desde el primer semestre de 2016 una propuesta pedagógica denominada "Trabajo Social en diálogo con las diversidades, desde las regiones de Antioquia"[7], dirigida a docentes, estudiantes y egresados de Trabajo Social que pertenecen y/o desarrollan trabajos con comunidades diversas, esto, con el interés de ampliar conocimientos para acompañar procesos y prácticas interculturales desde la formación en Trabajo Social. Iniciativa que surge de la necesidad de enlazar la investigación universitaria con la docencia y la extensión, particularmente, mediante un programa de educación continua que fortalezca la formación del pregrado, la labor docente, pero que también dote de herramientas conceptuales y metodológicas a quienes ejercen el Trabajo Social con poblaciones, pueblos y comunidades diversas.

La propuesta de carácter formativo, se sustenta en la necesidad de circular los saberes y conocimientos, desde los cuales se construyen los imaginarios sociales que dan vida y fomentan la actividad social y las luchas por la diversidad desde la acción individual y colectiva (género, edad, sexualidad, territorialidad, cultura, familia, necesidades especiales, entre otras). Propuesta, que logra activar espacios para la reflexión crítica, porque de allí se identifican otras formas de asumir la reivindicación humana, el buen vivir, el vivir bien y la construcción de proyectos sociales compartidos e interculturales, acordes con las realidades históricas que presentan los contextos regionales, particularmente, el momento histórico de post-acuerdo, cuya incidencia es directa donde tiene presencia regional la Universidad de Antioquia.

En estos encuentros pedagógicos, se priorizan las metodologías dialógico-participativas, como dispositivos que activan la expresión

7 Propuesta que se implementa en el marco de la investigación: Trabajo Social Intercultural y Decolonial: Versiones de sujetos y de lo social en la formación e investigación universitaria y el ejercicio profesional con diversidades sociales en Antioquia. Estudio liderado por el grupo de investigación en Estudios interculturales y Decoloniales y se inscribe dentro de un trabajo en red a nivel internacional desde 2011, con colegas de Trabajo Social de universidades de Alemania, India, Lituania, Costa Rica, Puerto Rico, Cuba y Colombia Periodo 2016-2018.

de las personas, posibilitando el análisis y hacer visibles sentimientos, vivencias, formas de ser y de relacionarse, que generan procesos interactivos y promueven la construcción colectiva de conocimiento, el diálogo de saberes, la reflexividad y la memoria colectiva.

Desde las metodologías dialógico-participativas se construyen y desarrollan técnicas interactivas que retoman la lúdica como componente sociocultural que promueve la integración del grupo, la empatía, la confianza, la diversión, la inventiva y el trabajo creador. Además, se parte de la realización de rituales que permiten la generación de vínculos y el reconocimiento de sí mismos y de los otros. En esta construcción dialógica se parte de la pregunta como herramienta de reflexión que confronta la modalidad pedagógica de la contestación, de la respuesta única y definitiva. Cada Encuentro Pedagógico parte de preguntas que orientarán el diálogo y la construcción de saberes.

La propuesta formativa contempla el arte y sus diferentes formas de expresión como estrategias pedagógicas que posibilitan recrear la vida, reinventar la existencia y construir lazos sociales, se desarrollan dentro de las estrategias metodológicas, las muestras culturales y veladas artísticas regionales donde se priorizan manifestaciones autóctonas de cada región que parten del arte como ámbito pedagógico, posibilitando la reflexión sobre la realidad y los sentidos de lo humano, lo social, lo diverso y lo intercultural desde las características regionales.

En este sentido, la propuesta pedagógica que se viene implementado se sustenta desde las pedagogías decoloniales en tanto éstas parten de las experiencias vividas y los saberes de los participantes en las prácticas cotidianas como diversidades sociales, sus raíces ancestrales, sus prácticas culturales, sus creencias, saberes y prácticas educativas particulares. Desde las experiencias de Trabajo Social en contextos diversos se han identificado algunos retos para la formación profesional como se plantean a continuación.

3. Desafíos para Trabajo Social en contextos diversos

La formación de Trabajo Social en contextos diversos, implica reconocer el papel protagónico que han tenido los diferentes grupos sociales en la construcción de un nuevo proyecto de sociedad en donde todos tenemos un lugar. En esa medida, se requiere identificar e incorporar en los procesos de intervención metodologías, conceptos y cosmovisiones que dan cuenta de nuevos conocimientos que estos grupos han generado a partir de sus reivindicaciones.

En esa línea, la noción de ciencia debe continuar siendo reevaluada en la formación en Trabajo Social, pues reconocer la intervención profesional en contextos diversos, implica cuestionar la mirada eurocéntrica desde la cual la generación de conocimientos es privilegio de unos pocos o de un espacio geográfico en específico. Es decir se requiere desmantelar el racismo epistémico que se perpetúa desde la formación cuando se plantea la idea de universalidad que, como lo recuerda Grosfoguel (2011), constituye las formas de racismo y sexismo más veladas en el sistema global que todos habitamos.

La experiencia pedagógica con grupos diversos, han puesto al descubierto que el diálogo intercultural posibilita enriquecer los procesos de actualización académica tanto de quienes cursan el pregrado en Trabajo Social, como de quienes en su calidad de docentes y egresados, asumen la diversidad cultural y social como una oportunidad para solventar de mejor manera las realidades regionales y locales, lo que implica incorporar nuevas propuestas metodológicas para la intervención profesional, en la cual se vinculan las diversidades y se reconocen las prácticas culturales, políticas y sociales de los grupos diversos.

La vivencia de la diversidad, las investigaciones sobre el tema, la formación en pregrado y el ejercicio profesional con personas, grupos, pueblos y comunidades que reivindican derechos diversos, plantean el reto de construir proyectos sociales mediados por

el diálogo, pero estos diálogos deben ser desde los saberes, en perspectiva intercultural de respeto por las epistemes diversas y contextualizadas a las realidades que en las regiones deben ser atendidas para salvaguardar la vida y propiciar una plenitud en el vivir bien. Desde la perspectiva crítica intercultural posibilita identificar factores históricos, epistemológicos, axiológicos y ontológicos que reproducen patrones de poder que deshumanizan, excluyen y mantienen la esclavitud y el subdesarrollo como forma de vida insustituible y naturalizada.

En esa línea, se plantea el reto para la formación en Trabajo Social, de rescatar estrategias didácticas de formación como diálogos, muestras culturales, veladas artísticas, cuentos, juegos, rituales, danzas, música, construcción de mandalas, entre otros. Desde la formación en Trabajo Social se debe asumir una mirada crítica de la interculturalidad y entenderla como una herramienta, como un proceso y proyecto que se construye desde la gente y busca la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas (Walsh, 2009; Albán, 2008). En esa medida se podrá asumir la interculturalidad "como un proceso y un proyecto social, político, ético y epistémico" (Walsh, 2009) a través del cual los profesionales en Trabajo Social apuestan a un nuevo proyecto de sociedad.

Referencias bibliográficas

Grosfoguel, R. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y Ciencias Sociales coloniales. Revista *Tabula rasa.* Bogotá, Colombia.

Gobernación de Antioquia. (2016). *Políticas públicas de diversidad.* Medellín. Obtenido de http://antioquia.gov.co/index.php/

Gómez Hernández, E. (2015). Diversidad social en perspectiva de Trabajo Social intercultural. Revista *Pensamiento Actual*, vol. 14, No. 23. pp. 29-41. Universidad de Costa Rica, Sede de Occidente.

Guerrero, P. (2012). "Corazonar desde el calor de las sabidurías insurgentes". En: Revista *Sophia:* Colección de Filosofía de la Educación. N° 13. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala.

Universidad de Antioquia. (2006). *Plan de desarrollo UdeA 2006-2016.* Medellín: Imprenta Universitaria.

Universidad de Antioquia. (2015). *Plan de acción institucional 2015-2018: Una universidad pluralista, transformadora y comprometida con la calidad.* Medellín: Imprenta universitaria.

Vásquez, G. (2015). Pensamientos "otros" para (re)pensar(nos) Intercultural y Decolonialmente. Otros y Logos. Revista de Estudios Criticos. Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad. Universidad Nacional del Comahue.

Walsh, C. (2009). Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época. Universidad Andina Simón Bolívar. Ediciones Abya-Yala. Quito.

Colectivo Interferencias: transformando-nos y tejiendo-nos

Manuel Fernando Castañeda Ríos
María Fernanda Giraldo
Ana María Gil Ríos[1]

Resumen

Con la experiencia del Colectivo Interferencias, se están validando estrategias de acción e investigación alternativas, enmarcadas en lógicas diferentes a las sugeridas por el modelo educativo clásico. Se ha logrado juntar a docentes y estudiantes en una dinámica de reflexión constante, movilizando sensibilidades y discusiones desde los saberes diversos frente a aquello que se ha naturalizado e invisibilizado. Sus características principales están relacionadas con la desnaturalización, reflexión, cuestionamiento, debate, construir nuevos sentidos de la vida, del país y del Trabajo Social. Es por eso, que los principios de trabajo que se han establecido durante este tiempo de encuentros son: *"el sentipensar, la horizontalidad, deconstrucción*, alteridad, escucha".

Palabras claves: diversidades, Colectivo Interferencias, Trabajo Social, Interculturalidad y Decolonialidad.

1 Manuel Fernando Castañeda, María Fernanda Giraldo. Estudiantes de Trabajo Social V semestre Universidad del Quindío. Ana María Gil Ríos, docente programa de Trabajo Social, Universidad del Quindío.

Introducción

La experiencia del Colectivo Interferencias, nos ha permitido cuestionarnos sobre nuestras propias diversidades, como momento previo y fundamental para comprender las implicaciones que éstas tienen en la profesión, y sentimos que desde allí construimos aportes a la investigación, a la educación, pero en especial a la formación de todos los que estamos involucrados en ella. Hablar del tejido da cuenta de lo que hemos venido haciendo, ajustando tensiones, probando con hilados de diferentes texturas y colores, dando puntadas gruesas, finas, enredándonos, desbaratando, ajustando y construyendo un ritmo y un estilo propio.

Esta experiencia nos permite aportar a las discusiones sobre la educación y la formación de Trabajadores Sociales desde la perspectiva decolonial e intercultural. En un primer momento de esta presentación, se contextualiza nuestra experiencia, posteriormente se describen algunos momentos de la reconstrucción histórica propia y finalmente unas consideraciones a manera de cierre que dan pistas para continuar la reflexión.

Descripción de la experiencia

- *Un poco de nuestra historia como colectivo…*

Las personas que hemos formado parte del Colectivo Interferencias, somos docentes y estudiantes del programa de Trabajo Social de la Universidad del Quindío, que desde hace dos años y medio, venimos encontrándonos para estudiar, reflexionar y problematizar diferentes temas inherentes a la profesión y a la vida cotidiana. Nos consideramos un grupo de estudio abierto, en tanto sus integrantes, dependiendo de su disponibilidad e intereses académicos, ha fluctuado constantemente. En la actualidad somos seis estudiantes y

un docente. Los estudiantes son de distintos semestres, sin embargo, gran parte de ellos están iniciando su proceso de formación académica. La docente es de Trabajo Social y aborda las cátedras de Historia y fundamentación profesional. Es un grupo diverso, sus integrantes son creativos, reflexivos y comprometidos.

Decidimos llamarnos Interferencias luego de un ejercicio de argumentación grupal, en el que unos y otros manifestaban su conformidad o no, con el nombre. Sin embargo, coincidimos en que éste debería representar el detenernos, parar, estar entre, generar dinámicas alternas, diferentes, para motivar la reflexión, aspectos que nos han permitido consolidar nuestra identidad grupal. En definitiva, Interferencias es un espacio fuera de lo institucional, de las presiones propias de la academia, para pensar en la utopía, acompañarnos en nuestros padecimientos particulares, construir solidaridades de destino. De aquí aprendimos, por ejemplo, que las inasistencias no implican ausencias, y que existen diversas formas para estar conectados, emocionados con los otros.

Nuestros objetivos han sido encontrar pistas que nos permitan re-significar el Trabajo Social desde la perspectiva Intercultural y Decolonial con el fin de aportar a la construcción de una praxis profesional incluyente, reflexiva y en clave de derechos, dignidad humana y justicia social; así mismo, movilizar reflexiones y acciones que aporten a la formación personal y profesional de los integrantes del colectivo con el fin de apostar a la construcción de otros mundos posibles.

Como grupo de estudio, formamos parte de una red de semilleros de investigación de otras universidades, entre ellas la Universidad de Caldas, Antioquia y La Salle. Nos reunimos semestralmente para compartir nuestros trabajos, preguntas y reflexiones con respecto a una investigación que nos articula y se denomina Trabajo Social Intercultural y Decolonial, versiones de sujetos y de lo social en la formación e investigación universitaria y el ejercicio profesional con diversidades sociales en Antioquia, Caldas, Quindío y Bogotá.

Nuestra dinámica de trabajo es definida semestralmente, acordamos horas y fechas de encuentros, así mismo, los textos a estudiar y las estrategias para trabajarlos. Es importante señalar que también nos hemos interesado por salir de los espacios académicos y encontrarnos en otros lugares del Quindío, como el Parque de la Vida, el Valle del Cocora, Pijao, entre otros municipios. Consideramos que a veces estos espacios motivan la creatividad, la reflexión y nos invitan a construir unas relaciones diferentes a las tradicionalmente marcadas en el aula de clase, en la cual hay un docente que expone y unos estudiantes que reciben conocimientos. En nuestros encuentros, si bien tenemos una agenda construida con anterioridad y derivada de nuestro plan de trabajo, todos tenemos responsabilidades y, en algunos casos son los mismos estudiantes quienes deben preparar los temas y dirigir las discusiones.

Consideramos que la experiencia que vivimos desde Interferencias ha aportado a la formación personal y profesional de estudiantes y docentes, es por esto que nos interesa compartir lo que venimos haciendo, en tanto reconocemos que este proceso posibilita la problematización de la investigación, la educación y la formación de trabajadores sociales.

Formar parte del colectivo nos ha permitido abrir la discusión sobre escenarios emergentes, alternativos de educación, en donde más que los contenidos memorizados, prima la reflexión, el sentir, el reconocimiento de saberes diversos. Y, así mismo, ha posibilitado problematizar la intervención, la investigación, reconociendo la construcción de relaciones horizontales que incluyan los saberes otros, la alteridad, asumiendo la praxis desde una perspectiva reflexiva, que permita la consolidación de un sujeto epistémico como lo propone Zemelman (2005) que logre posicionarse en su discurso, conversar con la teoría, analizarla, retroalimentarla y reconocer desde la perspectiva de la diversidad, que existen múltiples saberes que deben ser revalorizados.

Nos hemos dado cuenta que a veces desde la academia se privilegia lo teórico, el contenido, pero no se le da peso suficiente

a lo que mueve a cada persona que forma parte del proceso educativo. Es por esto que asumimos el "*Sentipensar*" como uno de los principios fundamentales en los ejercicios que realizamos. Las lecturas, escritos, productos, entre otros. Por este motivo, cada uno de los participantes es libre de exponer sus ideas como más se emocione y vincule con ellas bien sea desde el teatro, el dibujo, la poesía, la música, entre otros.

> …Si conocemos los talentos que vienen escritos en el cuerpo de cada quien, sabremos también a qué disciplinas estarán dispuestos a someterse, porque hay una correspondencia milagrosa entre las habilidades y la dedicación: nadie se aplica de manera abnegada y obstinada sino a aquello que lo estremece profundamente… (Ospina, W. 2012, p. 77).

Así mismo, hemos logrado no sólo reconocer nuestros talentos, también hemos podido consolidar una relación que en el colectivo trasciende los roles de docentes-estudiantes. Es por esto que otro de los principios para los encuentros es "*la horizontalidad",* cada vez que nos encontramos somos un grupo de personas conectadas por el Trabajo Social, que se reconocen en sus diversidades y aportan sus experiencias y conocimientos al grupo, de aquí que el reconocimiento de "la alteridad" también lo asumamos como principio de trabajo. Esta dinámica que poco a poco se ha ido construyendo, no ha sido una tarea sencilla, en la medida en que son notorias las barreras que se generan por los roles antes mencionados, el legado de la educación tradicional nos enmarca en unas relaciones jerarquizadas, en las que es necesario diferenciar quién posee el saber y quién está dispuesto a recibirlo de manera pasiva. Finalmente, "la escucha" y "la de-construcción", serían los últimos dos principios que asumimos desde el colectivo. Con relación a la escucha, hemos aprendido que es el acto más complejo y bello al que en realidad poca atención le prestamos. Oímos, pero no escuchamos, vemos, pero no miramos, estamos tan afanados que no logramos escuchar lo que nos dice nuestro cuerpo o la naturaleza que nos rodea. Todos estos aportes de las enseñanzas Maya Tojo-Labales, recuperadas por Carlos Lenkersdof (s.f), nos llevan a cuestionar el lugar que ocupamos para escuchar, lo que realmente queremos escuchar y cuál es nuestra cosmoaudición. La

"deconstrucción", viene siendo otro de los principios que orientan nuestra acción, lo que nos interesa es conversar con los autores, con la teoría, cuestionarla, interpelarla desde nuestras realidades, y en este ejercicio reconstruir nuevas formas de comprender y analizar la profesión y la realidad en la que vivimos. Así mismo, nos interesa reconocernos como autores válidos, no queremos quedarnos sólo con lo que los otros dicen, por más que identifiquemos sus aportes, consideramos que es posible pensar autónomamente y no siempre basándonos en los postulados de los otros para fundamentar nuestras ideas. Nora Aquín (2008) lo expresa:

> Hay una autonomía que no tiene límites, la intelectual, nuestro derecho a estudiar, a producir conocimiento, a tomar la palabra, a "hablar de" en el espacio público. Ello implica un desafío para las instituciones formadoras de profesionales: formar fabricantes, no sólo practicantes, formar productores, no sólo productos.

Tomando como referencia la cita anterior, desde la experiencia vivida en el colectivo, conversamos sobre trascender la idea de un profesional consumidor de conocimientos de otras disciplinas, para apostarle a la construcción de conocimientos desde los saberes que emergen de la experiencia, desde la praxis profesional.

Este podría ser otro elemento clave que se puede rescatar del proceso: hacer una lectura desde otras epistemes para no quedarnos con los mismos lentes (paradigmas) para comprender la realidad y tener en cuenta otros que nos hablen de lo propio, de lo local. Sin embargo, en esta línea venimos trabajando como lo propone Silvia Rivera Cusquí, en no ser presos de las palabras, haciendo emblema fetiche de ellas, para sentir que estamos cumpliendo, cuando en realidad vamos en contravía desde la experiencia.

Se trata de estar alertas y reconocer desde lo que hacemos como grupo y también desde nuestra vida, cómo sin darnos cuenta se apoderan de nosotros discursos patriarcales, adultocéntricos, racistas, homofóbicos, eurocéntricos (Patiño, M., 2014).

- *Un poco de nuestras experiencias en el colectivo…*

1 Ciclo: “Conociéndonos”

Empezando por el primer encuentro que fue la convocatoria donde asistimos muchos, pero somos pocos quienes continuamos, especialmente problematizándonos a nosotros mismos, hacia nuestras creencias, convicciones, religiones, familia, amigos. Durante este tiempo definimos nuestro nombre, discutimos sobre los principios de trabajo, construimos ritmos y estrategias para continuar.

Un hecho particular que marcó esta etapa inicial fue la salida al Valle del Cocora: a partir de esta caminata se fortalecieron más los lazos entre los integrantes del colectivo, se delimitaron retos, objetivos, se logró unir el disfrute, la contemplación de la naturaleza, con la reflexión. Estos asuntos favorecieron la motivación y se convirtieron en base fundamental para la consolidación del colectivo.

2 Ciclo: “Exploración conceptual y vivencial”

…Para mí, es imposible conocer despreciando
la intuición, los sentimientos, los sueños, los deseos.
Es mi cuerpo entero el que socialmente conoce.
No puedo en nombre de la exactitud y del rigor,
negar mi cuerpo, mis emociones, mis pensamientos.
(Freire, educación en la ciudad)

Paralelo al ciclo de conocimiento y familiarización, iniciamos con un proceso de exploración conceptual y vivencial. Buscábamos discutir lecturas que nos permitieran problematizar nuestras ideas, fundamentarlas y comprender desde otras perspectivas el Trabajo Social, la investigación, la realidad, y para esto en distintas

oportunidades nos reunimos para discutir y reflexionar sobre las lecturas. Desde allí, nos dimos cuenta que era importante hacernos visibles, pero sobre todo, invitar a los estudiantes y docentes de la facultad al cuestionamiento y reflexión con un mural que se preguntaba por: ¿Qué te indigna?, ¿Qué te enamora? Con este ejercicio pudimos darnos cuenta que nuestros sentires no estaban tan lejos, que muchos compartíamos las mismas angustias, los mismos temores y que encontrábamos el amor o aquello que nos enamora en lo que muchas otras personas no hacen visible, como una poesía, un cuento, un dibujo, una frase, algo que no cuesta mucho pero que no es tan fácil ni de recibir ni de dar, un abrazo, un beso, un amigo.

Primer intersticio: "Encontrándonos y tejiendo redes". Parte I

Otra de las estrategias que mayor resonancia ha tenido en la historia del colectivo son los encuentros realizados con otros grupos, de otras universidades para avanzar en las discusiones teóricas y asuntos pertinentes a la investigación. Hasta el momento, todo lo que había ocurrido en el colectivo con nuestras experiencias individuales y como grupo sólo estaban en nosotros, entonces el 15 de abril de 2016 en el Primer Encuentro Interuniversitario que se llevó a cabo en la Universidad del Quindío compartimos todos nuestros productos, reflexiones, cuestionamientos y temores que habían surgido después de haber hecho algunas lecturas y muchas horas de conversar. Esto lo hicimos con los compañeros de la Universidad de Caldas y la de Antioquia. Los resultados de este encuentro fueron los esperados: nos sentimos muy bien con lo realizado, llamó mucho la atención a los compañeros invitados la forma en que veníamos trabajando. Igualmente, ellos desde la presentación de sus experiencias nos aportaron mucho. Vivenciamos un ambiente de colaboración, reflexión y compromiso. Alguno de los integrantes

del colectivo expresó: "A veces necesitamos sentir que no estamos solos, encontrar más personas que crean en las utopías, tanto como tú, permite observar, comprender que el camino está lleno de personas que caminan hacia el mismo horizonte y que éste no está lejos".

3. Ciclo: "Reflexionando-nos, transformando-nos"

Teniendo claro que siempre nos regimos bajo principios como el de la alteridad, la reflexión, la crítica, desde el sentipensar decidimos seguir con todo aquello que moviliza nuestras fibras más intensas y abordamos un ejercicio muy interesante, " foto sentir" el cual consistía en fotografiar algo y sobre ese algo escribir, en un principio ese algo era incierto para todos, luego nos dimos cuenta que cada uno ve la vida con lentes diferentes y que los significados que damos a las cosas lo hacemos más desde nosotros. Fue un ejercicio bastante bonito porque a muchos, o a casi todos, nos llevó a escuchar a "los otros", desde el señor que vende dulces que fue desplazado por la violencia de hace unas décadas, hasta preguntarle a nuestra mamá el significado de una imagen. Resultó interesante escuchar que ellos también hacen parte de nuestros discursos y que todos llevamos consigo una carga de intersubjetividad muy profunda, que pensarnos sin el otro sería algo imposible.

Posteriormente, se realizaron distintas actividades en compañía del cabildo de la universidad, como la de tejer y el de simbología y tierra (barro). Con estos dos encuentros, no sólo con nosotros mismos sino con otros pares, aprendimos a ser pacientes, a sentir la tierra en nuestras manos, a hilar sentires, emociones… a hilar por medio de lana nuestros pensamientos, nuestras ideas. De allí pudimos reflexionar que a pesar de ser la misma puntada, la misma lana y tal vez la misma intención al tejer, en cada puntada del tejido se evidenciaba lo diversos que somos y fue entonces cuando surgió la pregunta de si ¿somos o existimos?, en la cual aún naufragamos.

Es así como culmina nuestro primer año como colectivo. De aquí el reto en el que seguimos es afrontar los roles, las tareas y los tiempos que cada uno debe continuar, es en sí, una resistencia. Leer las *Enseñanzas maya-tojolabales,* un libro sobre la escucha, fue nuestro siguiente reto, a partir del cual aprendimos muchas cosas como, escuchar y no oír, mirar y no ver. A partir de esta lectura nos preguntábamos qué cosas escuchábamos y qué cosas oíamos, qué cosas mirábamos y qué cosas veíamos. Y fue entonces que comprendimos que recibir y dar no es tan fácil como parece ser, que todo en su trasfondo tiene una complejidad que la vida nuestra también depende de la vida del otro, del *notros*… reflexionamos a cerca de lo nosotrico, que resulta ser esa perfecta mezcla entre lo tuyo y lo mío… ¿Qué lugar ocupa el otro en mí? ¿Quién soy yo sin el otro?

Segundo intersticio: "Encontrándonos y tejiendo redes". Parte II

Se llegó el momento de volvernos a encontrar con los colegas de otros programas de Trabajo Social, como siempre, una experiencia maravillosa, extenuante, pero que a la vez invita a recargar energías, a saber que no estamos solos y que cada quien trabaja desde sus lugares.

En esta oportunidad regresamos con la sensación de tener que avanzar desde el colectivo a un ejercicio más teórico, si bien lo vivencial es clave, es necesario escribir y avanzar en discusiones de orden teórico que nos ayuden a aclarar y pulir nuestros intereses investigativos. Las discusiones realizadas nos dejan claro que desde la perspectiva decolonial no se invita a invalidar la teoría, o a rechazarla porque viene de otros contextos. De lo que se trata es de formar un espíritu autónomo, que logre posicionar su discurso, interpelar desde el propio contexto, debatir y argumentar.

Posterior a la reunión en Bogotá, continuamos con nuestros encuentros, esta vez con los amigos de la Universidad de Caldas. Allí debíamos discutir nuestras reflexiones e ideas frente a unos textos de estudio previamente seleccionados.

Reflexión en perspectiva Intercultural y Decolonial

Preguntarse cuáles son y cómo se expresan las luchas sociales de los grupos, pueblos y comunidades diversos donde se encuentra el Trabajo Social, conlleva a decir que luego de leer, reflexionar, apropiarnos y sentir esta pregunta decidimos convertirla en lo que para nosotros es más imperante teniendo en cuenta las dinámicas, lógicas y principios con las cuales trabajamos en el Colectivo Interferencias, dando como resultado una propuesta reflexiva: *¿Cuáles son nuestras principales luchas y cómo las expresamos?*

Lo anterior es el resultado de diferentes lecturas y reflexiones de las mismas, las cuales nos han permitido tener una mirada crítica frente al concepto de "diversidad", el cual se puede convertir en un discurso irónicamente excluyente y colonizante, siguiendo los planteamientos de Darcy Ribeiro y Sonia Vargas, quienes exponen:

> (…) las diferencias de y entre nuestros pueblos pueden ser abordadas desde la convención de pensar que la diversidad es definida por una serie de características como la lengua, la herencia de usos y costumbres, la territorialidad, la pertenencia, etc. Pero también desde el auto reconocimiento, esto supone pensar no en identidad sino en la construcción de identidades (Vargas, 2003: 2).

De acuerdo con esto, asumimos la diversidad, no sólo como un factor diferenciador en tanto a físico, étnico y práctico, entre otros, sino como la capacidad de Ser y Existir en el mundo particular de cada sujeto, dotando el concepto de "diversidad" de un sentido más complejo y holístico que nos abarca y reconoce a todos como seres sentipensantes diversos. Esto hace que la principal lucha desde

la que partimos es la del autorreconocimiento. Si bien asumimos y entendemos la importancia del "otro" en la vida del hombre y la mujer, también es importante cuestionarnos ¿Quién soy yo sin el otro? Esto permite reconocernos y reconocer nuestros límites, dónde empiezo "yo", para comprender dónde empieza el "otro" y evitar la posibilidad de violentar(lo), atentar(lo) y colonizar(lo), entendiéndolo desde nuestro lugar y posicionándonos en el suyo, asumiéndolo, tanto como nosotros, como un ser diverso.

También vemos la necesidad de adoptar y apostar por otras miradas no coloniales o tradicionales, desde la formación y la praxis profesional, que permitan ampliar el abanico de posibilidades en el entendimiento de las realidades sociales y la forma de abordarlas, ya que éstas no deben ser asumidas como estáticas y definitivas, lo cual erradica las "formulas" para su comprensión y permite retomar o construir otros saberes y otras dinámicas que dotan de sentido y mayor importancia al hacer-reflexivo en el Trabajo Social.

Otra de nuestras luchas, no menos importante que las anteriores, es la de asumir a los sujetos como actores fundamentales de las investigaciones y procesos de actuación profesional, en los cuales tradicionalmente han sido vistos y utilizados como objetos de información o herramientas, cosificándolos y restando importancia a su ser-existencia. Para esto, se propone trabajar desde principios como la alteridad, el saber escuchar y asumir la actuación/investigación como una acción "nosotrica" (Lenkersdorf, 2008) en la que todos los sujetos hacen parte de la misma y son actores fundantes para que ésta se lleve a cabo.

Asimismo, apropiamos y reflexionamos sobre la pregunta ¿Qué aportarían las luchas sociales diversas para el Trabajo Social en las perspectivas interculturales y decoloniales? Con base en nuestras dinámicas y sentidos ¿Qué aportamos desde nuestra lucha, asumiéndonos como diversidades, al Trabajo Social en las perspectivas interculturales y decoloniales?

Para exponer nuestros aportes al Trabajo Social desde estas perspectivas, primero debemos dejar en claro la premisa de cómo

y por qué nos concebimos como una "lucha" o "resistencia". Para esto, cabe resaltar los planteamientos de Sonia Vargas:

> (…) estamos en condiciones de afirmar que sujeto y resistencia son categorías interdependientes. Por ello entendemos la cuestión del sujeto, sujeto latinoamericano, desde una dimensión que lo compromete en los procesos de resistencia y lo transforma en sujeto de denuncia. Es a través de la resistencia que un actor se vuelve sujeto social en tanto sujeto de cambio. Dicha traslación se logra cuando esta lucha se realiza en pos de la recuperación de una historia y una cultura. Cuando hablamos de sujetos, nos referimos sin más, a hombres y mujeres inmersos en la praxis misma. (2003: 5)

De acuerdo con lo anterior, las prácticas y reflexiones hechas en y desde el colectivo Interferencias, son luchas que giran en torno al reconocimiento de los saberes otros y su importancia para la construcción de conocimientos que permiten asumir y aceptar que no existe un único camino para esto, sino que son múltiples y amplios caminos llenos de matices, entre los cuales muchos de éstos han sido violentados y casi erradicados a nivel histórico, tales como los saberes indígenas tradicionales e incluso aquéllos que se encuentran en las manifestaciones artísticas. Saberes dotados de riqueza cultural e identidad, por lo cual impera su reconocimiento, apropiación y adaptación, en este caso, para la formación y práctica profesional del Trabajo Social, permitiendo así llevar a cabo procesos de actuación abiertos a las posibilidades de comprensión y praxis desde otras orillas no funcionalistas u occidentales-coloniales que promueven la creación de nuevos conocimientos no occidentales útiles para la acción profesional y lo más importante, propios de la disciplina.

Referencias bibliográficas

Gómez H, E.; Patiño S, M.; Barreto C., E.; González, F.; Rivera O., J.; Muñoz L., J. M.; Muñoz F., N.; Morales M., E.; Fernández

M., S. Y.; Muñoz S., H.; Vásquez A., G.; Nieto L., J.; Suárez, J.; Betancur, V.; Atehortúa, O. y Román C., M. (2014). *Diversidades y decolonialidad del saber en las Ciencias Sociales y el Trabajo Social.* Medellín, Antioquia: Pulso & Letra Editores.

Lenkersdof, C. (2008). Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales. México: Plaza y Valdés.

Ospina, W. (2012). La lámpara maravillosa. Cuatro ensayos sobre educación y un elogio de la lectura. Literatura Mondadori. Colombia.

Vargas, S. (2003). Identidad, Sujeto y Resistencia en América Latina. Revista Confluencia, año 1, número 1, Mendoza, Argentina.

Zemelman, H. (2005). *Voluntad de conocer: El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. México: Anthropos.

La experiencia de trabajo del colectivo re-existencias: la memoria y la indignación como apuesta de construcción de utopías

Cristian Alberto Rojas Granada[1*]

Resumen

En este escrito se presenta la experiencia de trabajo del colectivo Re-existencias, a partir del reconocimiento de sus integrantes como sujetos en tensión con la modernidad y la colonialidad, para lo cual se realizaron reflexiones individuales y colectivas desde la *indignación* y la *memoria*, con el fin de identificar apuestas hacia el futuro como colectivo en lo que se ha denominado la construcción de *utopías* y cómo éstas aportan a la reflexión sobre el Trabajo Social en perspectiva Intercultural y Decolonial en nuestra región.

Palabras claves: Re-existencias, indignación, memoria, utopías, Trabajo Social.

1 * Antropólogo, Magíster en Ciencias Sociales. Docente investigador, departamento de Desarrollo Humano. Programa de Trabajo Social. Universidad de Caldas. Correo: cristian.rojas@ucaldas.edu.co

Introducción

Desde 2014, un grupo de estudiantes y docentes de la Universidad de Caldas hemos venido adelantando un proceso de formación y acción alrededor del Trabajo Social Intercultural y Decolonial a través del colectivo Re-existencias. Esta es una apuesta que desde la Universidad, reconoce como necesario problematizar la herencia que impera en nuestra cultura y tradición académica y, así, construir una apuesta colectiva desde lo ético y lo político acerca de lo que queremos ser y hacer como ciudadanos y como profesionales en el campo del Trabajo Social y de las Ciencias Sociales. Re-existencias surgió también para hacer una lectura diferente a las formas tradicionales de pensar el papel del Trabajo Social en su compromiso con la formación de profesionales y su vínculo con las comunidades de la ciudad y de la región.

Entendimos que la modernidad ha posicionado un tipo de conocimiento hegemónico que ha hecho que muchas comunidades que se ubican fuera de los centros de poder, en el campo de la producción científica sólo se sientan en capacidad de consumir el conocimiento construido por otros y no en capacidad de construir los propios. Esto nos hizo preguntarnos: ¿Qué debemos entender por conocimiento? Partimos de comprender que el *pensamiento* es un proceso caótico que se configura en diferentes situaciones de la vida del ser humano, recuerdos, deseos, experiencias, prácticas, mientras el *conocimiento* es la consecuencia "del aprendizaje de los resultados anteriores del pensamiento y la investigación" (Zuleta, 2004: 23); es decir, si bien el conocimiento permite que las tradiciones se transfieran a las nuevas generaciones, el pensamiento es la energía que nutre al conocimiento para ampliar sus marcos, abandonar tradiciones y encontrar otras formas de concebir el mundo[2]. Por lo anterior, decidimos asumir que el conocimiento nos debe servir como dinamizador del pensamiento que aporte

2 El conocimiento terminado es el de las respuestas, mientras que el conocimiento por construir está abierto a las preguntas, a la imaginación y al pensamiento activo.

a posicionarnos ética y políticamente frente a las realidades que vivimos como personas y como colectivos.

Con este contexto y principios, se dio origen a la experiencia de nuestro colectivo. A continuación, exponemos algunos aprendizajes que hemos obtenido del trabajo, a partir de las categorías de la memoria, la indignación y la utopía.

La memoria y la indignación

Una de las estrategias más importantes que hemos puesto en práctica en nuestro colectivo ha sido la reflexión que cada uno de nosotros hace acerca de *lo que nos provoca indignación*, lo cual nos ha permitido identificar los intereses de trabajo y el lugar que cada uno quiere ocupar en el proceso, teniendo en cuanta que el pensamiento debe partir de la experiencia[3] y de la afectación personal. Esto lo hacemos, no sólo desde la memoria personal, sino desde lo que hemos heredado de nuestros antepasados, pues creemos que la memoria es la que nos permite comprender lo que somos y lo que podamos llegar a ser[4]. Con la categoría de *sentipensar* que el maestro Fals Borda tomó de la sabiduría de un pueblo del caribe colombiano, hemos entendido que los intereses para participar en el colectivo deben ser pensados y reflexionados pero también y especialmente *sentidos*[5]; o como lo plantea Guerrero (2012), pensar

3 Entendemos la experiencia como aquello que nos importa, nos interesa, lo que nos da qué pensar (Larrosa, 2003).

4 La ciencia moderna es un conocimiento atemporal, la sabiduría se sustenta en la memoria, en el saber acumulado por la comunidad, usualmente soportado en los ancestros (Guerrero, 2012). Por su parte, entendemos que el capitalismo moderno no está interesado en la memoria porque de ésta promueve la crítica y la emancipación (Melich, 1999).

5 Sentipensar, no por separado, porque de acuerdo con Galeano, el que solo siente es un cursi, y el que solo piensa, es un intelectual, un tecnócrata, una "cabeza rodante" que no le duele lo que ve en la realidad. Por eso hay que ser cabeza, corazón y tripas a la vez.

desde el corazón. Otro pilar metodológico de nuestro proceso es la pedagogía de la pregunta (Freire, 1986) como herramienta para desarrollar autonomía de pensamiento. Interrogar nuestra propia experiencia vital exige de cada uno reconocer nuestro lugar en el presente y las proyecciones personales, académicas y profesionales hacia el futuro; esto ayuda a que las pequeñas o grandes acciones y esfuerzos presentes, y las pequeñas y grandes decisiones de cada momento, cuenten con un sentido en función de lo que se quiere "*llegar a ser*" en el futuro.

De acuerdo con lo anterior, cada participante del colectivo se propuso reconstruir la memoria de su historia personal a partir de la pregunta: ¿Qué me ha provocado sentimientos de indignación a lo largo de mi experiencia vital? Este ejercicio se ha constituido como un rito de iniciación de quienes se han vinculado en nuestro colectivo, dado que les permite a quienes recién llegan, involucrarse en la lógica que manejamos como colectivo desde la pedagogía de la pregunta, la reflexión desde la memoria, la experiencia propia y la opción decolonial (diferente a la mayoría de los otros espacios de encuentro similares en la universidad). De este proceso hemos participado docentes, estudiantes de distintos niveles de formación y, en ocasiones, algunos egresados de nuestro programa.

Hasta el momento contamos con dieciséis construcciones narrativas sobre las indignaciones, se han empleado distintos formatos y apoyos como autobiografías, videos, metáforas y cuentos. Cabe decir que nos interesan los relatos pero también cómo son narrados, como parte de un ejercicio activo de escucha (Lenkersdorf, 2008) donde muchas veces el tono de la voz, los gestos, las sonrisas o hasta el llanto nos dicen cosas sobre el sentido y la afectación de la persona frente a su realidad.

Si bien el hilo conductor de estos productos es la indignación, hay otras categorías que han sido recurrentes en ellas como los cambios en la identidad individual y cultural, la colonialidad y las relaciones de poder que afectan distintas poblaciones, la relación entre el campo y la ciudad, la guerra y la paz y la crítica al desarrollo

economicista; y estas categorías surgieron acompañadas de preguntas como: ¿Quiénes somos y de dónde venimos en la historia colonial de nuestro contexto sociocultural? ¿Qué nos interesa de nuestras raíces? ¿Qué podemos hacer desde nuestro lugar personal y profesional en el marco de las luchas sociales para construir utopías que trasciendan la mera indignación?

En estos productos de indignación nos hemos identificado con distintos orígenes sociales y culturales: de la costa afropacífica, del Sur del país cercano al contexto indígena, de contextos rurales y de las clases populares de las ciudades; es decir, todos identificamos nuestros orígenes "*desde abajo*", en la escala social de la sociedad. De allí que nuestras indignaciones expongan una radiografía del contexto de desigualdad social, discriminación, abandono del Estado, injusticia y manipulación que son propios de nuestra sociedad y que afectan de forma más severa a quienes no ocupan posiciones privilegiadas en ella. La indignación, en este sentido, es una indagación en la "herida colonial" (Restrepo y Rojas, 2010) que está presente en nosotros como marcas que la historia de la sociedad más amplia va dejando en nuestras propias biografías.

Los recursos analíticos de los que se sirve cada cual para proponer la lectura de su realidad en la construcción de su indignación varía de acuerdo a sus experiencias de vida y sus preferencias teórico-conceptuales. Los estudiantes que no conocen aún la perspectiva teórica decolonial utilizan otros referentes teóricos que coinciden con ésta en una crítica profunda al sistema capitalista neoliberal[6]. Por su parte los participantes con una mayor trayectoria en el colectivo, presentan sus lecturas de realidad con un vocabulario más cercano a la opción decolonial. De otro lado, hemos visto que mientras a algunos les causa dificultad al inicio identificar qué les indigna, otros logran hacerlo con gran facilidad, pues allí se conjugan sentimientos

6 Como ejemplos están el enfoque de capacidades y libertades de Nussbaum y Sen; el biocentrismo de la perspectiva de ecología humana latinoamericana; el postestructuralismo de Foucault o de Bourdieu; y la crítica al desarrollo de la mano de Arturo Escobar. Estos son referentes que apropian las estudiantes de los cursos teóricos que ven en su formación como trabajadores sociales y que se problematizan y tensionan en el colectivo Re-existencias.

de rabia, impotencia, frustración, elementos que suelen tener unas causas y unas consecuencias en la vida diaria; incluso, muchas veces esos sentimientos negativos son hacia sí mismo: "me indigna ser tan estúpida, me indigna creer en las personas, me indigna ser en lo que me he convertido, me indigna ser yo" (Paola, tercer semestre de Trabajo Social); "Me indigna sentirme vencida frente a aquello que no puedo cambiar, me duele sentirme tan poco capaz de abandonar aquello que me impide empezar a cambiar" (Juliana, tercer semestre de Trabajo Social).

Hemos identificado que el ejercicio de la indignación es una exploración de la rebeldía que hay en cada uno, una entrada importante para nuestra apuesta de construir resistencias colectivas. Esto tiene sentido si consideramos que el contexto cultural de nuestras familias es predominantemente de tradición cristiana[7] y muy conservador, lo cual hace que el colectivo Re-existencias se constituya como una posibilidad de expresar y criticar las cosas con las que no se está de acuerdo.

Una de las principales fuentes de indignación en nuestro colectivo es la indiferencia de las personas frente a lo que le sucede a otros grupos humanos, a los animales y a la naturaleza, indiferencia que va acompañada de facilismo, mediocridad, falta de crítica y de participación, lo cual se explica como un proceso de naturalización de la realidad en la que incluso nosotros mismos hemos caído; sin embargo, la apuesta de Re-existencias incluye esta necesidad de trascender la indiferencia y la indolencia:

> Me indigna saber de las personas inconscientes que no trascienden su realidad, que todo lo ven a manera personal e individualizada, en ocasiones me indigno conmigo misma porque me ha pasado, a veces no me toco y no reacciono frente a una problemática X, porque como estoy bien, lo demás lo estará, aunque estoy en un proceso de volver a tener

7 La religión podría ser una forma de resistencia pero muchas veces no es algo que se viva fielmente a sus principios, pues no sirve para hacer una crítica al capitalismo —como podría ocurrir— sino que las personas han logrado conciliar sus creencias religiosas con la lógica de competencia capitalista.

internamente mi capacidad de asombro, porque es algo que no se puede perder (Kelly, séptimo semestre de Trabajo Social).

Otra fuente de indignación importante para los integrantes de nuestro colectivo es la corrupción y la negligencia del Estado en la prestación de servicios básicos a la población, como la salud y la educación de calidad:

> Me indignan los niños en las calles y al tiempo los recursos para educación están siendo robados, mientras los colegios entran en quiebra y crecen jóvenes que no quieren leer, pensar, votar ni querer ser libres seguir dominados por la religión, el sistema, la mediocridad, y la rutina [...] Indigna que no se ofrezca una buena educación, que miles de pueblos no tengan acceso a un libro, que el único modelo educador sea el televisor (Camila, tercer semestre de Trabajo Social).

Como la cita anterior, se puede encontrar muchas referencias a que el sistema educativo homogeniza para no desarrollar pensamiento y la educación de calidad es para pocos, lo cual se constituye en un desafío a trabajar hacia el futuro, pues se tiene la idea de que una de las principales claves de transformación es precisamente la educación.

Por otra parte, queremos resaltar lo que ha significado Re-existencias para algunos de los participantes en cuanto a ciertas transformaciones en su identidad. Algunas personas han reflexionado en este espacio sobre sus historias, sobre sus orígenes, y esto les ha permitido reivindicar asuntos que no tenían muy presentes de su historia, como el caso de Paola, quien comenzó a reconocer en ella una "identidad híbrida", que busca rescatar la herencia campesina de sus padres que se mezcla con su experiencia de crecer en la ciudad de Bogotá. De forma similar, Juliana nos presenta a continuación un malestar genuino que tiene que ver con la afectación a poblaciones cercanas a su origen rural y próximo a lo indígena:

> Se nos ha olvidado que tenemos a miles de familias campesinas y artesanas que dependen de sus productos los cuales surgen de grandes esfuerzos y tras meses de espera, aun así, escogemos los importados

¡Claro, salen más baratos! O tal vez es sólo la necesidad de llenar tus bolsas y ostentar frente a una sociedad que puedes adquirir lo que otros no (Juliana, tercer semestre de Trabajo Social).

El colectivo ha permitido reconocer mejor las raíces y reivindicar con mayor convicción sus luchas en sus biografías; de este modo los estudiantes van consolidando un posicionamiento ético-político que tiene que ver con los cambios en su identidad asociados a salir de sus contextos de origen para llegar a la universidad y su experiencia en el colectivo Re-existencias.

Por último, queremos resaltar otro foco de indignación que hemos denominado la "herida ecológica", la cual consiste en denunciar cómo la razón y la ciencia modernas se han constituido en una empresa servil al capitalismo, a la acumulación y a la extracción de la naturaleza, frente a la cual estamos llamados a corazonar (Guerrero, 2012), y Paola nos lo plantea con la siguiente pregunta: "¿En qué estamos pensando cuando permitimos que grandes empresas extranjeras vengan y se apropien de lo que hemos construido y de lo que nos regaló la 'Pachamama'?" (Paola, estudiante tercer semestre de Trabajo Social).

El trabajo con la memoria, la pedagogía de la pregunta y la indignación nos ha permitido construir un sentido de pertenencia con el colectivo Re-existencias, toda vez que nos identificamos unos con otros por compartir creencias y convicciones, porque *nos duelen cosas similares*, lo cual nos ha ayudado a construir confianza entre nosotros y, de cierto modo, empezamos a consolidar un sentimiento de comunidad y de complicidad que nos ayudará enormemente en la construcción colectiva de futuro o de utopías colectivas.

La afectación y la utopía

Si la indignación es un de rito de iniciación en nuestro colectivo, la utopía puede ser entendida como un rito de paso para consolidar

la participación y el compromiso de las personas con las apuestas colectivas, pues es un momento en el que se muestra una apropiación conceptual y un posicionamiento distintos, comparados con el momento inicial de la indignación. La indignación permitió desarrollar una mirada crítica sobre los aspectos de la realidad que se considera que no funcionan bien, sin embargo, ese mundo que no funciona bien está "*embarazado*" de otro mundo diferente, posible y mejor, que para "*nacer*" depende de nuestras acciones y luchas como personas y como profesionales, como individuos y como colectivos, y es allí donde se ubican las utopías, en hacer posibles esos otros mundos.

En este sentido, la memoria y la indignación son elementos fundamentales para posibilitar la esperanza y la utopía, toda vez que para construir futuro es necesaria la crítica del pasado (Melich, 1999). De allí que si bien en la indignación se dibuja en un principio un panorama algo oscuro y desalentador sobre nuestro pasado y nuestro presente, fue este ejercicio el que nos dio las herramientas necesarias para construir la convicción de la lucha por un mundo que gestione de mejores maneras problemáticas como las desigualdades sociales, los estereotipos, los estigmas y la competitividad capitalista.

Si como dijo Sartre *se es lo que se hace con lo que hicieron de uno*, nuestro pasado y presente están cargados de opresión y colonialidad, por ello nuestras apuestas giran en torno a la consolidación como un grupo que piensa y trabaja por una formación y ejercicio profesional de la mano de las luchas sociales. Por esto nos encontramos construyendo relaciones con diversidades sociales afro, indígenas, de mujeres y diversidades sexuales en Manizales y algunas regiones de Caldas, a partir de distintos esfuerzos que comienzan a cristalizarse en visitas, prácticas profesionales y un proceso de investigación-acción con las comunidades del Oriente y el centro Occidente del departamento.

De acuerdo con lo anterior, Re-existencias ha sido un espacio para ver de otro modo nuestra realidad, distinto a lo que se encuentra en la cotidianidad, en los medios de comunicación o, incluso,

en la academia misma; un espacio de aprendizaje y crecimiento profesional que nos está posibilitando construir apuestas de futuro, empezar a vislumbrar la utopía por la que queremos luchar y construir en diálogo con las comunidades que resisten al modelo monocultural de la modernidad capitalista colonial.

Reflexiones

Las ideas presentadas en este escrito responden a un proceso en construcción que no está finalizado, que se seguirá pensando permanentemente, asumiéndonos —estudiantes y docentes— como una comunidad que, bajo los principios del diálogo y de la escucha, buscamos transformaciones en las formas de entender y hacer Trabajo Social en nuestra región. Mostramos las experiencias del colectivo Re-existencias que creemos nos aportan —desde la pedagogía de la pregunta— a la construcción de un pensamiento crítico y a la capacidad de reflexión sobre nuestro pasado y presente, como herramientas clave de la apuesta de trabajo que invita a abordar la propia experiencia como detonante del pensamiento auténtico y autónomo.

Partimos de reflexiones vitales para el Trabajo Social en la actualidad como las tensiones entre consumir o producir conocimiento, lo cual está vinculado a la voluntad del sujeto para cuestionar su realidad siendo consciente de su lugar en el mundo y de lo inacabado de la realidad, superando los límites del lenguaje teórico que la mayoría de las veces no da cuenta de las complejas y constantemente cambiantes realidades sociales (Zemelman, 2005). Queremos seguir trabajando a partir de la construcción de un conocimiento situado y colectivo, que articule orgánicamente las apuestas construidas desde la universidad en diálogo con las luchas sociales.

Referencias bibliográficas

Freire, P. (1986). *Hacia una pedagogía de la pregunta. Conversaciones con Antonio Faundez*. Buenos Aires: La Aurora.

Guerrero, P. (2012). Corazonar desde el calor de las sabidurías insurgentes, la frialdad de la teoría y la metodología. En: *Revista Sophia: Colección de Filosofía de la Educación* (13), 199-228. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala.

Larrosa, J. (2003). *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lenkersdorf, C (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México: Plaza y Valdés Editores.

Mèlich, J. C. (1999). Memoria y esperanza. *Cáceres*. Universidad de Extremadura. Recuperado de http://pendientedemigracion.ucm.es/info/site/docu/18site/a2melic.pdf

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

Zemelman, H. (2005). *Voluntad de Conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. México: Anthropos. Centro de Investigaciones Humanísticas. Universidad Autónoma de Chiapas.

Zuleta, E. (2004). Sobre la lectura. En: E. Zuleta, *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Cali: Fundación Estanislao Zuleta, pp. 101-111.

Aportes de la educación intercultural a la formación profesional en la Universidad de Caldas

Jhon Sebastián Aguirre Cano[1]

Resumen

En este texto, expongo reflexiones alrededor de la experiencia de educación intercultural, que he desarrollado, desde 2015, hasta el año en curso. Esta experiencia se ha configurado en la asignatura de tradición científica del Programa de Trabajo Social y de otros encuentros con comunidades diversas, por medio del Semillero Re-existencias; ambos espacios en la Universidad de Caldas. Al final, espero construir algunas preguntas, que permitan continuar ampliando la reflexión, en torno a los aportes de la interculturalidad a la formación de trabajadores sociales y así mismo abrir espacios de discusión con comunidades profesionales del país, a la pertinencia de la propuesta en torno a la problemáticas sociales que enfrentan.

Palabras claves: Interculturalidad, Trabajo Social, formación, diversidad.

1 Docente Universidad de Caldas, Departamento Desarrollo Humano. Trabajador social, Magister en Educación y Desarrollo Humano y estudiante de doctorado Conocimiento y Cultura en América Latina del Instituto de Pensamiento y Cultura en América Latina (IPECAL). Correo: sebastian.aguirre@ucaldas.edu.co

Introducción

Para el desarrollo del escrito, parto de un contexto en el que describo sintéticamente los fines que desde mi consideración pretendemos con la formación investigativa en la Universidad de Caldas. Posteriormente problematizo la relación, que a mi modo de ver, hemos construido en la profesión con las Ciencias Sociales y las comunidades diversas, en el marco del modelo capitalista. Además destaco las implicaciones de la propuesta intercultural con respecto al devenir profesional. Al final de la reflexión, describo algunas situaciones generadas en la experiencia de formación y desde allí planteo cuestionamientos y retos para continuar caminando la interculturalidad desde la formación profesional.

Presentación de la experiencia

Desde 2016 participo, en conjunto con los docentes que tenemos a cargo los cursos de investigación en Programa de Trabajo Social de la Universidad de Caldas, en la construcción de una propuesta de formación para la investigación que desde mi opinión pretende los siguientes fines:

- Reconocer los saberes que emergen en la intervención profesional, los cuales se configuran en la tensión entre historias y contextos oficiales y no oficiales en la producción del conocimiento.
- Generar espacios de formación investigativa donde los estudiantes se sitúen como sujetos de conocimiento, partiendo de sus biografías, experiencias y contextos, como aspectos fundamentales en la construcción del conocimiento.
- Partir de la pregunta como forma de relación del investigador con el mundo, en que se abra paso a la incertidumbre, al

movimiento y la articulación como criterios de reflexión de la realidad.

- Posibilitar articulaciones entre los procesos de intervención e investigación, dando cuenta del carácter comprensivo y trasformador de las situaciones sociales. Desarrollar una formación que permita al estudiante reconocer la importancia del proceso investigativo y no sólo de los resultados obtenidos a partir de él. En consecuencia, que los estudiantes realicen una reflexión del método, de las teorías que los soportan, de los sujetos que participan y de los modos de relacionarse que configuran el proceso, para superar la mirada metodologizada en que muchas veces se recorre el camino de la investigación.

- Problematizar la discusión entre conocimiento y justicia social, que emerge en la "geopolítica del conocimiento" que plantean autores como Dussel (1996), Mignolo (2007), Sousa (2008), en donde el contexto de producción de los conocimientos le dan un valor y por tanto definen el papel de los sujetos como consumidores o productores de éste.

Esta propuesta en la perspectiva curricular, ha abierto paso a diferentes asignaturas entre ellas tradición científica[2] en Trabajo Social la cual responde a tres unidades principales: la investigación y los saberes en la cotidianidad, la relación conocimiento-poder en el contexto social-económico y político y por último los retos y dilemas de la investigación en Trabajo Social. Para el desarrollo de éstas se ha recurrido a la búsqueda de diálogos con miembros de comunidades indígenas, afrodescendientes, religiosas y científicas, así mismo se han hecho lecturas analíticas tanto de la historia del conocimiento en Occidente como en otros contextos histórico

2 El nombre no da cuenta de las características de la asignatura que como se ve posteriormente, no sólo se inscribe en la tradición de la ciencia, sino en otras tradiciones, pero al mismo tiempo los conocimientos que emergen en la relación de estas tradiciones.

Esta asignatura corresponde a la primera del componente curricular de formación investigativa que ven los estudiantes en el Programa.

sociales. De la misma manera se ha buscado que los estudiantes se cuestionen por la relación que han tenido con el conocimiento en sus propias historias de vida.

Trabajo Social e interculturalidad, una búsqueda de la emergencia del sujeto

La intervención social de acuerdo con Bermúdez (2013) es un campo de fuerzas en pugna, en el que participan múltiples actores, estatales, profesionales, sociedad civil, organizaciones sociales. El problema histórico para el Trabajo Social y las Ciencias Sociales es la forma como esos actores se han vinculado en la intervención; el lugar que han ocupado en el proceso y la relación establecida frente a ella, comprendiendo las maneras cómo conciben las problemáticas sociales de un determinado contexto.

La intervención analizada como campo, es el lugar donde se configura la relación entre el sujeto profesional y los actores sociales, la cual no puede concebirse por fuera de las relaciones capitalistas de producción, pues son éstas las que dan origen a la propia profesión, de allí que su lugar esté determinado, aunque no totalmente, por sus demandas. En la línea anterior es importante analizar las exigencias disciplinares en las que se ha ido adscribiendo la profesión desde su nacimiento entre ellas la necesidad de construir un campo de conocimiento, a partir del cual los profesionales pudiéramos diferenciarnos de otras disciplinas y así mismo construir una intervención rigurosa de acuerdo a los criterios establecidos por los avances de las Ciencias Sociales como lo expresa Díaz (2002), que nos ha implicado asumir diferentes perspectivas teóricas, que en su mayoría han desconocido la riqueza del carácter práctico de la profesión y la multiplicidad de saberes, que se tensionan en la intervención profesional (Lorente, 2010). En este sentido, los trabajadores sociales en la mayoría de casos hemos establecido una

relación jerárquica con los sujetos de intervención, estableciendo un campo propio en el cual tenemos "licencia" para definir problemas y buscar soluciones, a partir de técnicas y herramientas las cuales se legitiman con base en teorías de las Ciencias Sociales.

En consecuencia con lo anterior, lo social queda adscrito a patrones o criterios que históricamente han estado asignados a las trabajadoras sociales o a los profesionales de las Ciencias Sociales, en donde lo social ha sido denominado: ayudar, transformar, empoderar, agenciar, cambiar y los "otros"[3] han quedado relegados como sujetos pasivos, a la espera de un saber experto que nombra sus necesidades.

Por tanto surge la necesidad de pensar la autonomía relativa en la profesión, que si bien tiene una implicación en diferentes escenarios[4] como lo expresa Paulo Netto (2003) los cuales requieren una respuesta colectiva, exigen también la reflexión de la experiencia de la subjetividad de los sujetos profesionales para interpelar la intervención. Es allí donde surge la importancia de la interculturalidad en la formación y en el ejercicio profesional, con el fin de aportar en la construcción de relaciones dialógicas por parte de los trabajadores sociales con cada uno de los actores con los que nos relacionamos en los procesos sociales y problematizar la manera como hemos construido el conocimiento históricamente, a partir de categorías como desarrollo, pedagogía, inclusión (Gómez, 2010).

Aproximarnos a la formación profesional de trabajadores sociales desde la interculturalidad, exige un diálogo con las experiencias de comunidades indígenas, afrodescendientes y otras diversidades sociales, que desde antes de la profesionalización

3 Apelo principalmente a los sujetos que no hacen parte del engranaje institucional de la política social y a la subalternización de sus saberes, por su origen, lugar y forma de elaboración en la geopolítica del conocimiento.

4 El proyecto profesional implica la orientación de los valores que articulan a los profesionales, los fundamentos de la formación y los espacios gremiales y académicos que estructuran la profesión.

del Trabajo Social y mucho más específicamente desde el propio momento del "Encubrimiento de América" (Dussel, 1992), donde surge la modernidad[5] han generado prácticas de reexistencia, las cuales según Escobar, haciendo referencia a los movimientos negros del Pacífico:

> Los activistas de los movimientos locales, como será sugerido en este libro, emergen desde este límite y producen conocimiento que va y viene a lo largo de la interfaz entre la modernidad/colonialidad y la universalidad/pluriversalidad. Aún más, este borde constituye un cierto tipo de exterioridad (no de un "ontológico afuera") de la modernidad. Podríamos decir que estos activistas conducen su lucha desde la diferencia colonial, en este caso, una diferencia colonial que tiene que ver con la negridad o la indigenidad, y con vivir en unos paisajes y ecosistemas particulares (2010: 29).

Bajo el comentario anterior ¿Qué podríamos donarnos recíprocamente los trabajadores sociales y las comunidadades diversas para construir alternativas a la modernidad-colonialidad y al mismo tiempo, ¿cómo tendría que construirse este relacioamiento? En palabras de Fornet (2006)

> Un diálogo intercultural como diálogo de situaciones entre sujetos concretos que hablan de sus memorias y planes, de sus necesidades y deseos, de sus fracasos y sueños, es decir, del *estado* real de su condición humana en una situación contextual específica, se presenta, por último, como el lugar donde se replantea la cuestión de la intersubjetividad (p.18).

Desde mi punto de vista, estas relaciones dialógicas que propone el autor, a partir del diálogo interculturalidad son una alternativa en la formación profesional, para problematización el papel del

5 Parto de la hipótesis de Carballeda (2013) para quien la cuestión social, desde la que se ha analizado el origen de la profesión en Estados Unidos, tiene singularidades para Suramérica y el Caribe, pues el nacimiento de la modernidad y por tanto de capitalismo en su primer momento como plantea Dussel, es el resultado de la negación de la humanidad ("conquista", violencia, imposición) de indígenas y negros y no de la búsqueda de integración de estos sujetos.

conocimiento en la estructuración de la modernidad[6] y su fase actual neoliberal, que si bien ha producido lo que hoy conocemos como Universidad, no determina totalmente las subjetividades que se producen allí. En este sentido cabe hacer la diferenciación entre Universidad como institución y como experiencia universitaria, y si bien como lo plantean Zemelman y Quintana (2007) históricamente la educación ha pretendido bloquear el reconocimiento de los sujetos, el diálogo intercultural busca su emergencia.

A partir de las discusiones anteriores, pretendo reflexionar las situaciones que he vivido tanto en la clase de tradición científica, como el Semillero Re-existencias, en el encuentro que he tenido con sujetos de comunidades diversas del departamento de Caldas y del país, así mismo con estudiantes del Programa de Trabajo Social en la Universidad de Caldas. A partir de ellos busco identificar una serie de preguntas y retos para continuar caminando por la interculturalidad, como posibilidad de construir una profesión que asuma la justicia social como horizonte profesional que de acuerdo con Cifuentes (2013):

> Ha de reflejarse en el conocimiento y reconocimiento de los derechos de los sujetos y de sus organizaciones sociales (los colectivos de los que participan), y en el conocimiento y apropiación social de las vías de exigibilidad de éstos. Esto plantea la necesidad de construir ciudadanía, que más allá de la distribución de bienes y servicios, implica lo político (Young 1990). Los procesos democráticos de toma de decisiones, que involucran la deliberación, la organización y la participación de los sujetos, son elementos y condiciones importantes para que en la arena de lo público se pongan en juego sus reivindicaciones colectivas y se tramiten recíprocamente entre diferentes que se reconocen y se valoran como tal (171).

6 Para Dussel (2007) la modernidad se ha configurado en tres momentos que inician con una etapa temprana originada en el encuentro entre españoles, indígenas y negros en América, una posterior situada en la revolución industrial y una última ubicada en la Segunda Guerra Mundial.

Contextualizar la interculturalidad en la universidad, entre preguntas y retos

A partir de los planteamientos de Lorente (1999) sobre las implicaciones metodológicas de la interculturalidad en el Trabajo Social, voy a estructurar esta parte del texto en tres dimensiones: descentramiento del yo y la búsqueda de la subjetividad, interrelación con los otros en el aula de clase y negociación intercultural y emergencia de nuevas búsquedas. Cada uno de estos momentos se ha configurado simultáneamente en el camino hacia interculturalidad en la formación profesional.

Descentramiento del yo y la búsqueda de la subjetividad

Desde algunos años vengo sintiendo una incomodidad con respecto al proceso de socialización, que fui desarrollando en medio de una familia, la escuela y mis amigos. Espacios en donde "ser alguien" era una proyección orientada al futuro, una lógica de pensamiento asociada a dejar atrás aquello que había sido, a olvidarme del lugar y el tiempo donde nací. Si bien mi familia hizo una alusión constante a asumir con humildad el lugar de origen, también era necesario tener aspiraciones, que mostraran la capacidad de superación que había tenido para enfrentar el mundo.

El sentimiento de inconformidad al que hago alusión en el párrafo anterior, ha emergido a partir de preguntas como ¿Cuál es mi lugar de origen? Y por tanto ¿Cómo asumir la humildad sino sé qué es precisamente aquello que debo recordar de mi lugar de origen? Con estas preguntas he venido asumiendo mi labor como profesor de Trabajo Social, si bien ya son más de doce años en la universidad, sumando mi participación como estudiante, sólo en el ejercicio del rol docente se han manifestado estas cuestiones. Uno de los asuntos que más me ha resonado en medio de esta mirada a mi experiencia, fue aquella máxima que he escuchado no sólo en mi padre sino en diferentes personalidades públicas; desde el señor presidente hasta el campesino, el policía, el senador, el vendedor

ambulante: "la única forma de ser alguien es a través del estudio" y aunque asumí inconscientemente la fórmula aquella, hoy pregunto ¿A qué alguien se estaba refiriendo mi padre y cada una de las personas que han expresado esto frente a la educación? Y así mismo ¿Cómo se está concibiendo la educación en esta máxima "universal"?

El sentido que he ido abstrayendo a partir de este retorno en mí, generado en la relación con diversidades sociales, me ha permitido reconocer el viaje a manera de "piloto automático" que he desarrollado por la educación, si bien la expresión "educación para ser alguien" ya no me basta para continuar viviendo y por tanto empiezo a interpelar mis comprensiones sobre la educación y el ser alguien, voy encontrando una marca de gran profundidad, que no se resuelve con las teorías sobre la educación y hablo no sólo de las más funcionales sino de las críticas al sistema, puesto que encuentro allí un problema que no es únicamente de este tipo, sino que va recorriendo mis venas interpelando mi ego y mi vida, que se fue acomodando en medio de las posibilidades que me ofreció ser hijo único, en una familia de clase media baja, en la que la mayoría del tiempo fue único sobrino, nieto y en donde mis padres asumieron el sacrificio de la emigración a España para ofrecerme todas las posibilidades educativas. En mi perspectiva este sacrificio a manera de protección, fue la adquisición de una venda o más que ello una especie de capa protectora que me hizo insensible al sentido que estaba construyendo de la realidad del país, de la ciudad, del barrio, del mundo, que no se rompió formándome como trabajador social o como magister en desarrollo humano.

En mi caso específico la escuela y particularmente la universidad operó desde mi opinión, como una burbuja que me iba alejando de la pobreza "monstruo" indeseable, el cual era sinónimo de algunos lugares y espacios en donde reinaba la lucha por la supervivencia y la zozobra, barrios, tierreros, continentes, pero también la alegría nocturna y porque no también diurna alrededor del baile, la fiesta como expresión de otras formas de vivir. La universidad aseguraba una posibilidad de asumir la carencia que tanto mi madre pero

mucho más mi padre vivió de niño y que estaba relacionada desde su opinión con orígenes campesinos de mucha ignorancia en donde la lectura y la escritura estaban ausentes y el día a día eran la búsqueda cotidiana.

La universidad como espacio de ruptura con la problematización de esta realidad como sujeto, que a partir de este miedo a la pobreza alimentado por las conversaciones de mis padres, familia y amigos, fue generando una mirada reducida de ésta, que al final determinó mi paso como estudiante por esta institución, en medio de las posibilidades de acceder a un trabajo seguro que me permitiera comer, viajar, salir de rumba sin ningún problema, además de formar una familia la cual tuviera muchas más posibilidades de las que yo mismo he alcanzado.

Y fue así como asumí este sentido, el cual nunca había tenido resistencia consciente por parte mía, puesto que ¿Cómo interpelar el desarrollo como objetivo que ha ocupado casi la totalidad de las relaciones sociales en el mundo?

> La palabra implica siempre un cambio favorable, un paso de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior, de lo peor a lo mejor. La palabra indica que uno lo está haciendo bien, porque avanza en el sentido de una ley necesaria, ineluctable y universal y hacia una meta deseable. La palabra retiene hasta ahora el significado que le dio hace un siglo el creador de la ecología, Haeckel: 'Desarrollo es, a partir de ahora, la palabra mágica con la que podemos resolver todos los misterios que nos rodean o que, por lo menos, nos puede guiar a su solución (Esteva, 1996: 56).

Ahora siento que brota otra forma de acércame al sentido de la educación y de la vida que había asumido acríticamente, en esta posibilidad me incorporo como parte de la realidad[7] y al hacerlo, encuentro preguntas que me van permitiendo reconocer relaciones existenciales que he establecido con el desarrollo, identificando por tanto un problema, que va más allá de una realidad externa

7 En palabras de Zemelman y Quintana (2007) el "ámbito de sentido" podemos entenderla como una manera en la que hablar de la realidad nos incluye en ella, esta manera se distancia del discurso de la objetividad fundamentado en el positivismo.

que ha impregnado a otros, para la cual la teoría tiene soluciones. Si bien el desarrollo y más específicamente el capitalismo en su forma neoliberal, se ha instaurado como hegemonía a partir de la colonialidad de la vida, del conocimiento y del ser humano, hay márgenes en los que el discurso del desarrollo no ha trastocado totalmente las relaciones de los seres humanos con el mundo y éstos responden a sujetos colectivos que a partir de diferencias orgánicas o por su negación, han podido resistir a la homogenización.

Es en lo anterior donde encuentro en las relaciones interculturales la esperanza frente al sentido que hable en párrafos anteriores, en donde más que asignar a un sujeto las posibilidades de emancipación, reconozco en el diálogo un camino para reconocer mi diversidad, reconociendo la diversidad del otro. De esta manera afirmo que la justicia social y los derechos humanos, objetivos que se ha trazado el Trabajo Social en la Universidad de Caldas, no responden a un fin naturalizado para la profesión, sino que requieren pensarse en el contexto histórico en el que surge la profesión y en sus singularidades para los países de este continente, por tanto amerita un proceso de reflexividad en la que debo pensar mi apuesta ética y política frente a ella y a las relaciones que construyo con cada uno de los sujetos que hacen parte de la intervención social, en los espacios de formación, de organización, de reflexión académica, y en el ejercicio profesional. Esta cuestión es el soporte ineludible para revisitar avances en las construcciones teóricas y metodológicas de la profesión.

Interrelación con los otros en el aula de clase[8]

Relacionarse con la diversidad social me ha permitido pensar en las implicaciones que tienen el espacio y el tiempo en la posibilidad de construir diálogos en las aulas de clase. Continuamente se caracteriza de esta forma lo que hacemos en este espacio pero

8 Parto específicamente de los diálogos que he mantenido con la comunidad Emberá-Chamí del resguardo de San Lorenzo en Riosucio, a partir de José David Bueno y con el Consejo Comunitario de Afroguamal ubicado en el municipio de Supía por medio de William Moreno y Fernando Moreno líderes de esta organización. Ambos municipios hacen parte de Caldas.

pocas veces nos preguntamos ¿Qué implica dialogar? ¿Cómo se construye el diálogo? ¿Desde dónde se dialoga? ¿Qué implicación tiene el espacio en el diálogo? El diálogo no sólo es disponer las sillas en forma de círculo, sino principalmente como nos sugirió Don José David Bueno miembro de la comunidad Emberá-Chamí del Resguardo de San Lorenzo "estar en cuerpo y mente presente". Si bien el círculo dirige nuestros cuerpos a mirarnos de frente, la mirada no es soberana, ya que está connotada por la propia historia de los sujetos (Mier, 2010).

Problematizar la mirada en el aula de clase también ha implicado reflexionar sobre el espacio del aula ¿Qué genera el aula que no nos permite estar atentos a lo que nos pasa? Si bien el espacio representa una imagen ya establecida (sentarse, hacer, responder, contestar, orientar) de lo que es la clase, como lo expresa don José cuando me comentó en uno de los encuentros de la importancia de conducir con dispositivas la "charla" para que los estudiantes entendieran mejor. También creo que hay posibilidades de reimaginar o reinventar el aula, pero ello depende de la manera como nos relacionamos en la clase y hacerlo implica un esfuerzo por preguntar, en el sentido de abrirse a lo inesperado y esto no solamente es condición de lo que miramos (del exotismo de ver a un indígena con su bastón de mando y collar) sino de lo que estamos buscando, ya que las búsquedas por más que se configuren en la oscuridad estan movidas por instintos, que al estar atentos a ellos nos permiten encontrar o por lo menos continuar el camino hacia lo que queremos encontrar ¿Qué buscaban los estudiantes con el diálogo con las diversidades? ¿Quién define las intenciones que se persiguen con la formación? ¿Cómo negociar aquello que se busca con la formación?

Con base en lo anterior, si bien la pregunta es un camino cercano al diálogo, no todas las preguntas generan apertura, tanto en el encuentro con don José David como con William y Fernando Moreno[9], líderes del Consejo Comunitario Afroguamal ubicado en el municipio de Supía Caldas, aparecieron preguntas por parte de

9 Apellido heredado de su amo Simón Pablo Moreno en 1736.

los estudiantes, no todas ellas con el ánimo de ampliar el mundo a partir del otro, sino en la duda que se resiste a reconocer en el otro la diferencia. Si bien esta situación fue una recurrencia en la actitud de los estudiantes frente a ambas comunidades a continuación planteo algunas particularidades.

Con don José las preguntas estuvieron relacionadas con lo que él denominó ley natural original, la cual establece un orden en que la pareja la conforman un hombre y una mujer los cuales cumplen roles diferentes en su relación, allí muchos de los estudiantes cuestionaron su tradicionalismo, enmarcado en las discusiones actuales sobre el género y la orientación sexual, incluso en algunos de los encuentros realizados, se plantearon preguntas que más que conocer como actitud abierta se buscaba convencer o persuadir a este indígena de las dificultades del conservadurismo de su racionamiento.

En el caso de don William y Fernando las preguntas estaban orientadas a su reconocimiento como afrodescendientes, situación reflejaba en la desconfianza de los argumentos que daban estas personas, sino en el silencio que en una posterior conversación con el grupo se hizo voz, pues los comentarios de éstos todo el tiempo estuvieron orientados a sospechar sobre la legitimidad de los reclamos de ellos como negros y no al análisis de las problemáticas que han encontrado las comunidades afrodescendientes para ser reconocidos, ya que estos sujetos no solo fueron negados en su existencia sino que soportaron la esclavitud, fuera de su tierra y en el caso de esta comunidad específicamente una lucha desde tiempo atrás por la tierra en donde las comunidades indígenas del resguardo Cañamomo y Loma Prieta han tenido prevalencia por su despojo en la colonización española.

Ambas disposiciones, que fui construyendo en el diálogo con las diversidades pero también con los estudiantes, me permitieron encontrar algunas pistas de lo que ha sucedido en la relación entre las diversidades sociales y nosotros, puesto que las preguntas a los miembros de las comunidades también han representado para mí un bloqueo en el acercamiento a ellas, en donde el reconocimiento

del otro ha implicado más una sospecha, una "duda metódica" por lo que hay allí y menos una afirmación en términos de la humanidad que se expresa en su diversidad. La sospecha de la que hablo es algo más cercano a una negación que pide evidencias para calificar y clasificar su veracidad y no de posibilitar la expresión de la diversidad como construcción histórica y contextual.

Como podemos ver cada diversidad tiene una historia diferente y así mismo ha configurado una relación con la modernidad colonialidad que implica acercamientos singulares, los cuales se deben recorrer desde especificidades, generados por procesos organizativos mucho más orientados a la protección y por tanto a la integración del Estado y la sociedad en el caso de los Emberá-Chamí, y otras que han sufrido negaciones continuas y por tanto generado muchas más dificultades para asumir la diferencia como en los afrodescendientes del Guamal. Esta discusión no es ajena a los imaginarios que hemos construido como sociedad frente a las comunidades diversas.

Con relación a lo anterior y con base en la sensación alrededor de las preguntas como apertura o cierre, cabe pensar que reflejan en la escucha para ello retomo a Lenkersdorf cuando expresa:

> Aprendimos a ser actores personas que actúan. Se nos enseñó a ser buenos activistas ¿Pero aprendimos a recibir? ¿Sabemos qué quiere decir recibir? Es decir un tipo de recibir por el cual no se paga, ni se suele decir gracias. Se recibe para poder dar y no para enriquecerlos ni para equipararlo tampoco para amontonarlo. El recibir escuchando nos transforma sin que lo esperásemos (2008 p. 18).

Por tanto ¿Qué podemos recibir de estas comunidades? ¿Qué nos podrían decir estas historias frente a la relación que hemos construido con el conocimiento? Estas preguntas no pueden hacerse sin tener en cuenta la escucha, pues tanto ella como la mirada, también se han configurado en relaciones asimétricas con estos sujetos. Me pregunto qué sería de un profesional del Trabajo Social dispuesto a recibir como acto de escucha profunda, aparece un silencio que quizás no hemos podido entender y con ello un

aprender sin dar como acto de pago, e ilumina posibles sendas oscuras para la formación en Trabajo Social.

Pero estas asimetrías no son homogéneas sino que han estado sujetas a las luchas históricas de las comunidades. Tanto indígenas Embera Chamí como afrodescendientes del Guamal, nos cuentan sus historias, ambas tienen particularidades en la forma como se construyen. Don José mucho más elocuente en su reflexión nos habla de las luchas por el territorio que van desde el etnocidio español, la invasión antioqueña y los conflictos armados de Colombia en diferentes momentos: "A comienzos de 1980 se crean las organizaciones indígenas. Los indígenas de Caldas son protagonistas de ese momento, y encuentran en esa coyuntura las oportunidades de autoreconocerse su identidad propia, de reconstruirse como parcialidades indígenas y de renovar sus instituciones de gobierno" (CRIDEC p, 48). Proceso que en la actualidad se traducen en un proyecto concreto en términos del Plan de Salvaguarda elaborado en el desarrollo del Auto 004 de 2009 de la Corte Constitucional el cual consigna objetivos frente al territorio la cultura, los derechos humanos, la educación, la salud, la mujer y familia, el gobierno y la justicia propia y por último la economía.

En esta línea para don José la mayor dificultad de su comunidad es la educación propia y con ello la importancia de buscar formas de recuperar la lengua propia, que está casi extinguida, objetivo que se contradice con los lineamientos del Ministerio de educación que conciben el bilingüismo no en términos de este problema, sino en los requerimientos que hace la OCDE[10] hace al país para que haya mayor cantidad de población colombiana para que aprenda inglés, el francés u otro idioma oficial.

Por otra parte los afrodescendientes del Guamal con don William y Fernando luchando por la tierra; lugar habitado pero del cual tan solo tienen la legalidad que les da la escritura que les dejaron sus amos, el significado de la ceiba, la fiestas del negroide cada dos años dedicadas a Santa Ana y Santa Lucía lo típico de su

10 Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico.

cocina, la danza, unos mitos como la llorona, el mal de ojo, además de prácticas como la curandería; y por último una iglesia en la cual los negros tienen cabida en el mito judeo-cristiano, todos símbolos que se transforman en sentidos de arraigo y vínculo con la tierra. Por otro lado, la ambigüedad de la mayoría de la población del Guamal sobre su origen, que al final termina orientada a la asunción de identidades estratégicas para el acceso a recursos en donde los indígenas han tenido prelación por la fuerza y persistencia de sus procesos organizativos.

En síntesis en los afrodescendientes del Guamal la lucha por la tierra (como derecho colectivo) condición fundamental para recuperar y fortalecer la cultura, que implica las historias que van muriendo en sus sabedores (padres y abuelos) y que va quedando relegada por la exigencia sobrevivir cotidianamente y actuar legalmente para demostrar la pertenencia de la tierra[11].

A modo de conclusión

Me acuerdo la primera vez que desarrollé la clase de Tradición científica, refugiado en los libros y persiguiendo mi inspiración. Allí mismo los estudiantes opinaron que era muy diferente hablar de los conocimientos en sus contextos, a escuchar los conocimientos a viva voz de las comunidades. Este comentario me resonó y fue así como decidí buscar poblaciones diversas en Caldas e invitarlas a que nos compartieran sus saberes, las relaciones con la academia y los retos de sus procesos organizativos en el país. De esta manera se iniciaron estos encuentros, ahora creo que el siguiente paso debe ser salir del aula de clase, para buscar en los territorios de estas comunidades otras claves para relacionarnos con la diversidad. Sin embargo, pienso que es necesario abrir las puertas de la universidad

11 Esta lucha les ha implicado a los representantes de estas comunidades vincularse con partidos políticos y liderar espacios de negritudes a nivel departamental y nacional.

a estas comunidades, porque el aislamiento no ha sido un camino acertado para que las instituciones empiecen a ser modificadas por sus experiencias históricas, más allá de las contradicciones que les ha implicado vivir la dictadura de la homogeneidad que ha producido el desarrollo (estudiar en universidades públicas, recibir la atención del sistema de salud occidental).

Pero la invitación a las comunidades también debe permitir que la educación se amplíe no sólo al relato sino a las expresiones y a los dispositivos que tienen estas comunidades para ampliar la conciencia. Con don José esto se pudo hacer, fue así como en uno de los encuentros la armonización permitió el uso del chimú y el rape, medicinas indígenas que si bien desestabilizaron el orden y me permitieron reconocer el deseo de control que se ha posado en mi relación con los estudiantes, también evidenciaron la desconfianza naturalizada con la que miramos los sabes ancestrales y por otra parte la confianza a la deshumanizante educación que a partir de otros dispositivos nos va dominando (fotocopias, diapositivas, entre otras).

Cómo última dimensión, *la negociación de significados* quiero más que plantear las situaciones dejar retos para continuar pensando la formación de trabajadores a partir de la interculturalidad, algunas de ellas son:

- Generar espacios de formación en los que tenga lugar la subjetividad de los sujetos, tanto docentes como estudiantes y con ello sus significados y sentidos frente a la profesión.

- Propiciar diálogos con diversidades sociales que impliquen un proceso de relacionamiento más amplio, no sólo en una clase sino en varios momentos tanto en la universidad como en sus propios contextos.

- Generar discusiones que permitan tanto a estudiantes como docentes problematizar la escucha y la mirada como dispositivos configurados por historias y experiencias las cuales afectan la relación intercultural.

Referencias bibliográficas

Bermúdez, C. (2013). Intervención social desde el Trabajo Social: un campo de fuerzas en pugna. *Revista Prospectiva No 16,* 2-13. Recuperado de: http://sociedadyeconomia.univalle.edu.co/revistasunivalle/index.php/prospectiva/article/view/1390

Consejo Indígena de Caldas. (2011). *Plan de salvaguarda. Pueblo Emberá de Caldas. Auto 004 de 2009.* Recuperado de: observatorioetnicocecoin.org.co/.../Doc_plandesalvaguardaunificado.pd...

Carballeda, A. (2013). La intervención social desde una perspectiva americana. Algunos aportes de Enrique Dussel y Rodolfo Kush. Revista *Margen,* vol. *70,* 1-6. Recuperado de: https://www.margen.org/suscri/numero70.html

Cifuentes, M. R. (2013). Formación en Trabajo Social e investigación: Una relación insoslayable de cara al siglo XXI. Revista *Trabajo Social* No. *15,* 165-182. Recuperado de: https://search. proquest. com/w/91a927f74321502b1e55ca66dda8cc7a/1?pqorigsite=gscholar&cbl=2035753

Díaz, Y. L. (2002). Una aproximación histórica a la relación Trabajo Social-Ciencias Sociales. *Trabajo Social, vol 4*, 83-107. Recuperado de: http://revistas.unal.edu.co/index.php/tsocial/article/view/32519

Dussel, E. (1992). *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz, Bolivia: Plural Editores.

Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación.* Bogotá: Editorial Nueva América.

Dussel, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación.* Madrid, España: Plaza y Valdés Editores.

Fornet-Betancourt, R. (2006). *La interculturalidad a prueba*. Recuperado de: http://asafti.org/wp-content/uploads/2014/04/La-interculturalidad-a-prueba.pdf

Gómez, E. (2010). Desarrollo e interculturalidad urbana: Apuntes para Trabajo Social. Revista *Eleuthera,* vol. *4*, 153-171. Recuperado de: http://200.21.104.25/eleuthera/index.php?option=com_content&view=article&id=114

Lenkersdorf, C. (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas tojolabales*. México: Plaza y Valdés Editores.

Lenkersdorf, C. (1999). La diversidad cultural y la práctica profesional de Trabajo Social: inmigración y relaciones interétnicas en espacios multiculturales. En: Lorente, B., Zambrano, C. (Ed.). *Estudios introductorios en relaciones interétnicas.* Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Lorente, B. (2010). Intervención social, cultural y ética: un debate interdisciplinario. En: Rosero-Labbé, C., Martínez, M., y Molina, B. (Eds.). *Intervención social, cultura y ética: un debate interdisciplinario*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 41-63.

Mier, R. (2010). Raymundo Mier habla sobre la mirada. Recuperado de: https://youtu.be/5-Q6fkerkmw

Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura. En: Castro-Gomez, S. y Gosfroguel, R. (Eds.). *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, pp. 25-46.

Netto, J. P. (2003). La construcción del proyecto ético-político profesional del servicio social frente a la crisis contemporánea. En: Borgianni, E.; Guerra, Y. y Montaño, C. (Eds.). S*ervicio*

social crítico: hacia la construcción de un nuevo proyecto ético-político profesional. Brasil Sao paulo: Cortez, pp. 271-298.

Sousa, J. (2008). *La geopolítica del conocimiento y la gestión de procesos de innovación en la época histórica emergente*. Recuperado de: www.youblisher.com/.../365521-La-geopolitica-del-conocimiento-y-la-gestion-de-pr...

Zemelman, H.; Estela, Q. (2007). *Conversaciones acerca de interculturalidad y conocimiento*. México: Instituto Politécnico Nacional (IPN) y el Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina (IPECAL).

Trabajo Social Decolonial[1]

Esperanza Gómez-Hernández[2]

Resumen

Trabajo Social, como profesión moderna, se ve involucrada en los aconteceres y comprensiones de lo social que histórica, epistemológica, ontológica, ética y políticamente le han situado en su origen dentro del capitalismo y la acción del Estado. Este texto genera preguntas a estas bases fundantes del Trabajo Social en su condición moderna y colonial. Posteriormente, Trabajo Social se sitúa desde y en diálogo con otras formas de construir conocimientos, existencialidades y concepciones libertarias porque generan una impronta decolonial en la que se viene caminando desde hace ya varias décadas. Trabajo Social decolonial emerge del enraizamiento con las luchas de los pueblos, las comunidades y los seres que hacen posible dimensionar histórica y ancestralmente otros procesos de generación de conocimientos, formación y liberación social.

Palabras claves: Trabajo Social moderno, Trabajo Social colonial, Trabajo Social decolonial.

1 Artículo basado en la conferencia presentada en el marco del XXI Seminario Latinoamericano de Escuelas de Trabajo Social, *La formación profesional en Trabajo Social: Avances y tensiones en el contexto de América latina y el Caribe. "A 50 años del Movimiento de reconceptualización"*, México, Mazatlán, 28, 29 y 30 de septiembre y 1° de octubre de 2015.

2 Trabajadora Social, activista social, profesora de la Universidad de Antioquia, Colombia, integrante del grupo de investigación en Estudios Interculturales y decoloniales. Correo: rubyesperanza@gmail.com, rubby.gomez@ude.edu.co

1. Introduccion

Trabajo Social nace en la modernidad e históricamente configura sus *versiones de lo social*[3] a partir de los contextos institucionales, políticos, económicos, sociales y culturales en que tiene lugar el capitalismo industrial, el Estado democrático, la acción de la iglesia y la ciencia. En tal sentido, su matriz vocacional, profesional y disciplinar transita de manera simultánea en dichos contextos. El propósito del presente texto es realizar una crítica radical a partir de los aportes de mujeres, hombres, intelectuales y activistas quienes, de manera reciente, han contribuido a configurar lo que hoy conocemos como la *opción decolonial,* desde la cual se vienen destacando comprensiones, interpretaciones y explicaciones frente a la naturaleza de las múltiples deshumanizaciones a las que asistimos hoy en el mundo, la destrucción planetaria a pesar del progreso científico y tecnológico, así como por el arrasamiento de todas las expresiones de vida que por no encajar dentro de la modernidad y el capitalismo son relegadas a versiones de atraso, tradición e incivilización. Estos asuntos son relevantes para dimensionar un Trabajo Social decolonial enraizado en lo andino, mesoamericano y caribeño, revitalizado en los procesos formativos, la generación de conocimientos y las luchas sociales que le son inherentes[4].

Es importante destacar que la *crítica decolonial,* nombrada así desde hace pocos años, corresponde a una corriente de larga duración que viene desde la misma colonización de América. En tal sentido, la crítica decolonial aparece como respuesta simultánea al proceso de esclavitud racial de los pueblos indígenas y africanos

3 Las cursivas se emplearán para destacar algunos de los conceptos y posturas decoloniales.

4 Esta forma de nombrar es una intención de ruptura con la geografía colonial que definió América. Como lo menciona el antropólogo colombiano Vladimir Betancur, se propone un diálogo entre lo latinoamericano y caribeño hidrográfico con lo andino montañoso y mesoamericano cultural y de migrantes que de entrada, superan las fronteras nacionales e instan a conocer todo ese mundo que transita desde antes de la conquista.

desde el siglo XV, a través del cual se instauró una nueva forma de ser, clasificar y disponer de lo humano como mera mercancía de la cual se podía prescindir o sobre la que se podía ejercer poder en el mundo bajo supuestos de salvación. Este poder continúa como colonialidad presente en los seres humanos modernos, los saberes que se producen en el mundo, las estructuras políticas y económicas y en todos los órdenes de la vida social. En tal sentido, dice el puertorriqueño Nelson Maldonado "la decolonialidad hace referencia a un proceso de deshacer la realidad colonial y sus múltiples jerarquías de poder en su conjunto, lo que plantea la necesidad inmediata de trabajo a nivel subjetivo y estructural" (2011: p. 686) con y desde quienes, de múltiples formas continuamos esclavizados del sistema moderno/colonial/capitalista y patriarcal.

La *opción decolonial* se nutre de los aportes provenientes de pensadores y corrientes críticas cuyas luchas están presentes en distintos siglos y continentes. Por ejemplo de los Incas Guaman Poma de Ayala (1526-1613) y Garcilaso de la Vega (1539-1616), la criolla latinoamericana sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), los filósofos de Ghana Antón Wilhem Amo (1703-1756), Quobna Ottobah Cugoano (1757-1803) y líderes revolucionarios de América Latina como Gaspar Yangó (1545- ?), Túpac Amaru (1742-1781), Túpac Katari (1750-1781), el afroamericano Du Bois (1868-1963), Aimé Césaire (1913-2008) y Léopold Sédar Senghor (1906-2001).Intelectuales del Medio Oriente como Ranajit Guha (1923), Edward Said (1935-2003), Gayatri Chakavorty Spivak (1942) y en Latinoamérica desde la Independencia Haitiana Frantz Fanon (1925-1961), la sociología de la dependencia, la teología de la liberación, la pedagogía del oprimido y movimientos de liberación, con aportes claves de intelectuales como José Carlos Mariátegui (1894-1930), José Martí (1853-1895), Pablo González Casanova (1922), Paulo Freire (1921-1997), Chela Sandoval (1961), Silvia Rivera Cusicanqui (1949), Fausto Reinaga (1906-1994), Ana Nieto Gómez (1946), Leticia Hernández (1950), Gloria Anzaldúa (1987), Lara Medina, Silvia Marcos y los colombianos Manuel Zapata Olivella (1920-2004) y Orlando Fals Borda (1925-2008). Son apenas algunos pensadores y activistas de muchos más, quienes desde sus

propias luchas sociales y académicas, inspiraron a la conformación del colectivo modernidad/colonialidad/decolonialidad en el que participan latinoamericanos y Caribeños como Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gómez, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Catherine Walsh, Edgardo Lander, Arturo Escobar Nelson Maldonado, Zulma Palermo, Fernando Coronil (q.e.p.d), Rita Segato, entre otrxs[5].

La *opción decolonial,* se construye desde las luchas históricas de los pueblos y comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas de la región, al igual que desde las resistencias de los migrantes, las mujeres y los hombres que luchan contra los privilegios de heterosexualidad, las luchas urbanas que intentan controvertir el imperio de la ciudad moderna y optan por otros estilos de vida, de buen vivir y vivir bien más que de buena vida. Esto implica que la *opción decolonial* sea construida como racionalidad, pensamiento y acción desde dentro y en las fronteras de la sociedad moderna, posmoderna y poscolonial, para indagar por las esferas existenciales y las estructuras sociales que continúan colonizadas a través de poderes políticos, económicos, epistémicos y ontológicos como, también, por las luchas decoloniales que se han gestado a lo largo de estos siglos en perspectiva de liberación humana y social. Todo lo anterior ha generado corrientes de feminismos decoloniales, pedagogías decoloniales, investigación decolonial, decolonización del desarrollo, decolonización del Estado y la política y perspectivas decoloniales de las diversidades sociales, entre otras.

Teniendo en cuenta que la *opción decolonial* comparte con Trabajo Social su interés por problemas claves como el capitalismo global y el neo extractivismo en la región latinoamericana y caribeña, la guerra como imposición de poder político mundial, el acelerado incremento de múltiples formas de pobreza y empobrecimiento, el resurgimiento de nuevas formas de esclavitud y servidumbre, la reprivatización del Estado, las dificultades de los gobiernos emergentes y el deterioro ambiental; este trabajo pretende aportar

5 Se empleará la X como una transgresión ortográfica para representar la diferencia de género.

desde dos giros básicos:[6]: el primero se orienta a dimensionar las implicaciones que tiene para Trabajo Social el ser una profesión y disciplina moderna con *herencias coloniales* que le han venido acompañando en el abordaje de lo social, respecto a la política, la economía, el conocimiento y lo humano. En el segundo se orienta a identificar, dentro de las luchas sociales actuales, experiencias de aprendizaje sobre la política, lo económico, los saberes y sus enlaces entre lo pedagógico y lo decolonial, la investigación y las existencialidades humanas que pueden ser retomadas en la generación de conocimientos, la formación y el ejercicio profesional del Trabajo Social decolonial.

Es pertinente expresar que no se pretende incorporar todos los debates, tendencias y autorías que configuran el espectro del Trabajo Social latinoamericano y del Caribe. Tampoco se presenta todo lo que constituye actualmente la opción decolonial, pues en principio ésta no se encuentra restringida a una teoría sino que es una *opción* en permanente construcción que incorpora *otras racionalidades* de seres humanos quienes no han tenido, en siglos pasados y contemporáneamente, la relevancia social y política suficiente, más aún, que han sufrido la exclusión y la banalización de sus ideas por no aparecer como portadoras del estatus científico certificado por la academia occidental. Ahora bien, para lo que nos convoca, la academia es un campo favorable para visibilizar a colegas e intelectuales quienes desde sus propias historias de vida y rastreos históricos realizados, en conjunto con los relatos libertarios de mujeres y hombres indígenas, campesinas, afrodescendientes y seres alternos; generan un pensamiento de frontera que abre las posibilidades para dialogar acerca de un Trabajo Social decolonial que apuntale, desde lo construido, *otros constructos de lo social*

6 Según Nelson Maldonado Torres el giro "representa, en primer lugar, un cambio de perspectiva y actitud que se encuentra en las prácticas y formas de conocimiento de sujetos colonizados, desde los inicios mismos de la colonización, y, en segundo lugar, un proyecto de transformación sistemática y global de las presuposiciones e implicaciones de la modernidad, asumido por una variedad de sujetos en diálogo" (2007: p. 160).

en términos de la formación, la generación de conocimiento y las luchas sociales de nuestro tiempo.

2. Trabajo Social colonial

Trabajo Social es una profesión moderna que se institucionaliza socialmente dentro del capitalismo y profesionalmente en los marcos del Estado y las universidades como centros privilegiados para su formación. A continuación, se exploran las implicaciones de constituirnos dentro de lo moderno y las herencias coloniales que, en las versiones de lo social, se construyen con relación a la política, la economía, la ciencia social y la ética de lo humano.

- *Las determinaciones históricas del Trabajo Social moderno*

En las versiones sobre la historia del Trabajo Social en América Latina y el Caribe, se acentúa una *perspectiva lineal,* que se desprende de un antecedente colonial durante los siglos XV al XVII, un reconocimiento social materializado en la progresiva institucionalización como profesión durante la república del siglo XIX y, una búsqueda de ascenso científico dentro de las Ciencias Sociales en los siglos XX y XXI. Al mismo tiempo, la historia del Trabajo Social ha supuesto el tránsito de la acción social caritativa, benéfica y filantrópica hacia una mayor selectividad, tecnificación y cientificidad. Esta se complejiza debido a factores de orden social, a los sectores sociales y los tipos de sujeto que forman parte del marco relacional en que transcurren sus etapas y se encuentra también una determinación histórica de lo eclesial y lo estatal en las escuelas de formación en Trabajo Social (Ander-Egg, 1994; Delauriers y Hurtubise, 2007; Torres-Díaz, 2004; Molano y Delauriers, 2012). Por otra parte, su identificación como asistencia social, servicio

social y Trabajo Social, no es sólo nominal sino que, corresponde con paradigmas teóricos, epistemológicos, metodológicos y éticos dominantes en cada etapa histórica transcurrida (Vargas López y Muñoz Franco, 2011).

En cuanto a la naturaleza vocacional, profesional y disciplinaria del Trabajo Social, ésta se corresponde con las características de las *profesiones modernas*. Al respecto, quisiera destacar la obra de la colega chilena Cecilia Aguayo (2007) quien recoge la perspectiva weberiana y la complementa con elementos de los paradigmas funcional, marxista y hermenéutico. Según Weber, las profesiones

> son procesos de especialización de funciones, burocratización de las tareas en ámbitos requeridos para el fortalecimiento de la sociedad de mercado [...] cumplen no sólo la función de especialización-burocratización, sino que contienen vocación, es decir, los valores que se sustentan en el desarrollo del oficio (2007: 29).

De su amplia exposición se pueden destacar algunas particularidades principales de las profesiones como la abnegación irracional a la tarea y la eficacia, el sentido ético religioso calvinista, luterano y católico que refiere a ser una vocación de servicio basada en la misión y el deber consigno de salvación, la importancia sustancial de la *experticia* que se conjuga con la ideología, los procesos de legitimación y dominación en los que la ideología juega un papel importante como parte del quehacer profesional[7], el quehacer profesional que se constituye desde diferentes lógicas de conocimiento y poder y, un alto nivel de normalización de la acción social a través del disciplinamiento.

Aguayo, apoyada en Dubar y Tripier (1998), menciona otras características de las profesiones modernas relacionadas con el trabajo intelectual como base, la recreación teórica, la enseñanza formalizada, la autorregulación en asociaciones y la motivación altruista. En definitiva, éstas son formas de regulación social que adhieren a paradigmas, expresan valores y defienden sus

7 La dominación se refiere a las formas de encontrar obediencia, de ejercer poder sobre los otros dentro de una relación social.

intereses. Son profesiones liberales y nacen dentro de la ciencia moderna. En tal sentido, Trabajo Social tiene del funcionalismo la racionalidad instrumental, el objetivismo, la universalidad, la legitimidad científica y las competencias para dominar un campo de conocimiento que le permiten el diagnóstico y el tratamiento exitoso. Con el marxismo comparte la búsqueda de la ciencia real y positiva, el cuestionamiento por ser parte y servir a los intereses de la clase dominante y enmascarar la realidad. Así mismo, de la fenomenología y la hermenéutica le adhiere el carácter intersubjetivo que se construye con la interacción cara a cara, la crítica a la excesiva cientificidad que silencia el lenguaje cotidiano y mantiene dicotomías y dilemas positivistas innecesarios entre lo subjetivo y lo objetivo, lo neutral y lo valorativo, lo cotidiano y lo científico, que conlleva a una pérdida de vista sobre su compromiso dentro de la situación que genera la acción profesional.

Como profesión moderna comparte el *ideal emancipatorio* fruto de la revolución industrial inglesa, la política francesa y la filosófica alemana, las cuales sirven de base al paradigma del progreso y la confianza en la ciencia, el control de la naturaleza para el crecimiento económico y el bienestar, la libertad individual basada en la igualdad social y la soberanía popular que consolidaron la fe en esta nueva providencia resultante del dominio humano racionalista sobre el mundo. El brillo moderno de Europa y su espejo Norteamérica, ha llevado que ésta sea *naturalizada* en el Trabajo Social y en la historia misma de lo que somos. Nos hemos acostumbrado a familiarizarnos con nuestros fundadores del siglo XIX y XX y reconocemos como precursores los provenientes de allí[8].

Somos fieles al *mito moderno* gestado desde la versión que aprendimos de la conquista y la colonización. De ésta, interiorizamos la aceptación de que existen unas culturas superiores o más desarrolladas y por oposición otras inferiores, rudas, bárbaras e inmaduras. Así, la intervención, la dominación, la guerra y la violencia epistémica, ejercidas en nombre de la civilización, el

8 Desde Juan Luis Vives (1492-1540) hasta Anna Lawrence Dawes (1851-1938) y Mary Richmond (1861-1928), Virginia Robinson (1883-1977) entre otrxs.

desarrollo y la modernización tienden a ser justificadas. Como lo expresa el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel "El mito de la modernidad consiste en un victimar al inocente (Otro) declarándolo culpable de su propia victimización, y atribuyéndose al sujeto moderno plena conciencia con respecto al acto victimario [...] el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización" (1991: 70). Heredamos así un afán de incluir al Otro en la civilización moderna occidental. De allí provienen no sólo nuestras versiones de la economía como capitalismo, sino del modelo político de Estado-nación, del bienestar, el desarrollo, el afecto por las grandes teorías, los métodos y hasta el humanismo mismo. No obstante, desde el Trabajo Social latinoamericano y caribeño también se han realizado críticas a este Trabajo Social desde muchas vertientes teóricas, políticas y pedagógicas, como se verá en el siguiente apartado.

En cierto modo nos hemos sentido inconformes con los alcances de esta modernidad pero, en general, no hemos dudado de su hegemonía, por eso, *su cara oculta y colonial* permanece oculta también. Según el argentino Walter Mignolo (2001) ésta se encuentra en el proceso por medio del cual de un mundo policéntrico no capitalista, en el que se vivía antes de 1492, se pasó a un mundo eurocéntrico que se extendió a todo el mundo hasta conseguir que se interconectara a través del capitalismo con su propia racionalidad epistémica y la diversificación de las políticas globales actuales. Así, la colonialidad o pervivencia colonial se construyó desde una sola *temporalidad,* la de Europa en su momento, y mediante la suposición de unas edades prehistóricas, histórica medieval, moderna y contemporánea que la ubicaron como lo más civilizado. También *espacial, política y económicamente* con España y Portugal a la cabeza, luego con Francia, Inglaterra y Alemania y posteriormente con Estados Unidos como signos de progreso. Como se aprecia todos los otros mundos y civilizaciones desaparecieron o reaparecen cuando entran en el sistema mundial capitalista y moderno.

Independiente de las muchas versiones de la modernidad (alternativa, subalterna, periférica, etc.,) y la posmodernidad, para Trabajo Social esta colonialidad tiene una faz oculta mucho más grave, *la prescindibilidad de la vida humana* que emerge, continuando con Mignolo, con la esclavitud de humanos africanos y aborígenes, la cual se reproduce durante todos estos siglos con múltiples formas y facetas empleadas para incrementar la riqueza de los imperios. Se trata de un genocidio histórico físico y simbólico que continúa con la normalización con que se asume la clasificación de los seres humanos, la cosificación y la negación de sus propias existencialidades. La opción decolonial sugiere dimensionar lo que vivimos en el mundo presente, retomando también elementos de nuestra historia colonial, la cual nos permita visibilizar las múltiples deshumanizaciones, la destrucción planetaria, así como el arrasamiento de todas las expresiones de vida que no encajan dentro de la civilización moderna y el capitalismo, asuntos éstos que son sustanciales y relevantes para el Trabajo Social. Dentro de esta historia colonial, lo social supone una construcción en consonancia con las instituciones modernas, particularmente de la economía, la política, el conocimiento, la ayuda, el control y la vigilancia de lo humano[9].

- *Herencia colonial en las estructuras políticas para lo social*

Heredamos la seguridad en la democracia, el Estado como espíritu del pueblo, las políticas sociales, los programas sociales, la participación, la organización social, comunitaria y la ciudadanía. La seguridad en lo jurídico deviene de un abultado compendio de leyes coloniales que supusieron la validación jurídica del derecho, por ejemplo: las leyes de Burgos de 1512, las cédulas reales del 9 de noviembre de 1528, 4 de diciembre de 1528, 22 de febrero de 1549,

9 Anthony Giddens y Norbert Elías son extensos en sus textos acerca de la prevalencia de las instituciones en la modernidad, dentro del proceso civilizatorio y en la configuración subjetiva de los individuos y sujetos.

25 de diciembre de 1551, la de Fernando II del 13 de noviembre de 1565 y la del Prado de 1591, entre otras, así como la Bula Papal *Sublimis Deus* de 1537, la Ordenanza Décima de 1528 las Nuevas Leyes de Indias de 1542, por citar (Torres-Díaz, 2006). La confianza en la estructura política del Estado-nación, se afianza en la certeza de que contribuye a la transformación social.

La opción decolonial plantea que la estructura política actual está cimentada en un *poder colonial* cuyo ejercicio estableció, desde la conquista, un dominio no sólo sobre las riquezas sino, también, sobre los seres, el trabajo, la naturaleza y los recursos de producción, el sexo y la reproducción de la especie, la subjetividad, el conocimiento, la autoridad, así como los instrumentos de coerción para asegurar la reproducción de las relaciones sociales y el control social. El peruano Aníbal Quijano señala la presencia de la *clasificación racial* en la estructuración de este poder colonial, el cual pervive aún después de los procesos de independencia en tanto se prolonga la desigualación humana no sólo a partir del fenotipo (negra, mestiza, india, mulata, cholo, blanco, amarillo, entre otros) sino en *toda su condición humana* desde la cual se configura una *relación social racializada* que valida subjetividades y seres superiores e inferiores, civilizados y bárbaros, desarrollados y atrasados. La raza entonces es "un constructo mental que es producido en el momento de la conquista [...] es un producto de la subjetividad que es convertida rápidamente en relación social [...] un nuevo modo de dominación nunca antes visto en ningún otro período previo" (Quijano, 2009: 4).

A su vez, la estructura y forma de funcionamiento de la política y lo político está marcada por la *diferencia colonial* que, para Mignolo (2003), constituye el espacio histórico desde el cual tratamos de insertar nuestras historias locales en lo global de occidente. Es también nuestra ubicación física, imaginaria, epistemológica y política las que constituyen el lugar donde hemos sido situados en esa colonialidad moderna para configurar nuestro lugar de enunciación el cual, además, edifica nuestro ideal de emancipación

con fuertes implicaciones de contradicción, negación y afirmación de identidades.

Este poder colonial se mantiene en nuestras formas de gobierno, autoridad, funcionamiento del Estado e ideal ciudadano. A la tradición aristotélica se suman infinidad de pensadores y políticos que la cimientan[10]. Sabemos de las implicaciones históricas que ha tenido el liberalismo individualista en la estructuración de la sociedad, el contrato social, la propiedad privada y las restricciones para ejercer la ciudadanía. El poder colonial y las relaciones asimétricas que este establece han sido invisibilizadas, tal como lo expresa el venezolano Pablo Quintero (2010) cuando advierte la confusión de ver al poder como si fuese una capacidad o un posicionamiento de carácter individual que se logra con el ejercicio discursivo y representacional, ocultando el racismo político.

En el ámbito latinoamericano y caribeño los procesos independistas dieron paso al Estado-nación y a las identidades gestadas desde la invención de América por Europa y las que emergieron de la diferencia colonial. La noción de patria ocultó las jerarquías de clase y la prevalencia de una sola etnia y una religión. El mayor rasgo de esta herencia colonial consiste en impedirnos reconocer otras formas de organización política, de gobierno y autoridad. A su vez, nos frena a interpelar la geopolítica en que operan los derechos humanos e incluso, el uso de la violencia y la guerra ejercida en función de la paz y la democracia. Igualmente, la colonialidad del poder se encuentra en la prevalencia del derecho jurídico, doctrinal y jurisprudencial como baluarte de la racionalidad moderna y su desajuste a las características históricas, culturales y

10 Vale la pena citar a Aristóteles y su obra La Política en la que se encuentra toda una disertación acerca de quién puede ser ciudadano. "Una constitución perfecta no admitiría nunca un artesano, entre los ciudadanos. Si se quiere que el artesano sea también ciudadano, entonces la virtud del ciudadano, tal como la hemos definido, debe entenderse con relación, no a todos los hombres de la ciudad, ni a todos los que tienen solamente la cualidad de libre [no esclavo], sino tan sólo respecto de aquéllos que no tienen que trabajar necesariamente para vivir" (1998: p. 91). Justamente una de las virtudes es que tenga mucho tiempo libre, lo cual insta a preguntar ¿quién puede ser ciudadano? Considero que esa pregunta sigue vigente.

políticas de muchos pueblos como lo indica el colombiano Víctor Manuel Ávila (2013).

- *Herencia colonial en la estructura económica y social*

Heredamos también la economía moderna, es decir, el capitalismo. Su influencia da cuenta en gran medida del origen del Trabajo Social y su desarrollo mayormente urbano (Molano y Delauriers, 2012). Asistimos a sus efectos nefastos en las condiciones de vida y la lógica mundial en que se desarrolla, los problemas que ocasiona el mercado en la creación y distribución de riqueza, el acceso al bienestar, la relación entre capital y trabajo y, con ellos, la pobreza, el desempleo, la desigualdad, el deterioro del medio ambiente y la puja por el desarrollo. Nos hemos asumido como víctimas de algo que también nos llegó de Europa y lo padecemos como dependencia dentro de la geoeconomía mundial. Puesto que nos desfavorece, tratamos de contrarrestarla con las alianzas y la movilización social en la región.

Desde la opción decolonial se plantea que el capitalismo, como experiencia histórica mundial, no hubiese sido posible en Europa sin América. Y no sólo por las riquezas que se llevaron sino, también, porque posibilitó la configuración de un *patrón de poder mundial del capital* en un solo espacio [Europa] y en un mismo tiempo [la modernidad]. Como lo menciona Aníbal Quijano (2003), éste se creó sobre la base de una configuración histórica estructural del capital desde la cual se ejerce el control sobre los seres humanos, el trabajo, los recursos y la producción-apropiación y distribución de productos para promover mercancías al mercado mundial, incorporando la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil y el salario. Esta configuración o patrón de poder incorpora a todas las regiones del mundo y aun cambiando de centro hegemónico (Inglaterra o Estados Unidos) continúa vigente. En la relación capital trabajo corresponde a una *geografía racializada, sexuada y etnizada* del mundo y permite, a

su vez, un lugar de superioridad e inferioridad en la división social del trabajo. América Latina y el Caribe no sólo ocupan un lugar de dependencia sino que comparten la *interdependencia* con el sistema. En tal sentido con el neo-extractivismo asistimos al proceso de neo-colonización transnacional del capital dentro de esta configuración histórica estructural que se gestó con la colonización del continente americano.

Entendido así, la opción decolonial plantea dos comprensiones sobre la crisis actual del capitalismo. La primera, según Aníbal Quijano, es en sí misma una *crisis de todo este patrón de poder* que no se debe simplemente a la relación del Estado con el mercado o a la compra y venta de la fuerza de trabajo sino que por el alto grado de desarrollo tecnológico y maquinización se requiere usar más "la inteligencia colectiva, la subjetividad asociada, nuestra inteligencia y nuestra subjetividad" (2009: 22). En suma, la prioridad del sistema capitalista mundial en su proceso de acumulación no es el empleo por lo cual se genera, cada vez más, desocupación estructural, precarización y flexibilización laboral y plena expansión de la esclavitud y servidumbre personal en el mundo. Su acumulación está en el capital financiero que mueve mediante mecanismos especulativos y la anulación de la incidencia estatal o re-privatización del Estado que se utiliza para evitar el colapso crediticio y la crisis social, puesto que debe pasar inimaginables sumas de dinero a las corporaciones financieras. También es creciente la asociación entre poder político militar y capital financiero, cuyas muestras como la del medio oriente, sobran hoy en el mundo. La segunda es denominada por el venezolano Edgardo Lander como una *crisis terminal del patrón civilizatorio* que continúa basado en la industrialización, el crecimiento económico sin fin y ocasiona tal estado de guerra por la propiedad de los bienes energéticos, la apropiación de la tierra en el mundo, las migraciones ecológicas masivas, las murallas, la represión a los migrantes, la desigualdad creciente en el acceso a los bienes comunes. Este patrón civilizatorio se esconde en el cambio climático y oculta que, las decisiones están controladas por agentes transnacionales y comunidad científica quienes "comparten los supuestos básicos del patrón civilizatorio que ha conducido a

la crisis más severa que ha conocido la humanidad" (citado por Vargas, Daza y Hoetmer 2011: 66).

A todo esto, este patrón colonial de poder basado en el capitalismo se mantiene gracias al apartheid global, como lo denomina la colombiana Julia Suárez Krabbe (2011), porque ejercita un altísimo control de fronteras con certificaciones, visados, vigilancias cambiarias, etc, en un mundo supuesto de libre circulación. Pero su mayor impacto se encuentra, quizás, en la colonización permanente de nuestra subjetividad, puesto que la mercancía ya no es el objeto en sí, ésta nos la pueden dar sin dinero porque pagamos indefinidamente el servicio ya que son nuestros *estilos de vida,* de uso, consumo y trayectoria vital los que se mercantilizan (Aníbal Quijano entrevistado por el peruano Jaime Ríos (2009).

Concomitante a lo anterior la opción decolonial propone dimensionar, en el análisis de la crisis del capitalismo, la relación colonial establecida históricamente con la naturaleza, reducida a un asunto de recurso o tierra para la explotación cuando la creación de riqueza, en realidad, implica un cambio transformativo de los seres humanos y su mundo natural en donde la colonización hizo de ésta una fuerza de modernidad como lo mencionaba el venezolano Fernando Coronil (2003). La naturaleza emerge así y se mantiene mediante el distanciamiento y la dominación ejercida para proveer supuestamente el crecimiento económico y, por ende, el bienestar social que supone poder lograrse con la adscripción naturalizada al paradigma del desarrollo.

La opción decolonial incita a reflexionar frente a la responsabilidad del desarrollo en la reproducción no sólo del sistema capitalista sino, también, de la crisis ambiental, social y planetaria en que vivimos, en los desplazamientos forzados, al empobrecimiento de amplios sectores sociales que se ven empujados a vivir en las ciudades obligados y motivados por el progreso. El desarrollo oculta la expansión del capitalismo en cualquiera de sus múltiples enfoques ya que ha colonizado todos los ámbitos de la existencia, mediante

la creación de verdades que condicionan a los grupos humanos, con objetos permanentes de estudio y todo un sistema institucional estructurado para regular las subjetividades y las opciones de vida[11]. Como cada vez son más las evidencias de la pobreza, el ciclo del desarrollo no se detiene y con ello pervive el capitalismo gracias a su espina dorsal del crecimiento económico justificado, a su vez, por la promesa de felicidad y buena vida occidental moderna, una vida feliz que se logra fuera de sí mismo y en la construcción de lo mismo para todos, como si todos los modos de vida pudiesen cumplirse por el mismo camino (Gómez-Hernández, 2014) Esta promesa sigue vigente, así no se cumpla para buena parte de la humanidad. Así, se justifica que muchas formas de vida comunitaria continúen siendo arrasadas por los macro proyectos de desarrollo económico.

- *Herencia colonial en la generación del conocimiento de lo social*

La relación del Trabajo Social con las Ciencias Sociales se encuentra en permanente debate en varias direcciones: con relación al *estatus disciplinar* que se vive contradictoriamente en complementariedad y en subalternidad. En cuanto *a los objetos disciplinares y de conocimiento* tanto en la metodología de abordaje como en los tipos de análisis que se hacen de lo social. Igualmente, en la valoración que se tiene de la *calidad en las titulaciones* tanto del pregrado como del posgrado y la educación continua o complementaria que se otorgan desde Trabajo Social[12].

Esta disputa por el lugar en las Ciencias Sociales, se complejiza aún más con el predominio del *eurocentrismo* o culturalismo como lo

11 Es importante referenciar toda la investigación y los escritos del colombiano Arturo escobar que ofrecen una visión histórica de la colonialidad ejercida con el desarrollo, por citar la invención del Tercer Mundo, 1996.

12 Para citar algunxs colegas como Olga Lucía Vélez, Rosa Mastrengelo, Rosa María Cifuentes, Norberto Alayón, Margarita Rozas Pagaza, Marcos Chinchilla, Natalio Kisnerman, entre otrxs.

denomina Samín Amir (1989) porque incorpora una invariabilidad cultural que le hace universalista y en ese universalismo, es *el modelo occidental la solución para comprender lo que sucede*. También hace parte de la ideología capitalista y es un paradigma que trivializa los prejuicios presentes tanto en la comunicación como en quienes asumen ser eruditos de las Ciencias Sociales. Esta prevalencia y estatus genera rupturas entre conocimiento y saber, entre teorización e interpretación teórica y se convierte en árbitro y ropaje de élite para definir qué conocer, investigar, formar, explicar y comprender de lo que somos como latinoamericanos y caribeños. Esta *colonialidad del saber* corresponde con esa valoración que se tiene de la sociedad liberal, según Edgardo Lander, como la más avanzada en su método de separación en porciones [ciencias] del mundo y de la vida para ser estudiados, como también en la disgregación entre lo sagrado, el hombre y la naturaleza, quedando así un predominio de la razón y la explicación del mundo des-espiritualizado.

La opción decolonial plantea que a pesar de la crítica social, este predominio de lo científico y del experto nos lleva a la lucha por la creación de objetos que generen distinción y efectividad. Aplicamos las mismas reglas del positivismo y la razón instrumental para conocer, validar y enseñar lo conocido. Claramente el eurocentrismo no es un problema de Europa y Norteamérica porque allí también hay crítica social, sino de nuestro *colonialismo interno* que el mexicano Pablo González Casanova (2006) ha descrito muy bien, como una categoría tabú que poco interpela el conocimiento empleado para explicar lo económico, lo político y cultural porque hace parte de nuestra historia con el Estado-nación, el capitalismo y hasta las construcciones de alternativas y movimientos que se gestan a nivel local y mundial. Por lo tanto, además de ser ocultado nuestro papel colonial la dificultad principal radica en no reconocer la posibilidad de construir conocimiento propio y *nuestra imposibilidad dialógica* con estas teorías universalizalistas porque nuestros conocimientos siempre serán sólo interpretación, más nunca teoría propia, mucho menos si emerge de las luchas sociales.

- *Herencia colonial en la ética social humanista*

En tanto que los seres humanos son nuestra principal preocupación, todas las exclusiones presentes en la vida de mujeres y hombres constituyen la razón ética del Trabajo Social[13]. Desde la opción decolonial y como analogía de lo acontecido con América, *su invención, descubrimiento, conquista y colonización* es posible encontrar una herencia colonial en nuestra autoridad profesional, institucional y científica para conocer y crear los métodos y los sujetos de la intervención. El proceso de invención es la construcción de un Otro desde nuestra mismidad y lo que hemos imaginado o supuesto. Luego lo descubrimos, es decir, tomamos conciencia de que existe y lo conocemos desde nuestras herramientas científicas para dar cuenta de su necesidad y precariedad, grado de victimización y responsabilidad o culpabilidad por lo que le sucede. La conquista será tomar al Otro bajo mi responsabilidad, es decir, Yo me afirmo y el Otro es negado "así se enfrentan dos mundos el uno moderno, de sujetos "libres" que decidían en común acuerdo; el otro [...] completamente limitado por sus tradiciones, sus leyes adivinatorias, sus ritos, sus cultos, sus dioses" (Dussel, 1991: 44) y sus problemas. Finalmente viene la colonización del mundo de la vida. Es el momento de la praxis erótica, pedagógica, cultural, política, económica, mediante la cual se busca la *inclusión* del Otro en mi mundo que supongo compartido, mediante la transformación humana, espiritual y social ¿Encuentro de dos mundos, diálogo de saberes?...

En sentido histórico nuestras éticas humanistas se constituyen desde el liberalismo burgués hasta el humanismo proletario (Ponce, 1976), el humanismo revolucionario y el humanismo cristiano que tiene en Jacques Maritain (1882-1973) uno de sus mayores representantes. Dichos humanismos se encuentran insertos en contradicciones sobre la racionalización de la vida y el goce terrenal, el papel de la iglesia, la valoración del dinero, los objetos de cambio y hasta la idealización de la vida buena en la tierra con

13 Se destacan los aportes de las colegas María Lucía Silva, Tatiana Fink y Norma Fóscolo.

sus límites metafísicos. Son humanismos afincados en la fidelidad a los antiguos pensadores grecolatinos que consideran "el hombre" como lo más importante, la legitimación del poder, el prestigio y la riqueza y el pacifismo[14]. Estas éticas humanistas en el Trabajo Social, se emplean para definir unos principios máximos del deber ser, de la buena vida y del bienestar para Otrxs que, nos autorizan a tener como punto de partida en general, un sujeto deficitario y con problemas, vulnerable o potencializable dentro de la precariedad, cuya reivindicación está en cubrir sus necesidades existenciales mediante niveles adecuados de participación en estas soluciones.

Con un alto nivel de *naturalización* sobre sus condiciones existenciales adversas, cual misioneros llegamos a crear *tipologías* (joven en riesgo, consumidor, madre cabeza de hogar, personas de la tercera edad, habitante de calle, entre otras), o formas de clasificar a los seres humanos y sus condiciones de vida (pobre, vulnerable, víctima, asistido, etc.) y establecemos un marco institucional de relaciones con denominaciones como usuario, beneficiario y cliente, entre otras. En perspectiva colonial, esto supone la validación de la colonialidad del ser que, según el Puertorriqueño Nelson Maldonado (2007), son las múltiples negaciones históricas que no sólo tienen efectos en las mentes sino en la experiencia vivida dentro de la sospecha por el grado en que realmente se define lo realmente humano. Es la negación de la alteridad humana. Se trata de un escepticismo misantrópico basado en la duda y sospecha sobre la humanidad del Otro, definida ésta desde mi mismidad como superior y civilizado. Esta consideración del Otro no es sólo por sus condiciones económicas y sociales sino, también, por la racialización histórica en donde los Otros asumen el lugar de los condenados como dice el martinicano Frantz Fanon (2001) "aquéllos que perciben la vida no como un florecimiento o desarrollo de su productividad esencial sino como una lucha permanente contra la muerte omnipresente" (citado por Maldonado, 2007: 147) Muchos de

14 Esta herencia está basada en humanistas como Dante Alighiere (1265-1321), Francesco Petrarca (1304-1374), Giovanni Boccaccio (1313-1375), Lorenzo Valla (1407-1457), Erasmo de Róterdam (1469-1536) Juan Luis Vives (1492-1540) y otros, continúa con la hegemonía de la filosofía europea.

los programas sociales estarían así fundados en el blanqueamiento y la diferencia colonial, orientados hacia la búsqueda de *las tipologías ideales* más positivas de lo humano, dentro del mantenimiento de estas negaciones ontológicas históricas[15].

Con toda esta herencia colonial el Trabajo Social se constituye histórica, política y éticamente desde sus perspectivas de lo social, apoyado en paradigmas, tendencias, enfoques e identidades, modernas y etnizadas también por la colonización. En tal sentido supondría que nuestras perspectivas e ideales de emancipación y transformación podrían estar colonizadas por nuestras concepciones del mundo y en éstas por las alternativas de vida que se ofrecen como posibles. La opción decolonial insta a revisar entonces toda esta historia colonial en nuestros procesos de formación, en el conocimiento generado y en la valoración de las luchas sociales y los seres que las personifican.

3. Trabajo Social decolonial

En la proximidad que Trabajo Social mantiene con los escenarios en los que se aviva la lucha social de comunidades, pueblos, grupos y seres humanos que optan por asumir la vida en frontera con lo moderno y lo posmoderno, en re-existencia sobre los márgenes del capitalismo y desde experiencias humanizadoras diferentes es que Trabajo Social puede encontrar y transitar por opciones decoloniales para hacer historias y constituirse frente a las vivencias de las políticas, las economías, los saberes y los seres humanos que habitan lo andino, mesoamericano, caribeño y su ser latino. Conocer, aprender, desaprender y reaprender es nuestro reto.

15 El trabajo del colega Alfredo Carballeda (2014) sobre la medicalización como trasfondo de la intervención social es un aporte a la crítica de la herencia colonial en el abordaje de lo social.

- *La heterogeneidad histórico estructural*

La recurrencia permanente a las lecturas de contexto, para buscar un lugar de enunciación situada desde los que hacemos, funda la perspectiva crítica que se encuentra presente en Trabajo Social a lo largo de su historia[16]. La cercanía con la opción decolonial está en desprenderse de la idea de totalidad social creada sólo desde la Europa moderna para dar cabida a otra totalidad que se expresa de entrada en la *heterogeneidad histórica estructural* de la sociedad. Como lo menciona Aníbal Quijano a lo largo de su obra, se trata de una diversidad social en la que efectivamente existe una hegemonía pero no como resultado de una racionalidad única sino de la co-presencia de *variadas racionalidades y existencias*. Implica entonces avizorar cambios de coordenadas o giros decoloniales, que en palabras de la norteamericana ecuatoriana Catherine Walsh, incitan a "partir de la des-humanización —del sentido de no-existencia presente en la colonialidad del poder, del saber y del ser— para considerar las luchas de los pueblos históricamente subalternizados por existir en la vida cotidiana, pero también sus luchas de construir modos de vivir y de poder saber y ser distintas [...] desde la gente y sus prácticas sociales" (2005: p. 24). Entonces, no es deshacerse de todo, sino de los legados coloniales que nos impiden ser y construir otras alternativas de vida y liberación. Es una actitud, *una opción* desde la que nuestras geografías de América y lo latinoamericano se reinventan con lo andino, mesoamericano, amazónico y caribeño con los seres que la habitan.

Es por lo anterior, y en la perspectiva de construir un Trabajo Social decolonial, que nos urge darle la entrada a la *presencia y simultaneidad* de *diversas historias del Trabajo Social* dentro de las cuales se visibilicen, más allá de su profesionalización, a los procesos políticos, económicos, culturales y académicos que han sido gestadas desde las luchas sociales libradas en cada país y que le han dado una configuración propia y un lugar de enunciación, identidad e interdependencia desde la cual conversar.

16 Pertinente toda la literatura generada durante la reconceptualización y en la corriente del Trabajo Social crítico.

- *Decolonizar el poder del Estado-nación*

Las múltiples luchas políticas que se viven en el mundo con los movimientos antiglobalización, el M15 en España, la resistencia de Grecia, las del Pueblo Palestino, de Siria, el Sahara Occidental, entre otros, nos plantean la necesaria solidaridad, aún en las contradicciones en que se viven, por su significación histórica en contravención con el ejercicio del poder en la geopolítica mundial. Así mismo, los gobiernos emergentes de Ecuador, Argentina, Bolivia y Venezuela, replantean los alcances a lograr dentro de las estructura de poder del Estado moderno. Los gobiernos autónomos zapatistas y las guardias indígenas nos instan a comprensiones otras del poder para gobernar, obedecer y ejercer la autoridad. En tal sentido, los *estados plurinacionales* se proponen como alternativas en los que la nación surge de lo comunitario, la autodeterminación, las formas vernáculas de producción, las estructuras de autoridad y, en general, las formas políticas de raíces distintas. Como lo indican las bolivianas María Teresa Zegada, Yuri Torres y Patricia Salinas "lo plurinacional no se restringe al reconocimiento de lo 'pluri-multi' o de la desestructuración, sino que se vincula con una realidad plural, diversa e intercultural que pretende articular" (citadas por Walsh, 2009: 120).

Es por todo lo anterior que se hace importante recuperar la memoria histórica, cultural y espiritual en su relación con el liderazgo y la política. Tal como nos lo recuerda el Kichwa politólogo Wankar Ariruma Kowii Maldonado (2001) cuando nos manifiesta la necesidad de que los gobiernos y estados plurinacionales no se queden sólo en la definición formal establecidas en las constituciones. Y es por esto que se precisa realizar un trabajo especial para decolonizar de manera radical a la democracia[17].

17 En palabras del portugués Antoni Jesús Aguiló, "significa desaprender su matriz eurocéntrica centrada en la perspectiva del sujeto masculino, blanco, heterosexual, burgués, alfabetizado y cristiano [como también] denunciar una democracia falsamente representativa que iguala a opresores y oprimidos en las urnas, y cuyos rituales fingen una normalidad que para muchas personas es sinónimo de abandono e injusticia; rechazar la falsa universalidad de una democracia de siervos y señores que camufla las ideas e intereses de la clase, grupo o cultura dominante" (2013: p. 3).

Asumir otros valores que se sobreponen a las formas hegemónicas de hacer política y participación como las que comenta el boliviano Álvaro García Linera (2006): la identidad colectiva a través de la práctica deliberativa, la coerción normativa, la despersonalización del poder, la revocabilidad consensual, la rotatividad de funciones, el asambleísmo, la minga, el convite y muchas otras.

Estas concepciones de poder, política, nación y participación conducen a que las luchas políticas, advirtiendo el marco predominante del Estado, sean también logrables desde otras praxis, con lo cual, Trabajo Social requiere comprender que *las geografías de lo político* deben ser redimensionadas más allá de lo que ocurre dentro de las divisiones jurídico-político-administrativas estatales. Se trata de versiones de territorio y territorialidad que ensanchan no sólo lo político sino también lo económico.

- *Decolonizar el poder de la economía capitalista, su bienestar y su desarrollo*

Las luchas anticapitalistas que libran quienes desde los países privilegiados, con la crisis de los últimos años, han tendido puentes hacia la creación de monedas propias, el intercambio en la producción, abastecimiento de alimentos y formas de ayuda mutua que parecían haberse extinguido; representan alternativas solidarias y no monetaristas dentro del mercado para aprender a vivir al margen de éste y hacer volver la mirada hacia esas otras expresiones de economía no separadas ni subsidiarias de la vida social que son críticas de la riqueza, la acumulación, el universalismo del capital y su determinación en la realización de la vida y su plenitud.

Desde la heterogeneidad económica es posible la *ecosimía*, término acuñado por el dirigente indígena Miguel Guayra Calapy que denota una valoración positiva de lo colectivo más que de la acumulación privada y una afirmación de la cooperación múltiple, inserta en la cultura, la política y la espiritualidad. El colombiano,

Olver Quijano Valencia (2013) quien lo cita, indica que tal lenguaje cobra relevancia por las rupturas que presenta con la economía destructora para producir y el predominio de la sobrevivencia. Una noción de territorio para vivir y no sólo para producir como bien privado. Lo evidencian las luchas por la tierra de los Nasa y Misak del occidente colombiano porque la pervivencia, el territorio y la vida van juntos hacen necesario liberar a la Madre Tierra del capitalismo moderno y liberar también al mercado como sistema de acumulación, por el mercado local en que se privilegia el encuentro sociocultural comunero.

Indudablemente serán muchas las *economías de frontera* que existen en nuestra región, porque denotan más que una ruptura global con el sistema capitalista, una existencia múltiple localizada y entretejida ancestralmente desde lo negado y excluido del campesinado, del Sumak kawsay, el Allin Kay andino y la comunalidad mesoamericana. Estas prácticas de economía no solamente son rurales sino que existen en las ciudades y se expresan en las redes vecinales de apoyo mutuo, en los intercambios, los trueques, los convites campesinos, las Urambas afro y las mingas indígenas orientadas hacia el vivir bien, en las que los bienes materiales y hasta el dinero transitan pero con fines de salvaguardar la vida, la cohesión y mantener la resistencia política.

Estas concepciones y prácticas otras de economía que desconocemos, incitan a *decolonizar el bienestar,* su tradición anglosajona y europea continental y las múltiples implementaciones en los estados latinoamericanos; el tránsito disciplinar de lo económico hacia la ciencia social; su relación directa con el trabajo y la seguridad social hacia la cooptación de todos los ámbitos posibles a considerar dentro de un proceso evolutivo de modernización social y ciudadanía. Al respecto, Trabajo Social ha realizado importantes críticas que pueden ser ampliadas y redimensionadas, por ejemplo, el paso de la atención estatal y sus servicios sociales a las esferas del mercado y, principalmente, a las familias y los entornos vecinales y comunitarios en contravía con los ideales y prácticas ancestrales de vivir bien que, son desplazadas por el peso del bienestar centrado

en realizaciones antropocéntricas, monetarias, laborales y subjetivas de la vida moderna. Importante también la reflexión acerca de la relación contradictoria entre servicio, derecho y ayuda social porque la connotación de carencia se establece con un altísimo grado de naturalización para definir la vida de los grupos sociales y además, prevalece la institucionalidad como la rectora casi única de la dignificación humana[18].

Así mismo, aún en medio de las contradicciones vividas por los siglos de dominación colonial es posible también *decolonizar el desarrollo* como paradigma social que ha venido determinando *la promesa de vida* basada en su institucionalidad discursiva y práctica que en la planeación, la educación y la participación Trabajo Social ha hecho suyo. Es posible revisar su matriz ética, científica, política y dimensionar los aportes de estos otros sentidos de vida expresados como estar bien, Allyn Kay, Sumak Kawsay, estar tranquilo, tener bien-estar, vida comunal, etc., prevalecen como pequeñas revoluciones en la significación y edificación de la vida humana y social[19].

- *Decolonizar la universidad y la generación de conocimientos sobre lo social*

En las universidades del mundo se ha venido replanteando la legitimidad que éstas tienen en su privilegio sobre la producción moderna del conocimiento. Este privilegio le ha valido el derecho de racionalizar el mundo, fiscalizar el conocimiento, descomponerlo

18 Aunque es inconmensurable la producción literaria en Trabajo Social sobre el tema de bienestar, se pueden revisar estos análisis del colega Edgar Malagón (2000); Alejandro del Valle (2010), Alejandrino Maguiña y Nilda Varas (1988) como de la filósofa española María Esther Gómez de Pedro (2002), el filósofo francés Pierre Rosanvallón (1995), la politóloga costarricense Juliana Martínez Franzoni (2005) que muestran la importancia de esta categoría en el Trabajo Social.

19 Se sugiere consultar el trabajo de Esperanza Gómez Hernández sobre Decolonizar el desarrollo, también Pablo Quintero, Edgardo Lander y el grupo de estudios críticos al desarrollo.

en partes, analizarlo e incorporarlo de nuevo, desde una lógica maquinizada y distanciada, conjugándose así lo que el colombiano Santiago Castro Gómez ha denominado la hybris del punto cero o ciencia que opera por fuera de y desde una mirada analítica fuertemente afianzada en la separación disciplinar, en la estructura administrativa y en la capitalización del conocimiento experto. Esta *universidad factorizada* según él ya compite por la producción de investigación con las empresas y su función educativa parece pasar a segundo plano. Así, lucha por el mercado del conocimiento y la prestación de servicios. El mayor reto que tiene la universidad, actualmente, es formar seres humanos para mundos complejos y la necesidad de *incorporar el tercero excluido*, es decir, las sabidurías ancestrales, la autonomía de los estudiantes para definir su ruta de aprendizaje y la *transculturización del conocimiento* o sea "la posibilidad de que diferentes formas culturales de conocimiento puedan convivir en el mismo espacio universitario" (2007: 87).

Acorde a lo anterior, Gerardo Vásquez Arenas (2014) plantea cinco de las múltiples tareas que decolonialmente esperan a las *Ciencias Sociales* como son: la crítica a las pretensiones *universalistas* en que se ha erigido la ciencia social, instaurar otros imaginarios ontológicos a los culturalmente creados por el pensamiento hegemónico, acelerar el *indisciplinamiento* de las Ciencias Sociales, revalorar las experiencias de decolonización y los movimientos sociales actuales y desinstalar la lógica geopolítica en que opera el conocimiento.

Desde Trabajo Social, respecto a la investigación como proceso relacional desde la reconceptualización, se ha venido insistiendo en la necesidad de generar un conocimiento propio ajustado a los contextos en que realiza su praxis[20]. La investigación acción participativa, la investigación colaborativa y la sistematización han posibilitado abundantes investigaciones localizadas y con amplios aprendizajes para Trabajo Social. Las organizaciones sociales y comunitarias también han intencionado procesos de investigación

20 Importantes los aportes de Nilsa Burgos, el colectivo de la Universidad del Valle y María Himelda Ramírez entre otrxs.

según sus prioridades. Como opción decolonial es posible una investigación en Trabajo Social que se acerque a lo que Julia Suárez Krabbe (2011) desde su experiencia en Dinamarca, denomina la *proximidad metodológica,* es decir, no mantener la distancia crítica presente aún en los procesos participativos por el afán de diferenciar lo disciplinar de lo que ocurre en la vida social. Se trata de un principio ético mediante el cual uno no teme involucrarse, no lleva la perspectiva teórica definida, un único método rector, mucho menos, es quien pone el punto definitivo en los resultados y en los escritos. Aquí he de referirme a Charles Hall (2007) quien habla de la necesidad, desde la experiencia en la isla Barbados con procesos de liberación indígena, por reconocer la *conflictividad* presente en las relaciones entre quienes investigan participativamente ya que quien investiga tiene género, cultura, perspectiva política y ocupa una *jerarquía racial* que lo sitúa en un estrato social particular y de exigencia a tener no solo una postura crítica sino, también, reconocerse en esa intencionalidad de "ser liberador de otro" como basamento de liberación propia de la herencia colonial en el conocimiento, la praxis política y nuestra diferencia colonial.

En estas circunstancias de relacionamiento, el *enlazamiento entre lo pedagógico y lo decolonial* en Trabajo Social es un campo muy fértil, justamente por los aportes de la educación popular, la pedagogía de la liberación, la pedagogía crítica y la Investigación Acción Participativa. La opción decolonial plantea rupturas con la herencia colonial del autor solitario que se des-localiza, universaliza su saber y lo aplica a cualquier lugar o situación del mundo. Cada vez más los textos tienen *lugares, voces y seres humanos que hablan*, interpretan y analizan sus condiciones de vida y sus luchas libertarias. Como quiera, también aumentan las *autorías colectivas*, justamente porque al texto intelectualizado se le sobrepone actualmente la conjugación de los saberes académicos críticos con los saberes existenciales y ancestrales, no para nivelarlos como ciencia, no para tener control sobre el mundo sino para vivir y experimentarlo, no

viajan solos son corporalizados y se proyectan en las posibilidades dialógicas que se crean[21].

Precisamente, *las grafías* intentan romper la herencia alfabética como única y exclusiva forma de comunicación. Por ejemplo, es relevante el trabajo que realiza la colega Marysol Patiño Sánchez (2013) con la *poesía* como camino para decolonizar el cuerpo, la vida, los sueños y "los rinconcitos habitados por seres maravillosos, hijos e hijas de nuestra Abya Yala" como ella dice. Así mismo, *las imágenes* que Silvia Rivera Cusicanqui emplea como narrativa, desde sus luchas sociales y políticas, para desenmascarar las formas de colonialismo contemporáneo y en sus trabajos existe una reivindicación importante a los textos históricos como los de Guaman Poma de Ayala escritos hacia 1612-1615 sus poemas, canciones e imágenes del sistema colonial[22]. Lo visual para abordar la comprensión de lo social es vigente porque a más de registrar, denuncia el que las palabras no siempre designan sino que encubren y así las herencias coloniales han resplandecido en los discursos sin las versiones críticas, basadas en la experiencia y memoria de quienes han enfrentado el racismo y la modernidad.

Hace falta también hacer del *diálogo crítico* un encuentro solidario con aquéllxs de todos los lugares del mundo, desde el Sur, Europa, Norteamérica, Asía y Abya Yala, con lo cual es menester, además, el *enraizamiento epistémico* en las luchas sociales. Conviene incorporar las contradicciones como senti-pensantes, portadores de la condición opresor/oprimido, con las historias de los palenques, el cimarronaje, el malungaje de Jerome Blanche, la muntu-ización que dio vida a la obra del afrocolombiano Manuel Zapata Olivella y de Frantz Fanon porque se trata de la *conciencia racializada* que

21 Referenciamos nuestra experiencia vivida con pueblos y comunidades afrocolombianas, indígenas y campesinas en la que nos juntamos como académicos con nuestros saberes y generamos reflexiones y vivencias acerca de ámbitos comunes que preocupan y ocupan la vida en la ciudad. De varios resultados compartimos el texto colectivo Diálogo de saberes e interculturalidad: indígenas, afrocolombianos y campesinado en Medellín, Colombia.

22 Es una particularidad de sus trabajos, entre los que se destaca Chíxinakax UtxiwA. Una reflexión sobre prácticas y discursos decolonizadores, 2010.

nos hace condenados o cómplices del sistema moderno colonial y las deshumanizaciones.

Catherine Walsh resalta en este enlace pedagógico con lo decolonial, lo ontológico existencial del sujeto racializado de Fanon, como también las posibilidades que se abren a pedagogías decoloniales en plural "pasando de la conceptualización, construcción y praxis de pedagogías denotadas críticas a concebirse, construirse y llamarse más radicalmente como decoloniales [...] mostrando en su pensamiento y su propio quehacer cómo las luchas sociales también son escenarios pedagógicos" (2013: 55-62) de los cuales, podemos aprender y desaprender.

- *Decolonizar el sujeto moderno carencial*

Trabajo Social debe conservar su responsabilidad ética ante las múltiples formas de deshumanización. Aunque el sujeto carencial continúa vigente y justifica en mucha medida nuestra existencia profesional, las diversidades sociales han abierto el campo de la comprensión subjetiva, objetiva e intersubjetiva de los sujetos intervenidos, como también brindan elementos para replantear la ética humanista y la intervención en Trabajo Social[23]. Han sido claves los aportes para dimensionar las subjetividades y las intersubjetividades como rupturas con el sujeto carencial y más bien, enfatizan en las relaciones sociopolíticas y culturales que la articulan, dimensionando así el reconocimiento de los saberes, los valores, las aspiraciones y las configuraciones culturales que inciden en las posibilidades de participación de las comunidades (Cifuentes, 2009). Los trabajos acerca de las diversidades sociales, pueblos originarios, familias, discapacidades, masculinidades, los

23 Destacables los aportes del colega Alfredo Juan Manuel Carballeda, Natalio KIsnerman, Margarita Quezada Benegas y Rocío Pineda, entre otrxs.

feminismos decoloniales, son las bases de la impronta decolonial del Trabajo Social[24].

Esta impronta decolonial del Trabajo Social insta a dimensionar que no sólo estas diversidades son sobrevivientes en la resistencia, sino que, desde su experiencia política, cultural y cotidiana, han construido *re-existencias* también políticas y culturales como lo menciona Camila Gómez (2005: p. 14, citada por Albán, 2013). Es evidente que lo anterior indica un giro decolonial para dimensionar en las territorialidades urbanas, los paisajes que hoy se construyen en las ciudades, los países y en frontera con éstos. No se trata sólo de segregaciones raciales fruto de la migración o la ocupación espacial marginada, sino que dentro de lo hegemónico y sus consecuencias, su existencialidad y valoración va más allá del reconocimiento de derechos y son parte activa de nuestra re-definición de lo social.

Todo ello, encara redimensionar el estereotipo como también la *sofisticación de las tipologías,* a las que cada vez le añadimos nuevas definiciones pero que ocultan *la dialéctica del reconocimiento que,* en palabras del cubano Raúl Fornet-Betancourt (2009), es el contexto conflictual en que se desarrolla el reconocimiento porque éste da cuenta de un escándalo en la división social y política, porque quienes hablan de reconocimiento hablan de un problema de desigualdad, hablan de conflicto e injusticia, hablan de historia, por eso no es un contrato sino parte de la deshumanización que se prolonga, incluso, con el reconocimiento. Visto así, lo diverso es una contravención, no una extensión de libertades individuales o posmodernas, lo diverso es un campo de configuración social y existencial del cual debemos reaprender acerca de las familias, las comunidades, las mujeres y las luchas sociales con sus propias morfologías.

Ahora bien, en esa re-constitución de lo humano, la permanencia de la *espiritualidad* como valor presente en la cotidianidad y en

24 Algunas colegas como Claudia Mosquera, Víctor Yáñez, Nora Aquín, Nora Muñoz, Guillermo Correa, Hernando Muñoz, Alex Pérez, María Edith Morales, Sara Yaneth Fernández, Bibiana Travi y muchxs más.

las luchas contra las formas históricas de deshumanización son un gran potencial epistémico, político y social. El activista social y antropólogo ecuatoriano Patricio Guerrero (2011) enfatiza que es necesario comprender que la espiritualidad *no es religión, no es misticismo*, *no corresponde con una visión animista de la naturaleza*, es una respuesta política, es una insurgencia simbólica de lucha contra poderes históricos establecidos también espirituales, que pretenden mantener su poder en la globalización con el mercado de la Nueva Era y la espiritualidad light. La espiritualidad hace posible recuperar la dimensión femenina de la vida que fue negada y reducida. La espiritualidad es otra forma de alteridad cosmobiocéntrica y Pachacéntrica, es también una respuesta a la crisis civilizatoria que enfrenta la humanidad. Decolonizar el Trabajo Social implica asumir la espiritualidad como dimensión activa que, cuestionada y asumida puede replantear, cualquier noción de ética humanista antropocéntrica que hubiese en el Trabajo Social.

- *Trabajo Social, interculturalidad crítica y decolonial*

Este momento de renacer ancestral e institucionalización progresiva de las diversidades sociales. Las reivindicaciones por la valoración subjetiva, intersubjetiva y espiritual de quienes con sus múltiples luchas indígenas, campesinas, afros, género, generaciones, sectores populares, migraciones y quienes enfrentan cualquier tipo de exclusión o inclusión-excluyente, son para Trabajo Social la posibilidad de configurar su *identidad histórica* más allá de las influencias anglosajonas y norteamericanas para lo cual es preciso elaborar *otras historias enraizadas* en el Trabajo Social Caribeño, Andino y Mesoamericano y dejándonos influenciar por los saberes, educaciones, organización social, política, espiritualidad y sentidos de vida de quienes hoy enarbolan las luchas libertarias en la región. No se trata de un culturalismo, como podría pensarse y criticarse, se trata de una interculturalidad crítica que como lo menciona el colega peruano Fidel Tubino (2012), no puede ser el reemplazo de la pobreza por el de la cultura, sino de reconocer la importancia que

tienen las asimetrías, las desigualdades económicas, las relaciones de poder, los desniveles culturales internos y todos los problemas que derivan de la estructura económica y social del sistema poscolonial en que vivimos.

Apreciada así, la interculturalidad no es una simple inclusión de diversidades funcionales al sistema, para reclamar lo mismo en partes distintas, no es turismo, ni mera explosión de identidades posmodernas "es una construcción de y desde la gente que ha sufrido un histórico sometimiento y subalternización, pero que puede ser asumido —como proceso y proyecto— por todos" (Walsh, 2010: 171).

Por eso, no puede haber interculturalidad sin decolonialidad. Hace parte de las luchas con quienes no sólo se movilizan por las necesidades básicas, sino por problematizar la capitalización de la tierra, la mercantilización de las subjetividades y las identidades, la ideologización de los medios de comunicación, el ordenamiento de las ciudades, las lógicas que justifican la expropiación y el desplazamiento y la cultura de la paz establecida sobre la guerra.

El Trabajo Social decolonial involucra procesos de muy larga duración que supera nuestra transitoria existencia, no obstante, podemos configurar procesos formativos o curriculares con versiones distintas a la tradición canónica establecida frente a lo humano y lo social. Sabemos que hay colegas, grupos y colectivos de Trabajo Social en toda la región, vinculados con esta opción decolonial, es necesario conocernos y compartir nuestras experiencias y reflexiones. El campo de los estudios interculturales ha generado un nivel de encuentro importante que pueden ser un importante horizonte decolonial, como también en el tema de política social abordado por Esterla Barreto, la cuestión escolar de Francisco González, los derechos humanos por Jessenia Rivera, los feminismos decoloniales por Marysol Sánchez Patiño, el currículum decolonial por María Eugenia Hermida, la Interculturalidad crítica de Octavio Vásquez Aguado, la decolonización del desarrollo por Esperanza Gómez-Hernández y diversidades sexuales Alex Pérez y Guillermo

Correa. En intervención Rubens Ramón Méndez, Glaninna Muñoz Arce, Trabajo Social y eurocentrismo en lo abordado por Silvia Mejía, Cruz García y Javier Carreón. En la cuestión racial Claudia Mosquera, Edith Morales, Ruby Esther León y muchos temas que han sido abordados por colegas dentro de sus colectivos son centrales en el Trabajo Social[25].

La decolonización es un giro histórico, por eso no existe un punto de llegada, ni prevalece un esencialismo, ni una fórmula frente a lo que ha de ser. Lo construimos desde las luchas sociales que se dan también en la academia, con la claridad de la parcialidad y limitación de nuestros saberes situados, en diálogo con todos aquellos que desde el Sur, el Norte, el Occidente y el Oriente que luchen por subvertir este sistema moderno, capitalista, patriarcal y racista, con basamentos diferentes para las luchas sociales de liberación. Es importante acercarnos, compartir sus experiencias, para construir conjuntamente, procesos formativos, conocimientos y luchas liberadoras.

Referencias bibliográficas

Aguayo, C. (2007). *Las profesiones modernas: dilemas del conocimiento y del poder, un análisis para y desde el Trabajo Social.* Buenos Aires, Argentina: Espacio editorial.

Aguiló, A. J. (2013). *Decolonizar la democracia. Revista Rebelión.* Disponible en: *http://www.rebelion.org/noticia.php?id=166928*

Albán Achinte, A. (2013). *Más allá de la razón hay un mundo de colores. Modernidades, colonialidades y re-existencia.* Santiago de Cuba: Instituto Cubano del Libro y Editorial Oriente.

25 Son muchxs más los colegas que vienen trabajando en la opción del Trabajo Social decolonial, por ello es una ruta de conocimiento pendiente.

Amín, S. (1989). *El eurocentrismo: crítica de una ideología.* México: Siglo XXI Editores.

Ander Egg, E. (1994). *Historia del Trabajo Social.* Buenos Aires, Argentina: Lumen.

Aristóteles. (1998). *La política.* Bogotá, Colombia: Gráficas modernas.

Ávila Pacheco, V. M. (2013). El desencanto del derecho moderno al derecho posmoderno: visibilización de derechos otro y el derecho comunitario. En: Andrés Arévalo Robles e Ingrid Zabaleta Chaustre. *Luchas, experiencias y resistencias en la diversidad y la multiplicidad.* (pp. 91-112). Bogotá, Colombia: Mundu Berriak.

Carballeda, A. (2014). *La medicalización como transfondo de la intervención social.* Buenos Aires, Argentina: ediciones digitales Margen.

Castro Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfogüel (Comp.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* (pp. 79-92) Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Cifuentes Gil, R. M. (2009). "Aportes para la reconfiguración de la Intervención en Trabajo Social". *Revista Tendencias y Retos, N° 14, (191-220).*

Consejo Nacional para la Educación en Trabajo Social CONETS. (2010). *Marco de fundamentación conceptual en Trabajo Social.* Medellín, Colombia.

Coronil, F. (2003). Naturaleza del poscolonialismo del eurocentrismo al globocentrismo. En: Lander, E. (Comp). *La colonialidad*

del saber, eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas. (pp.87-112). Buenos Aires, Argentina: Clacso.

Delauriers, J. Pierre e Yves H. (2007). *El Trabajo Social Internacional: elementos de comparación.* Buenos Aires Argentina: Lumen Hvmanitas.

De la Vega, G. (1722). *Historia general del Perú.* Bogotá, Colombia: Carvajal S.A.

Del Valle, A. (2010). "Comparando regímenes de bienestar en América" *Latina. European Review of Latin American and Caribbean Studies 88, (pp. 61-76).*

Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad".* La Paz Bolivia: CID. Disponible en: http://sala.clacso.org.ar/

Escobar, A. (1996). *La invención del tercer mundo.* Bogotá, Colombia: Editorial Norma S.A.

Fanon, F. (2001). *Los condenados de la tierra.* México: Fondo de cultura económica.

Fornet Betancourt, R. (2009). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural.* Tomo 49, Aache, Alemania: Verlag-Mainz.

García Linera, A. (2006). Democracia liberal vs. Democracia comunitaria. En: Catherine Walsh, Álvaro García Linera y Walter Mignolo. *Interculturalidad, decolonización del estado y del conocimiento.* (pp.71-82). Buenos Aires, Argentina: Del Signo.

Gómez de Pedro, M. E. (2002). *El Estado de bienestar presupuesto áticos y políticos.* Madrid, España: Fundación universitaria española.

Gómez Hernández, E. (2014). *Decolonizar el desarrollo.* Buenos Aires, Argentina: espacio editorial.

Gómez Hernández, Esperanza, Marysol Patiño S., Esterla Barreto C., Francisco González, Jessenia Rivera O, Jhon Mario Muñoz L, Nora Muñoz F, Edith Morales M, Sara Yaneth Fernández M, Hernando Muñoz S., Gerardo Vásquez A, Jaime Nieto L, Jorge Suárez, Vladimir Betancur, Orlando Atehortúa y Martín Román C.(2014). *Diversidades y decolonialidad del saber en las Ciencias Sociales y el Trabajo Social.* Medellín, Antioquia: Pulso & Letra editores.

Gómez Hernández, Esperanza, Gerardo Vásquez Arenas, Vladimir Betancur Arias, Diana Martínez Giraldo, Mariana Ocampo Bedoya, Erika Paulina Uribe Cardona, Mariana Soto López, Marcela Ramírez Henao, Elvis Jafeth Leyes, William Karupia, José Nilson Lectamo, Bernardo Medina, Orlando Atehortúa, Deyanira Valdés, Arleison Arcos R. (2015). *Diálogo de saberes e interculturalidad: indígenas, afrocolombianos y campesinado en Medellín.* Medellín, Colombia: Pulso & Letra Editores.

González Casanova, P. (2006). *El colonialismo interno.* Buenos Aires, Argentina Clacso.

Guerrero Arias, P. (2011). "Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política". *Ecuador, Revista Alteridad* N° 10 (pp. 21-39).

Hale, Charles R. (2007). Reflexiones sobre la práctica de investigación descolonizada. En: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. *Anuario Cesmeca.* (pp. 299-316) México: Nueva Época.

Kowii Maldonado, Wankar Ariruma.(2011). Estado y decolonización: el caso ecuatoriano. Víctor Manuel Ávila Pacheco y Wilson Libardo Peña Méndez. (Comp.) *Decolonización del Estado en América Latina.* (pp. 35-50). Bogotá, Colombia: Universidad Libre.

Lander, E. (Comp). (2003). La colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, Argentina: Clacso.

Maguiña, Alejandrino y Nilda Varas. (1988). "Bienestar social y Trabajo Social Alternativo". *Revista Acción Crítica.* Lima, Perú, N° 23, (pp. 1-6).

Malagón Bello, E. (2000). *Las relaciones de bienestar social y los campos de intervención del Trabajo Social.* Revista de Trabajo Social Universidad Nacional, N° 2 (pp.14-25).

Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfogüel (Comp.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Maldonado-Torres, N. (2011). El pensamiento filosófico del "giro descolonizador". En: Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohorquez. (ed.) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historias, corrientes, temas y filósofos.: (pp.683-697)* México: Siglo XXI Editores.

Martínez-Franzoni, J. (2005). "Regímenes de bienestar en América Latina: consideraciones generales e itinerarios regionales". Costa Rica. *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales N° 2, vol. II.*

Melano, M. C. y Jean Pierre D. (2012). *El Trabajo Social Latinoamericano: elementos de identidad. Buenos Aires, Argentina: Lumen Hvmanitas.*

Mignolo, W. (2001). *La colonialidad: la cara oculta de la modernidad* Disponible en: *http://www.macba.es/PDFs/walter_mignolo_modernologies_cas.pdf*

Mignolo, W. (2011). *Historias locales, diseños globales.* Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid, España: Ediciones Akal S.A.

Patiño Sánchez, M. (2013). *Intercambio Arquetípicos.* Quito, Ecuador: Gráficas Iberia.

Pone, A. (1976). *Humanismo burgués y humanismo proletario.* Medellín, Colombia: Editorial Lealon.

Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder y clasificación social.* En: Immanuel Wallerstein *journal of world-systems Volumen 2. (pp. 342-386)* Disponible en*: http://jwsr.ucr.edu*

Quijano, A. (2003). Colonialidad del poder. Eurocentrismo y América Latina. En: Edgardo Lander (comp.): *La colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas.* (pp. 201-246). Buenos Aires, Argentina: Clacso.

Quijano, A. (2009). *Colonialidad del poder y descolonialidad del poder.* Disponible en http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/51.pdf

Quijano, Aníbal. (2014). *Cuestiones y Horizontes. Antologías esenciales. De la dependencia histórico estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.* Buenos Aires, Argentina: Clacso.

Quijano-Valencia, O. (2013). EcoNOmías, ecoSImías y perspectivas decoloniales: Elementos sobre visiones y prácticas de diferencia económico/cultural. En: Catherine (ed.) *Pedagogías decoloniales de resistir, (re)existir y (re)vivir.* (pp.105-144) Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.

Quintero, P. (2010). *Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. Papeles de Trabajo Nº19 (pp. 1-15).*

Ríos, J. (2009). *Aníbal Quijano: diálogo sobre la crisis y las Ciencias Sociales en América Latina.* Perú *Revista Sociología. Año 1, N°1 (pp.19-42).*

Rivera-Cusicanqui, S. (2010). *Chíxinakax utxiwa: una reflexión sobre las prácticas y discursos descolonizadores.* Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.

Rosanvallón, Pierre. (1995) *la nueva cuestión social. Repensar el Estado Providencia*. Buenos Aires, Argentina Ediciones Manantial S. R. L.

Suárez-Krabbe, J. (2011). *En la realidad. Hacia metodologías de investigaciones descoloniales. Colombia. Tabula Rasa, N° 14 (pp.183-204).*

Torres-Díaz, J. (2006). *Historia del Trabajo Social.* Buenos Aires, Argentina: Lumen Hvmanitas.

Tubino Fidel, J. (2012). "Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico". En Silvia Fernández Hernández y Jhon Sinnigen (Coord.). *America para todos los americanos. Prácticas interculturales* (pp. 355-366). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Vargas Gina, Mar Daza y Raphael Hoetmer. (ed.) (2011). *Crisis y movimientos sociales en nuestra América: cuerpos, territorios e imaginarios en disputa.* Lima, Perú: Programa democracia y transformación social.

Vargas López, P. A. y Muñoz Franco, N. (2011). *"Estado del arte sobre la fundamentación teórica y metodológica de la intervención profesional en Trabajo Social: Estudio realizado en cuatro países latinoamericanos (Argentina, Brasil, Chile y Colombia) Periodo 1998-2008".* Informe final de investigación, Medellín, Colombia.

Vásquez Arenas, G. (2014). Ciencias Sociales en clave decolonial. *En:* Gómez H, Esperanza y Otros. *Diversidades y decolonialidad*

del saber en las Ciencias Sociales y el Trabajo Social. Medellín, Antioquia: Pulso & Letra Editores, pp. 45-63.

Walsh, C. (ed.) (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonialidad. Reflexiones latinoamericanas.* Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.

Walsh, Catherine. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época.* Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya Yala.

Walsh, Catherine. (2012). *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde el Abya Yala.* Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala. Icci Ary.

Walsh, Catherine. (2013). *Pedagogías decoloniales de resistir, (re) existir y (re)vivir.* Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.

II

Experiencias profesionales con diversidades

Urabá, un territorio con diversidad de rostros.
Somos un pueblo, somos diversos, somos personas

Leonardo González Galindo
Tatiana Rodríguez Vergara[1]

Resumen

La presente es una reflexión que parte de la experiencia y articulación de conocimientos adquiridos como estudiantes de Trabajo Social en disciplina moderna desde un enfoque decolonial, sobre las categorías del género y del sexo en un territorio diverso como Urabá, que históricamente ha invisibilizado las diferencias identitarias de ser y estar, esto a partir de la dictadura de roles, en efecto, la lucha por el reconocimiento social y político.

Palabras claves: diversidad, Trabajo Social, género, sexo, decolonial.

Introducción

Este escrito tiene como objetivo plasmar las experiencias con la diversidad de género y sexual, de las que somos partícipes en la zona del Urabá antioqueño. Estas expresiones diversas en cuanto al género y al sexo han cohabitado a la par con otras manifestaciones diversas, propias de la región como: la música, la danza, el dialecto y demás aspectos, sin embargo, la gran mayoría de sus pobladores no

1 Estudiantes de Trabajo Social seccional Urabá, Antioquia, Colombia. Correo: leidyst.rodriguez@udea.edu.co

se sienten orgullosos de que en la región se estén deconstruyendo las formas tradicionales de concebir el género y el sexo; son pocas, o casi como un susurro las voces que han hablado abiertamente de este tema, es por ello, importante que desde la academia se proyecten estos temas con una visión local, que logre desmitificar y descontaminar las categorías hegemónicas que nos ayuden a avanzar en aspectos de discriminación y segregación.

Descripción de la experiencia

Desde nuestra historia como territorio, donde habitan en su mayoría negros, indígenas y mestizos, nos hemos visto relacionados con lo diverso, quizá hemos sufrido afectaciones "buenas" o "malas", por ser de determinado tipo de piel, incluso, decir que se es de Urabá sigue sonando hoy, como en la década de los 90s el provenir de un lugar de la geografía colombiana sumamente peligroso, sin embargo, solo desde la concepción y aportación profesional de la que somos sujetos, han aflorado aspectos de reconocimiento de lo diverso, con horizontes y visiones políticas fundadas en la diversidad e igualdad de derechos sociales.

La lucha por la diversidad sexual y de género es una de las más significantes, ya que históricamente ha sido señalada o nombrada como LGBTI y juzgando a estos por mitos y estereotipos excluyentes como: los portadores de VIH, violadores, degenerados, enfermos, promiscuos, entre otras concepciones que suelen tildar este tipo de clasificación social de la población; hoy aunque se presumen muchos avances "desarrollados", es claro que en términos igualitarios de derechos políticos consagrados como tal, no se es igual.

Así pues, la vida en sociedad se debe considerar como un modo de producción más que encierra aspectos sociales, políticos, culturales, económicos, entre otros, de tipo organizacional, individual y colectivo que emanan aspectos crecientes de bienestar contra-

hegemónico visibilizando de este modo, alternativas en sentido de cambio y movimiento. El mundo ha colocado en prestigio nuevas subjetividades y con ello complejidades de lo diverso dentro de una identidad de identidades basadas en la inclusión, la participación ciudadana, el respeto por la diversidad y la plena legitimidad de sus propios fundamentos democráticos, como los valores cooperativos fundados en la valoración de lo plural, creativo y autónomo. Guerrero (2002) argumenta que:

> El concepto de la diversidad debe ser el eje conductor respecto a la mirada de la realidad sociocultural (…) una realidad que debemos legitimar cotidianamente, pues es necesario la cohesión dentro de la variedad y no en la uniformidad, ya que esta es una necesidad para la convivencia pacífica de nuestros pueblos y para la construcción de su futuro (94).

Es evidente que señalamientos como los anteriores, se escuchan constantemente en la región pero, también la discriminación y exclusión en el ámbito laboral por expresiones de género no acordes al prestigio social, se convierten en violaciones a la dignidad e integridad de los derechos humanos por parte de los valores y la moral social tradicional y patriarcal, que no acepta esta diversidad, tras la versión homogénea plasmada en los principios del accionar de la sociedad civil y familiar.

Así podemos argumentar algunas situaciones en Urabá, no obstante, hablar de estos temas sin incomodar a los presentes, es ya un logro en la zona, y aunque se desconocen muchos de los conceptos en relación al tema, la ignorancia ha primado, desde hace algunos años se ha venido controlando la diferencia de género y sexual, con espectros socio- culturales que denotan el deber ser ante el ejemplar homogéneo del mundo, evitando de este modo, las irrupciones en la tranquilidad con aspectos que alteren el orden de los constructos hegemónicos de ello.

Nos encontramos no ante expresiones nuevas de vida, sino ante conformaciones o movimientos silenciados ante una sociedad, que siendo pluricultural, se ha encargado de invisibilizar un tipo

de diversidad que no encaja con los patrones establecidos, es por ello común escuchar expresiones como: "no te es suficiente con ser negro, pobre, para que aparte seas gay", como si esta combinación de rasgos físicos y socio-culturales fuera lo más denigrante.

Reflexiones desde lo vivido

Cuando se habla de género se hace referencia al papel que tienen o cumplen los hombres y mujeres dentro del mundo social, estas funciones atribuidas a su género son las que orientan su sexualidad, su comportamiento y las actividades que pueden o no realizar dentro de la estructura social. Dichos atributos masculinos y femeninos se tramitan a través de la cultura y poseen una fuerte carga en el ámbito de las relaciones sociales demarcando espacio y tiempo diferentes para ambos géneros. El género masculino y femenino desde el origen de la humanidad, según el relato judío cristiano, son los hombres quienes deben estar en el campo de la productividad, al área pública y a los cuales se les atribuye características como: la violencia, fuerza, virilidad, competencia y la seguridad, además, la construcción y perpetuación de los roles masculinos, de forma hegemónica se debe a la práctica de actividades temerarias y agresivas realizadas por este colectivo, incitadas por una sociedad patriarcal, que no tiene en cuenta las verdaderas necesidades sociales, emocionales, físicas, sexuales y psicológicas de los hombres, por otro lado, para las mujeres los roles más comunes son: la reproducción, el cuidado del hogar y los hijos.

Sin embargo, no todos los hombres y las mujeres hoy quieren satisfacer las costumbres que la sociedad le demanda en cuanto a su género; y no se trata de tomar posturas extremistas tales como la masculinización de lo femenino o la feminización de lo masculino, sino descubrir que hoy en la región del Urabá emergen nuevas visiones de lo masculino y lo femenino, sensibilizando a sus pobladores de que no existe un nuevo hombre o mujer, que no se

trata de inventar términos o conceptos, es más un reto en el que se pongan en escena las múltiples formas y maneras de ser hombre y mujer, un constructo diferente al que el patriarcado ha dejado como herencia.

De esta manera, se puede decir que los hombres y las mujeres están en toda la libertad de repensarse y deconstruir los roles de su género y su sexo, con toda la autonomía para decidir sobre sí mismos, en su ser y que hacer, sin importar la oscura carga y presión social que cae en aquellos hombres o mujeres que hoy se deciden por no ser "Los mero, mero machos" o "las madres o damas abnegadas", por el contrario, muchos de ellos en la región se esfuerzan por buscar y establecer otra manera de vivir en sociedad sin estar por encima de nadie.

En este orden de ideas, cabe decir que, si en nuestro país Colombia, se proclama que en el ámbito socio-político nos rige una constitución incluyente e igualitaria, con perspectiva de derechos inalienables para todas las personas, no se debería pensar siquiera en inclusión, ya que no se debería sustentar la aceptación a lo diverso. Y es que ninguno de nosotros somos iguales, y este debería ser el principio con el que formáramos nuestras concepciones sobre el mundo y todo lo que ello sujeta.

Desde la historia de la humanidad, los derechos a la persona se vienen plasmando en valores y principios, en políticas de estado y bienestar, en hechos jurídico-legales, en el accionar de la sociedad civil y familiar. Por tanto es importante el reconocimiento del otro desde una concepción igualitaria y tolerante. Entonces, la forma en que cada de una de las personas expresa su discurso de identidad o del "ser", sin agredir al otro, no debería afectar su postura como sujeto político de derechos. Los derechos se muestran de esta forma no reconocidos al notarse enfrentados a la cultura o herencia social que les ha permitido identificarse, Guerrero (2002) afirma que la identidad:

> Son múltiples porque cada individuo contiene simultáneamente varias identidades como parte de su "ser"; son fragmentadas porque cada

> identidad nos vincula con otro conjunto de actores societales que ocupan distintos espacios sociales o geográficos. Son diferenciadas porque haciéndonos sentir que somos parte de un conjunto mayor, nos permite afirmar nuestras propias especificidades, las que nos diferencian de los otros y nos ayudan a sentirnos más nosotros. (106)

El hecho del nombramiento internacional a hombres y mujeres homosexuales, bisexuales, lesbianas, transexuales e intersexuales (entre otras conceptualizaciones que se "inventan" para "identificar/clasificar"), como comunidad LGBTI, emerge como una exclusión y segregación a individuos con particularidades no "normales" y diferentes a los demás estándares sexo-género. El repudio social ante demostraciones cariñosas de parejas no tradicionales, entre muchas más, son razones dadas a los que se clasifican como los no gays, y es que, en la contemporaneidad hasta las políticas de inclusión y promoción denotan expresiones de desagrado, ya que imponen la forma de aceptación, prevaleciendo incluso derechos por encima de otros, ejemplo de ello, es el consagrado en el Código Nacional de Policía y Convivencia, en el cual se multa a personas que agredan a una persona que pertenezca a esta clasificación denominada LGTBI. Y las no gays agredidas… ¿No tienen derecho en este contexto? Todos y todas somos sin más, ni menos méritos, ciudadanos merecedores de derechos igualitarios, por tanto si las multas son por agresión no se debe seleccionar población.

De este modo, se ejemplifica que la globalización ha forjado los inicios a la reivindicación de algunos derechos de clasificaciones poblacionales y ha originado integrar y comunicar, pero a la vez segrega y disgrega, así se fomentan procesos de homogeneización/segmentación relacionada con la humanidad, reordenando las diferencias y desigualdades. En efecto, Hablar de respeto sobraría cuando la diversidad ha sido aportada e inculcada dentro de los fundamentos políticos, sociales, culturales, económicos en torno a la convivencia, tomando cada sistema, subsistema, como propios y empoderados de cada contexto "diverso-identitario".

Desde tiempos pasados se ha considerado la familia como una institución privada y única, sin embargo, se debe replantear y reestructurar este juicio para dar cabida a las nuevas tipologías de familia y con ello dar relevancia a lo que esta provee y que conforma el Estado. Entonces es necesario considerar no solo la familia como el núcleo de la sociedad, sino también cada sujeto, y ello no se debería dejar a criterios solo personales, responsabilidades de todos, vale decir que se debe intervenir con respeto y sin agredir las funcionalidades familiares e individuales. Entonces, cabe decir que siendo la familia/el sujeto el fundamento de la vida en sociedad, es desde aquí donde se debe cimentar como forma de vida, la armonía, el respeto por los derechos, el reconocimiento de iguales y demás valores democráticos que promuevan la equidad y la justicia social, para una convivencia con ideales cumplidos y una vida satisfecha.

De la misma forma, la responsabilidad de las institucionalidades de carácter público y privado en la promoción a manera de potenciar esta calidad de vida, es también importante, puesto que forman parte fundamental de la construcción individual del ser humano en capacidades, valores y funcionalidades. Más que la imposición a través de las políticas públicas y la clasificación entre poblaciones vulnerables y no vulnerables, es más la creación de una forma diferente de la noción del mundo, del otro, en la que tenemos la facultad de identificarnos de la manera en que nos sentimos acordes a lo que nos dictamine nuestra felicidad, pero claro está, sin amenazar o vulnerar al prójimo.

Las categorías que terminan construyendo el hombre y la mujer, se entienden claras cuando desde la sociedad se va atribuyendo aspectos de no pertenecer a las denominaciones "normales" de conformación sexual. Salir del closet es como se ha denominado el declarar públicamente tu sexualidad, es tanta la estigmatización que se vive, que se siente miedo a las retaliaciones familiares y sociales, se sufre mucho con el *bullying* del que se es víctima, por ello la

iglesia, la medicina tradicional y la alternativa, en ocasiones toman participación a curar formas de expresión personal. Son todas estas denominaciones y formas de demostración de lo "incorrecto" en el actuar que hacen de la depresión, la baja autoestima y el desprecio por el mundo y la vida, parte constitutiva de muchas de las personas que nacemos en ambientes hegemónicos con nulidades a otras expresiones de ser y estar.

El temor a las retaliaciones con burlas, risas y murmullos son los más difíciles de afrontar en el contexto (familia, colegio/institución, trabajo, entre otros), y aunque este contexto difiere de cada espacio, es claro que aunque haya espacios y personas que se consideran de mentalidad abierta en el tema, las expresiones del entorno, las facultades demostrativo-afectivas y la posibilidad de llevar una vida que se denomina "normal" es compleja, puesto que debes hacer de los imaginarios aliados, del *bullying* fortalezas y de la sumisión y la represión algo natural.

Hoy la definición de conceptos, estereotipos e imaginarios de la sociedad ha denominado el cómo comportarse y los gustos sexuales fehacientes para formar parte de las clasificaciones de las que somos partes, gay, lesbiana, hombre, mujer, entre otros. A alguna de estas anteriores debemos pertenecer y quizá no nos sentimos conformes a como nos denominan y lo que esperan de nosotros los demás, pero es claro que somos lo que esas construcciones hacen de nosotros, e incluso, aunque vayamos en contra de estas le aportamos a esos constructos que se nos han atribuido, aceptándolos. Actualmente hemos hecho de la exclusión algo normal, hemos aceptado personas y espacios en los que sí y en los que no se es bienvenido, esto como resignación a los parámetros de establecimiento social.

Cabe decir que se ha vivido a partir de los estigmas y el miedo que hoy tienen muchas personas de enfrentar a sus familiares y a la sociedad, debido a que no se sienten conformes con la construcción identitaria que se les ha denominado, sin embargo, no se expresa por el temor de cargar en los hombros una serie de imposiciones sociales. Desde niños se nos clasifica con los ademanes, conductas,

formas hablar, tipos de juegos, entre otros, que a disposiciones de la sociedad contribuyen a la definición del género y por ende tu sexualidad, desde aquí se comienza la disputa personal, familiar y social, en la que los no "normales" y los "normales" son partícipes de atribución o destrucción de su propia construcción personal, moral, social e ideológica.

El reconocimiento del "otro" como igual en derechos es el principio sobre el que se debe cimentar la construcción social, poniendo en cuestión la historicidad local como: el patriarcado, la exclusión y la intolerancia de lo diverso en materia de género y sexo, entonces, el reto de Trabajo Social, no es el reconocimiento de las diversidades desde las minorías, es el reconocimiento de las diversidades desde cada persona como única, que respeta al prójimo con sus diferencias y sus derechos, atendiendo cada contexto desde sus particularidades, posibilitando pensamientos contra hegemónicos, que posibiliten reflexiones y discusiones desde el abordaje del género y la sexualidad más allá de la genitalidad y la construcción social, pues involucra además concepciones familiares, sociales, psicológicas, éticas, afectivas, relacionales, entre otros. Así la propuesta más que divulgación y/o pedagogías sociales es fomentar formas de vida fundadas en valores cooperativos consigo mismo y con los demás.

Asimismo, el campo de las vivencias propias posibilita aprender de las mismas (diversidades) y, como proyecto y proceso ético-político decolonizar prácticas y metodologías de la profesión para dar cuenta de replantear las apuestas disciplinares, a partir de la insurgencia de la acción-transformación que conlleva a cuestionamientos y formas de vida desde la existencia y respeto por el "otro".

Referencias Bibliográficas

Guerrero, P. (2002). *LA CULTURA: Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia.* Escuela de Antropología Aplicada UPS – Quito: Ediciones Abya-Yala.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad crítica y educación intercultural.* Recuperado de: file:///C:/Users/leonardo/Downloads/interculturalidad%20critica%20y%20educacion%20intercultural.pdf

Recuperando memorias y saberes ancestrales. Indígenas y afrodesdientes en Urabá

Yuleidith Moreno Machado y
Yurani Cifuentes Guisao[1]

Resumen

El objetivo de este escrito es reflexionar sobre los retos y las perspectivas del Trabajo Social en Urabá en clave de diversidades humanas, a partir de relatos de vida de habitantes de la zona, a partir de los relatos de historias de vida de dos personas que continúan practicando sus saberes medicinales, aprendidos por medio de sus comunidades, se realiza una articulación entre estos saberes y las formas de manifestación de la cultura, de modo que permite repensar el Trabajo Social desde una postura decolonial.

Palabras claves: Diversidad, Saberes ancestrales, Trabajo Social Intercultural y Decolonial.

1 Estudiantes de Trabajo Social. Universidad de Antioquia, Seccional Urabá. yuleidith.moreno@udea.edu.co y yurani.cifuentes@udea.edu.co

1. Introducción

En lengua katía, Urabá significa La tierra prometida, es la región costera de Antioquia y forma parte de los departamentos de Chocó, Antioquia y Córdoba, comprendido por once municipios que son: Arboletes, Apartadó, Carepa, Chigorodó, Mutatá, Murindó, Necoclí, San Juan de Urabá, San Pedro de Urabá, Turbo y Vigía del Fuerte. Teniendo en cuenta esta característica territorial, la población de la región se ha construido con una gran riqueza intercultural, conformada principalmente por población afro, indígena, *paisa* y *chilapa*.

Desde nuestra postura como Trabajadores Sociales en formación, evidenciamos que tenemos desde nuestro ejercicio profesional, grandes retos para proponer otros modos de intervención desde la diversidad e interculturalidad, generando diálogos y construcciones conjuntas, sin roles o imposiciones, tomando partido de que todos tenemos saberes y aportes para construir conocimiento.

Para abordar la memoria desde la diversidad y experiencia tomamos relatos de historia de vida de un curandero y una partera Afro descendiente que se reconocen como diversos, continuando con sus prácticas ancestrales, como una forma de reconocerse y no perder su identidad cultural. Ambos relatos fueron realizados en el año 2017.

El primer relato de historia de vida, la cual corresponde a la del señor Jesús Antonio Palacio, un hombre de baja estatura, grandes ojos, postura encorvada, su brazo derecho encogido, Afro descendiente, residente del municipio de Carepa hace treinta años, curandero de profesión y conocido por la comunidad por su labor. Realizamos la entrevista en su hogar, en una sala acogedora adornada con botellas de colores que utiliza para sus preparaciones, hierbas, se perciben olores: inciensos, perfumes que vienen y van, en el patio de su casa se puede observar una gran variedad de

plantas que cultiva para sus remedios y curaciones, un gran fogón de leña y olla cubierta de tizne.

El segundo relato Doña Hermelinda es una mujer de setenta y siete años, su cabellera es corta y grisácea, ojos marrones y estatura promedio, llena de vitalidad, las arrugas de su rostro que dan muestra del paso del tiempo, no logran borrar su hermosa sonrisa, su casa se encuentra ubicada en el barrio El Prado en el municipio de Carepa, ella está a cargo de la crianza de dos nietos en edad escolar, le fascinan los animales por lo que tiene un pequeño galpón con algunas gallinas criollas que le proveen huevos para el consumo diario, tiene un par de cuartos dispuestos para recibir a los enfermos que en muchas ocasiones han quedado a recibir sus tratamientos hasta por periodos de seis meses.

2. Relato de historia de vida Jesús Antonio Palacios (don Nico)

Mi nombre es Jesús Antonio Palacios pero me conocen en Urabá como Don Nico o Nicomedes ese sobrenombre me lo puso mi abuela por los nombres de sus mejores amigos un compadre llamado Nicolás y un amigo llamado Diomedes, nací en un municipio del Chocó que se llama Condoto crecí con mis abuelos maternos, sólo tenía una hermana mayor crecimos juntos, ella murió hace poco, bueno, todos los conocimientos que tengo me los enseñó un tío y tres indígenas también me educaron de plantas y secretos, ejerzo mi profesión como curandero o como dicen ahora, desde hace 30 años acá en Urabá, cuando llegué acá ya tenía doce años de experiencias en el Chocó.

Como mucha gente sabe en el Chocó hay mucho mal, pero también hay mucha gente que sabe de secretos y cosas que ayudan la gente. Los *Indios* aunque son vivos, me criaron también y me enseñaban, a todo mundo no se le pasan los secretos, por decir si yo

se los compartiera usted debería venir temprano, antes de que salga el sol, bañada, sin sangrar ni estar con nadie, porque si no daña el secreto, hay secretos de todo tipo y sirven para cosas determinadas como para espantar los vientos, convertirlos en truenos y que no vengan vendavales, también hay para hacer que la gente deje de sangrar pero ese no me lo sé, yo sé oraciones para traer suerte.

Yo soy curandero como le dicen acá, a veces veo que me miran con miedo en la calle pero no sé porque yo solo ayudo a los niños con ojo y ojo secador, mal de nacimiento, lombrices, hago purgantes y baños para adultos, quito males con secretos, baños, oraciones, puedo ver enfermedades en el cuerpo con la primera orina del día y así hago los remedio para tratarlas, nada de espíritus, todo con cosas naturales y buenas porque yo no sé cosas como para hacerle el mal a otros, ni para amarrar mujeres, todo mi conocimiento es de la naturaleza y de cultura indígena, ya las personas hoy en día no tienen tanta fe, claro que el que no tiene fe yo no lo obligo, se puede ir a su hospital, porque si no cree en las creencias ancestrales no sirve el trabajo, ahora todo es medicina de acá(de médicos y cosas así) antes las mujeres iban a donde la partera ahora todo es por el hospital con cesárea eso donde las cortan, las abren como vacas(risas…) y les dan drogas eso es una de las desventajas que tenemos los que seguimos trabajando con lo natural es que antes la gente no se enfermaba tanto, todo se cultivaba y conseguía de la tierra en las fincas, todo con los conocimientos de la tierra.

Las principales luchas que he tenido, pues yo diría, que siempre está en los que me ven como un negro, brujo con un brazo malo, pues yo tuve polio en el brazo cuando me trataron fue tarde y por eso se ve así pero vea esto es tratado natural y no se extendió ni quede mal, otra fueron las invasiones de grupos armados en el Chocó allá empezaron a perseguir a la gente como yo y a masacrar gente así que me vine pa acá, y acá en el sentido de que cuando yo llegué a Urabá hace treinta años a uno no lo dejaban trabajar, cada rato me mandaban a unos tipos con armas, me tiraban las cosas y llegaban con sus amenazas, pero como hacía yo para no atender a niños con mal de nacimiento y enfermos, yo no le veo nada malo

a lo que hago, me mudaba de casas pero seguía trabajando. Desde que llegué a Urabá he vivido en Carepa, hago trabajos en Apartadó, Chigorodó mejor dicho en todo Urabá tengo mi gente que me busca siempre y me recomienda, hay gente que hace esto y no cobra, yo empecé a cobrar porque de algo tengo que vivir, a algunos que ya son conocidos les hago los trabajos y no les pido nada y otros vienen del campo con gallinas o cosas y los atiendo, si tienen un niño enfermo y no traen nada lo atiendo y fio pero no los dejo ir si tienen fe, por eso sigo en mi oficio y vea que ahora llega gente de todas partes, del Ejército, Policía, SIJIN y vecinos.

Ya no recuerdo casi mitos. Pero si recuerdo que uno se sentaba con los adultos en las noches a ver las estrellas en esas fincas no había electricidad, pero uno en aquel tiempo respetaba mucho a los adultos, no veía como ahora a los muchachos metiendo cucharadas, uno solo escuchaba las historias de (silencio) el indio de zizacua un espíritu de un indio que no se sabe bien cómo murió pero que cuidaba un puente de noche y si usted tenía malas intenciones no lo dejaba pasar y cosas así.

En el Chocó yo crecí de niño y oía versos en las reuniones de la gente, se sentaban en grupos y se decían cosas en rimas y luego hacían canciones para cantar en el bullerengue, depende de lo que hablaban así se empezaba la tiradera ya...Pero eso fue hasta que las armas y la violencia llegaron a cada pueblo, ya no se veían reuniones, todo el mundo se encerraba por miedo a decir algo y que lo asesinaron frente a su familia, a mí me tocó ver asesinatos como a muchos de conocidos y familiares, y es duro lo que deja la violencia y lo que se lleva también.

Por ejemplo, yo me acordé de este verso, es para las mujeres malas, las traicioneras, así es que salían las canciones uno iniciaba con un sentimiento lo volvía verso y terminaba en el bullerengue.

Si por andar con otro me dejaste
Anda y vete traicionera
Que cuando vuelvas alebrestada
Ya te querré lejos por cualquiera.

Están también los alabaos y rituales de muerte ancestrales de nosotros los Afrocolombianos, estos los realizan las alboradas son parte de nuestra identidad cultural. Ellas se visten de blanco y ofrecen cantos a sus muertos.

Y así más o menos… yo me siento orgulloso de ser Negro, antes a uno le decían que ser negro, del Chocó y brujo no era bueno, yo soy un negro pinta si ve… y me gusta haber tenido la oportunidad de aprender lo que se, de ayudar a la gente con los conocimientos naturales y de la tierra.

Relatos de historia de vida Hermelinda Parra (doña Blanca)

Mi nombre es Hermelinda Parra Herrera nací en el departamento del Tolima, con mi familia nos trasladamos a Uramita Antioquia cuando tenía cinco años, cuando cumplí catorce años salí de mi casa a probar suerte, recorrí muchas partes del país trabajaba en lo que saliera, lavando, recogiendo café, sembrando maíz, hasta que conocí a Silverio Machado mi marido y el padre de mis diez hijos en Turbo, nos fuimos a vivir a Unguía Chocó donde vivía toda la familia de él, soy partera y me conocen como Blanca porque mi marido era un hombre más negro que un tizón eso decían en el pueblo, él era hijo de un líder Afrocolombiano que me enseñó la mayoría de las cosas que sé, soy conocida por Partear, el otro día conté más de cincuenta partos entre ellos recibí nietos, vecinos y conocidos, yo realizo curaciones en heridas como úlceras varicosas, hago pomadas naturales, purgantes y baños preparto y postparto, todo el conocimiento que tengo es de mi suegro el difunto Segundo Machado él me enseñó a hacer: purgantes naturales, emplastos, infusiones, baños, bebidas, hacer cremas, a componer fracturas con (suelda que suelda y arara en cataplasmas de periódico y tablillas)

así se demora en sanar tres meses, todo lo que él me enseñó se hace con plantas y es natural.

Los negros e indios en Unguía, Chocó se encargaban de curar la mayoría de las cosas hasta mordeduras de serpientes porque esperar a que una panga trasladara a un enfermo era como esperar a la muerte, en aquel tiempo el hospital no era muy bueno, ahora tampoco, pero atienden mejor que antes pues y antes si usted tenía fiebre primero lo llevaban a ver si tenía ojo o males de nacimiento, ahora la gente no cree en eso, ya van dejando todo esto de lado.

Yo llegué a Urabá hace más de veinticinco años, desplazada ya ni sé por cuál de tantos grupos malos, asesinos en fin y al cabo, me vine porque desaparecieron a mi marido para quedarse con sus tierras, nunca supimos si lo mataron o no, solo sé que amenazaron con matar a mis hijos por las tierras de mi marido, así que cogí camino con mis hijos, como yo ya tenía más de diez años de experiencia en el Chocó mucha de mi gente del pueblo también se vino desplazada y me buscaban para que los curara y partera, así me fueron conociendo en Carepa y su veredas, yo me iba o venía del cerro, piedras blancas y más allá a atender a mis enfermos.

Las principales dificultades que se tienen como partera o curandera en este tiempo mija es que ya la gente va más a los hospitales, aquí tienen acceso a todo ya. Y si un médico les dice que por las heridas de las úlceras varicosas se les debe amputar, ellos se dejan amputar, no creen en lo natural y yo no corro tras las personas quien se quiere mejorar y llega a mi casa es bienvenido de hecho aquí les abro las puertas de mi casa hasta que se sanan y se pueden ir, sin embargo viene todavía mucha gente de las veredas, gente que lo conoce a uno y por eso sigo en estas pero no como algo que sea muy demandado.

3. Reflexiones desde el Trabajo Social Intercultural y Decolonial

La región de Urabá al igual que la del resto del país, se constituyó con los descendientes de los esclavos traídos de África en la época de la colonización en el siglo XVI y lo inicios del capitalismo que buscaba la explotación de las materias primas del nuevo continente americano, con esto los pueblos originarios fueron sometidos a trabajos para la explotación de su mano de obra, a su arte lo nombraron artesanía, los sometieron agricultura y servidumbre. Podemos ilustrar como la zona de Urabá se ha construido bajo una gran mezcla de culturas, comunidades y pueblos originarios algunos fueron introducidos y otros desarraigados de sus territorios a causa de la colonización.

Con la colonización, no solo se han tomado el territorio, sino también los modos de vida de las comunidades originarias, como dice el autor Aníbal Quijano la "colonialidad del poder" ejerce la hegemonía del eurocentrismo sobre estos pueblos originarios imponiendo la clasificación racial y categorizando la población, permitiendo entonces "la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial" (Quijano, 2000: 202). Pero hay otros conceptos de colonialidad como el del autor Edgardo Lander quien plantea esta colonialidad desde el saber, cuestionando la superioridad de los saberes que expresan estas relaciones de dominación y de poder de las que habla Aníbal Quijano, para Lander es importante "empezar la transformación desde las propias experiencias de los pueblos del sur" (Clacso TV, 2016).

Desde estos autores entendemos las luchas y las reivindicaciones sociales, políticas, territoriales y culturales de las que vienen siendo protagonistas las comunidades y pueblos originarios del sur; y entendiéndolo desde la región de Urabá las comunidades Afro e indígenas que habitan en ella. Cómo han sido vulnerados, obligados a desplazarse una y otra vez no solo por la colonización,

sino también los problemas socioeconómicos y la violencia que afecta la zona, son comunidades que a la fecha han logrado dar pasos importantes para sus reivindicaciones sociales y recuperación de sus memorias ancestrales para garantizar su patrimonio cultural.

Dentro de las luchas de las comunidades Afro e Indígenas en Urabá encontramos: la restitución de tierras y desminado de sus territorios, resistencias para preservar su cultura, luchas en contra del sistema capitalista mediante economías alternativas en donde la madre naturaleza es proveedora de vida y Buen Vivir (el hombre viviendo en armonía con la tierra), la des colonialidad de los saberes eurocéntricos y la reivindicación de saberes propios. Estas luchas y resistencias son expresadas por las comunidades con protestas y propuestas políticas que posibiliten su inclusión en el mundo moderno.

Los relatos de historia de vida de estas dos personas de Urabá resaltan por sus saberes y prácticas en la zona, han tenido que hacer resistencias, han sido perseguidos, marginados, e invisibilizados. Es necesario reivindicar saberes y prácticas ancestrales de los pueblos indígenas y afro descendientes que han sido catalogados como proscritos y deslegitimados por una colonialidad del saber con pensamiento centrado en Europa, que no permite el reconocimiento total de lo que somos, las memorias datan de una recopilación del entorno al que en realidad pertenecemos, representan la multiculturalidad de los habitantes de Urabá, es inevitable cuestionar la funcionalidad de saberes preestablecidos en un ambiente diverso.

Como mujeres, habitantes de la zona de Urabá y trabajadoras sociales en formación, tenemos la convicción de que el quehacer profesional y la intervención del trabajador social debe estructurarse de acuerdo con el contexto respetando la cultura, las formas de vida y las particularidad de las comunidades, teniendo en cuenta que los fundamentos epistemológicos, en cierta medida están sesgados por un tipo de pensamiento, visionamos la necesidad de crear propuestas de intervención desde Trabajo Social con un enfoque Decolonial.

Cuestionar los aportes de la diversidad para la intervención en Trabajo Social supone investigar dentro de lo diverso, buscar otros imaginarios para encontrar saberes, prácticas y rituales que permitan asociar las herencias ancestrales a la academia y crear canales de comunicación que permitan resignificar la cultura desde los saberes decoloniales. Compartir estos relatos de historias de vida es el primer paso para reivindicar esos saberes diversos, prácticas ancestrales como las de curanderos y parteras que tantas veces el pensamiento hegemónico ha tachado como brujería, espiritismo y el arte ancestral que ha señalado como artesanía.

Referencias bibliográficas

Lander, E. (Comp). (2003). La colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, Argentina: CLACSO

Quijano, A. (2003). Colonialidad del poder. Eurocentrismo y América Latina. En: Edgardo Lander (Comp.). *La colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires, Argentina: CLACSO, pp. 201-246.

Palacios, J. A. (25 de 06 de 2017). Relato de histora de vida. (Y. Moreno, Entrevistador).

Parra, H. (28 de 06 de 2017). Relato de historia de vida. (Y. Moreno, Entrevistador).

Las mujeres Cantaoras de Alabaos y su relación con la construcción de ciudadanía en Medellín

Deyanira Valdés[1]

Resumen

La práctica cultural ancestral de los cantos de alabaos, por parte de las mujeres afrocolombianas residentes en la ciudad de Medellín, como contribución a una apuesta de resistencia y visibilización, les permite socializar, apropiarse de sus contextos y territorios, construir ciudadanía, promover la inclusión, motivar la reflexión, el reconocimiento de la diversidad e impulsar su trascendencia en la ciudad.

Esta práctica cultural de la población afrodescendiente contribuye a fortalecer procesos colectivos para el autorreconocimiento y empoderamiento que dan sentido a su identidad étnico cultural.

Palabras claves: alabaos, mujeres Cantaoras, interculturalidad y decolonialidad.

1 Etnoeducadora. Lideresa Afro. Red Nacional de Mujeres Kambirí. Integrante del grupo de investigación en *Estudios Interculturales y Decoloniales*. ladeya90@gmail.com. decolonialeintercultural@gmail.com

Introducción

Las mujeres cantaoras de alabaos y gualíes, son personajes de la comunidad afrodescendiente, nacidas en diversas poblaciones del Pacífico colombiano. Son en su mayoría, mujeres que tuvieron a bien aprender de sus mayores el arte de cantar alabanzas, llenar de espiritualidad y cultura ancestral los momentos de regocijo, luego de la pérdida de un ser querido.

Estas mujeres viajan con sus conocimientos, y a raíz de los obligados desplazamientos, a todos los municipios receptores y en muchas ocasiones no han contado con la oportunidad de recrearse con sus saberes, dado que en las ciudades a las que han migrado este tipo de conocimientos ancestrales no son bien recibidos.

Por eso, en estos momentos, es su experiencia la que queremos destacar para ir construyendo reflexiones acerca de su aporte a la política de las mujeres y a la población afro, que por diferentes motivos se ha tenido que venir a las ciudades.

Origen de las Cantaoras

De esa necesidad auténtica de conectarse con sus saberes ancestrales, lo mismo que del deseo de que tales conocimientos se conserven aún en condiciones difíciles como el desplazamiento y las violencias de cada contexto, nace en la ciudad de Medellín, bajo la orientación y conducción de la Red de Mujeres Afrocolombianas-Kambirí, el grupo de cantaoras de música ancestral Orula.

En este sentido, Orula promueve desde la ancestralidad, un proceso de empoderamiento y resistencia política. En 2013 toma fuerza la idea de conformar el grupo. Inicia con diez mujeres oriundas del Chocó y bajo Atrato antioqueño. En ese entonces se

realizaron presentaciones locales, en lugares como colegios, Museo de Antioquia, parque del amor y municipios de Puerto Berrío y Turbo. En el ámbito internacional, se dieron visitas a Ecuador, invitadas por la población indígena de ese país.

En momentos posteriores, a través de proyectos con el municipio de Medellín, principal contratante en muchas ocasiones, ha sido posible, a través de múltiples proyectos, darle realce a la experiencia y propiciar el canto del alabao-social en tarima, asunto que combinado con la experiencia de las mujeres cantaoras ha impulsado su sostenimiento y posicionamiento, reflejado en la adquisición de recursos mínimos de vestuario, instrumentos reflejados en el reconocimiento que recibe el grupo en la ciudad, y en los comentarios positivos y muy satisfactorios recibidos con respecto a la apuesta política y cultural que se gesta y que, por lo tanto, anima a continuar con ella.

El grupo de cantaoras ORULA de la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas-Kambirí, es un grupo de mujeres sabedoras ancestrales, mujeres fogueadas en artes y oficios relacionados con la poesía, la danza, el baile y la gastronomía. Son, además, profesionales en varias disciplinas del saber, pertenecientes a los procesos organizativos, de carácter cultural, educativo y político desde donde han generado espacios de formación e investigación, que les han aportado para el crecimiento en la generación de conocimiento en distintos temas desarrollados; que permiten robustecer el patrimonio científico en la ciudad de Medellín. Así mismo pretendemos visibilizar las resistencias individuales y colectivas que buscan mantener todo el entramado simbólico y procedimental de estos rituales fúnebres, re-significando así el deber político y social de las mujeres afro.

Están inmersas en un proceso autónomo de mujeres que promueve la organización, visibilización de los aportes de las mujeres afro, la representación y vocería de las mujeres, a nivel nacional e internacional, desarrollando procesos de participación y promoción, como también propiciando espacios de reflexión e

interlocución. Fortalece el proceso organizativo, la movilización y autonomía, en los espacios de toma de decisiones. Defiende y difunde los derechos de las mujeres afrocolombianas, en lo social, político, económico, étnico y cultural, permitiendo la visibilización "del ser mujer afrocolombiana" basadas en los principios de solidaridad y equidad.

Y teniendo en cuenta el anterior acercamiento, hoy podemos aseverar que las ciudades se construyen de manera homogénea con relación a las pertenencias étnicas y a la riqueza cultural del país, hecho que atenta contra la posibilidad de construir ciudadanías diferenciales. Los datos demográficos de la población afro colombiana, nos muestran que cada vez más personas provenientes de distintas regiones del país traen consigo éstas y otras prácticas culturales que hacen de Colombia un país pluriétnico y multicultural, sin que exista aún una respuesta estratégica por parte de la institucionalidad en la comprensión, dimensión y responsabilidad política que conllevan la plurietnicidad y multiculturalidad.

Como se puede observar en la literatura presentada, la mayoría de estudios sobre el tema han sido construidos para comprender dicha práctica cultural en la zona Pacífica colombiana, poco se ha estudiado en ciudades del interior del país, tal es el caso de Medellín. También se observa que existen vacíos con relación a la comprensión de las relaciones entre prácticas culturales como las que suscitan los alabaos y la construcción de ciudadanía.

Hoy en la ciudad de Medellín no conocemos el significado social, cultural y político de los alabaos para las comunidades afrocolombianas del Pacífico que residen en Medellín; el marco de la construcción de espiritualidad que reproduce dicha práctica; cómo llegan, cómo viajan dichas prácticas a las ciudades. Este tipo de conocimientos culturales se evidencia de vital importancia a la hora de recoger el patrimonio inmaterial de las comunidades y sus aportes a la constitución de derechos sociales, económicos, culturales y políticos en el mundo.

La población afrocolombiana que se tiene que desplazar de su lugar de origen hacia otros territorios, bien sea para salvar sus vidas por el fenómeno del conflicto armado, el desplazamiento forzado o en busca de oportunidades económicas que les permita sobrellevar su situación, resistiendo a las transformaciones espacio-temporales, el cambio de prioridades, la manera de socializar, su forma de comunicarse, reconocer su identidad frente a otros lugares que se hacen hostiles ante su cultura, forma de relacionarse y respeto por la diferencia, sufren cambios significativos en su comportamiento sociocultural, que abren pasos a procesos de resistencia y visibilización frente al territorio, al reconocimiento de sí mismos, de sus derechos y a la construcción de ciudadanía.

Este proceso es mucho más difícil en el caso de las mujeres afro, despojadas de sus tierras, víctimas de todo tipo de maltratos y que llegan a la ciudad con un baúl de costumbres, expresiones, imaginarios, creencias que componen todos los rasgos sociales, económicos, culturales y ancestrales de su territorio de origen; circunstancias que producen un choque entre estas mujeres y la dinámica del nuevo territorio que habitan en la ciudad; generando nuevas formas de adaptación, resistencia y visibilización como ciudadanas.

Reflexiones en perspectiva Intercultural y Decolonial

Entre las luchas sociales realizadas día a día por los grupos poblacionales podríamos enumerar: por la seguridad alimentaria, por el territorio, por un mejor vivir, por salarios justos, por salud digna, por la discriminación, por el racismo, por la corrupción, por la convivencia pacífica, por la consolidación de la paz, por la violación de los derechos humanos y ambientales; el trabajador social se encuentra vinculado en todas estas luchas siempre y cuando entienda que una cosa es lo aprendido en la academia y

otra muy distinta es el acompañamiento hombro a hombro a las comunidades.

Entender estas luchas sociales como algo que es con ellos y que nos corresponde a todos, es ya un logro del trabajador social, si entendemos la interculturalidad como un proceso que proporciona el diálogo, la interrelación, la concertación, entre grupos o personas de culturas diferentes, no permitiendo así que la opinión o las ideas de unos se sobrepongan sobre los otros, tendremos un amplio camino para la intervención del trabajador social como enlace, interactuando entre la comunidad, valiéndose de una buena herramienta comunicativa.

Con respecto a la perspectiva decolonial, el trabajador social puede tomar una posición crítica frente a la problemática y dinámicas de los grupos, personas y poblaciones diversas, relacionándolas con lo tradicional de las Ciencias Sociales y las Humanidades. Ambas teorías están muy relacionadas entre sí, constituyendo un excelente punto de apoyo para el trabajo social.

Referencias bibliográficas

Diagnóstico, valoración y acción de la Defensoría del Pueblo. Disponible en: http://www.defensoria.gov.co/public/pdf/crisisHumanitariaChoco.pdf. Consultado en agosto de 2016.

Diagnóstico Departamental Chocó-ACNUR (s.f). Título disponible en: http://www.acnur.org/t3/uploads/pics/2174.pdf?view=1. Consultado en agosto de 2016.

Ministerio del Interior. (2014). Fortalecimiento Organizativo de las comunidades negras, afrocolombianas y palenqueras. Bogotá: Impresol Ediciones Ltda., p. 24.

ODESDO. (2010). Informe Situación del derecho de las mujeres a una vida libre de violencias en Cartagena de Indias.

ONU. (2015). Mujeres afrocolombianas. Paz y seguridad. Mujeres afrocolombianas, negras, palenqueras y raizales.

ONU. (2002). Declaración y Programa de Acción de Durban Conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia. Oficina en Colombia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. 1ª ed., Bogotá, mayo de 2002.

Plan de acción y líneas programáticas de la Red Nacional de Mujeres Afrodescendientes Kambirí. Puerto Berrío, Antioquia. 2010. Documento memorias de la Quinta Asamblea Nacional Red Kambirí.

Proyecto Mujeres Afrodescendientes Defensoras de Derechos Humanos (PCN). (2012). *Derrotar la Invisibilidad. Un reto para las mujeres afrodescendientes en Colombia. El panorama de la violencia y la violación de los derechos humanos contra las mujeres afrodescendientes en Colombia, en el marco de Los Derechos Colectivos*.

Red Kambirí. (2016). Documento borrador de Agenda mujeres negras de Turbo, Antioquia. http://www.equidadmujer.gov.co/ejes/Paginas/politica-publica-de-equidad-de-genero.aspx

El mundo está lleno de buenas ideas. ¡Déjalas crecer! Retos y perspectivas para la administración del Trabajo Social a nivel internacional

Gerhard Rott[1]

Resumen

Este artículo aborda la disposición a procesos de aprendizaje dentro del ámbito de la administración, por su significado decisivo, cuando se considera qe los resultados obtenidos de una organización, no deben consistir únicamente en efectos a corto plazo. La pregunta que orienta la reflexión es ¿Cómo se pueden integrar conocimientos locales en el diálogo sobre las mejores soluciones a través de la administración del Trabajo Social internacional?

Palabras claves: Management Intercultural, Management Internacional, Diálogo.

Introducción

Antes de comenzar la investigación sobre la pregunta de procesos de aprendizaje, quiero definir más específicamente, que se entiende generalmente por Management en este contexto y cómo se pueden distinguir los conceptos de Management intercultural y Management internacional. Partiendo de la crisis de la cooperación al desarrollo voy a perfilar los desafíos que se vislumbran en el marco de una

1 Trabajador Social, representante de la Universidad Católica en Trabajo Social Internacional/Intercultural. gerhardrott@web.de

transformación global y cómo la administración de instituciones sociales a nivel internacional debe reaccionar.

1. Definciones

Según Koch, el término administración incluye un área de actividad compleja. Su definición es la siguiente: la Administración o "Management" es la configuración, la dirección y el desarrollo de estructuras y procesos (complejos) de organizaciones que se dirigen hacia un objetivo de manera contínua y profesional". Normalmente la administración no se produce como un acto singular sino como un proceso permanente que se refiere a situaciones complejas y por lo tanto requiere de profesionalismo. La definición de Koch es actualmente vigente, incluyendo casos que no cuentan con todas las características. Este término de administración abarca las dimensiones de competencia profesional, competencia procesal y competencia de liderazgo así como actividades de administración en tres niveles diferentes de jerarquía, en procedimientos a corto y largo plazo y en ámbitos de asuntos y personas muy diferentes. La subdivisión de las funciones de la administración en planificación, organización, personal, dirección y control puede servir como eje general.

Con un énfasis en procesos de aprendizaje dentro del Management y de todos los sectores bajo su responsabilidad uno se posiciona en contra de una concepción que acentúa la estampilla cultural de colaboradores a través de su socialización. Consideraciones como éstas tendrían como consecuencia que la educación y formentación de una persona en relación a competencias interculturales solamente sería posible de manera limitada. En la formación o educación constructivista para adultos, inspirada por Ivan Illich y Paulo Freire entre otros, están presentes conceptos de procesos de aprendizaje autoreflectivos que contradicen una tal concepción estática. El criterio para la definición de Management

Internacional es para Koch la necesidad de "tener en cuenta diferentes marcos de contextos nacionales."

A diferencia de esto, el Management Intercultural no se define principalmente a través del factor de traspasar fronteras nacionales o un mayor grado de complejidad en comparación con el Management internacional, sino por el hecho de "que aspectos interculturales no necesariamente tienen que traspasar fronteras, hay que considerarlas en el contexto nacional también." Para Koch, el criterio esencial de la definición de Management intercultural es "un contexto influenciado por el encuentro de por lo menos dos culturas diferentes".

A continuación siempre subsumiré Management intercultural también al usar el término del Management internacional cuándo ambos se pueden denominar como enfoques de Management orientados hacia el contexto.

Por mucho tiempo, se entendía desarrollo como una operación, donde un país desarrollado ayuda a uno supuestamente menos desarrollado, para salir de su atraso. Esa ayuda viene desde afuera, es decir que fue un proceso exógeno.

Asimismo, la definición de lo que es "desarrollado" y "subdesarrollado" se hacía generalmente en los países que ya eran "desarrollados". Muchas veces se reflejaba el viejo orden colonial en estas definiciones.

Para Alemania (Occidental), que solamente tenía colonias por poco tiempo después de la Conferencia de Berlín en 1884/1885 hasta el fin de la Primera Guerra Mundial en 1918, otra experiencia fue esencial. Después de la Segunda Guerra Mundial, los aliados occidentales bajo el liderazgo de los EE.UU. se encargaron del rápido reascenso económico del país completamente destruido con el Plano Marshall. Al mismo tiempo, se desarrolló un paisaje democrático y político hasta el momento desconocido incluyendo un crecimiento de libertad personal y religiosa etc. No sorprende entonces que la memoria colectiva de Alemania perciba esta fase

como positiva. Por otro lado se olvida casi completamente que en Alemania Oriental la economía planeada socialista implementada por Moscú —que fue un proceso exógeno también— no tuvo los mismos efectos positivos.

Hoy en día, en Alemania se entiende desarrollo como un "proceso que le permite a gente desfavorecida, desarrollar sus Potencialidades, reclamar sus derechos y enfatizando en el respeto por el medio ambiente y las necesidades de generaciones futuras, poder garantizar el cumplimiento de sus necesidades y superar de a poco obstáculos que se presentan".

Lo importante de esta nueva forma de entender el desarrollo es que se trata de procesos endógenos, es decir que la "ownerschip" o "propiedad" se encuentra en cada país mismo. Es un paradigma irreversible desde la declaración de la OCDE de París del año 2005. Con ésto se trata de una visión emancipadora que deja parecer inadecuado una autodisculpa llorosa con referencia a los contextos y dependencias.

Además del papel de las élites nacionales que tienen que cumplir mejor con su responsabilidad por el bien común, este nuevo entendimiento subraya la libertad de las personas de entenderse como sujetos de transformación en vez de ser objetos de los servicios sociales estatales y eclesiásticos por ejemplo.

Por último, buenos analistas reconocen una relación con el conocimiento indígena, el cual entró en la definición del Trabajo Social del año 2014. Se refiere a la formulación de "sus potencialidades", afirmando las competencias de personas autónomas de ser expertos para sus propias vidas.

Expresado de manera más general: Dentro de este entendimiento de desarrollo como un proceso endógeno, la responsabilidad para metas, motivos principales (por ejemplo el buen vivir), caminos, el conocimiento sobre éstos y las capacidades relacionados a estos temas se encuentra en las personas de las colonias antiguas. Todos los involucrados deben aprender, intentar y evaluar procesos

adecuados para la relevancia del conocimiento indígena. Con esto llegamos a un discurso poscolonial, pero también a un discurso de centro-periferia en cada país, como también a un discurso universidad-práctica.

2. Diálogo e igualdad

En vez de hablar de discurso quiero hablar más bien sobre el diálogo de puntos de partida opuestos. El concepto de diálogo de hecho posibilita, dejarse inspirar de la posición del otro, de complementar su propio punto de vista a través de aspectos de los otros. Es necesario entender esto como un regalo ya que nadie llegaría a conseguir una tal perspectiva por sí solo. "Yo soy, porque tú eres". Eso fue el título de un cuadro que pintó el artista africano Chidi Kwubiri de Nigeria que se usó en toda Alemania en la primeravera del 2017 para promover esa visión del enriquecimiento intercultural.

En un debate se trata especialmente de convencer a los otros de mi posición, de tomar una posición absoluta. El discurso a su vez está restringido al nivel de la racionalidad y por eso tampoco es un proceso suficiente. En el discurso uno a lo mejor consigue ponerse de acuerdo sobre una verdad académica basada en evidencias, pero no se incluyen los aspectos de la vida que quedan fuera del sentido común y convencional aunque juegan un papel determinante para la vida y nuestras acciones.

El expresidente de Alemania Horst Köhler declaró en un discurso ante el grupo parlamentario del CDU/CSU en la celebración del Congreso Africano del 16.03.12 "Necesitamos una nueva mirada sobre África, que no tenga en cuenta las ideas del pasado, una nueva manera de hablar sobre África, libre de eurocentrismo, lleno de curiosidad y abierto para nuestro continente vecino en su diversidad y sus contradicciones, sus oportunidades y sus desafíos.

En esta declaración se refleja una concepción de un compañero diferente, realista y al mismo tiempo caracterizada por la apreciación y la franqueza, el cual va ser el único dueño de su futuro. Una postura que fomenta el diálogo en el cual ambos lados se perciban como iguales sabiendo que el uno necesita al otro para estar mejor preparados para el futuro. Para el Trabajo Social y su Management se producen desde ahí nuevos retos a niveles diferentes:

2.1 Diálogos con otras organizaciones dentro y fuera del país

Ninguna organización en un país o en este globo está en sí tiene todas las capacidades para poder solucionar todos los problemas del mundo. Es una afirmación banal pero a su vez de relevancia fundamental. El Papa Francisco reconoció eso explícitamente en su encíclica Laudato Si para la iglesia católica también (LS No. 102). Si es así, la cooperación y la preservación de todo tipo de conocimiento, incluyendo el de los indígenas, es la única consecuencia lógica (LS No. 63). El modo de la cooperación no debe ser el orden del de los de arriba y el de los subvalorados sino el de los iguales. En tales redes de diálogo debe prevalecer la búsqueda por la mejor solución posible en vez de la autorepresentación más prestigiosa de la propia institución o nación. La transformación global promovida por las Naciones Unidas, sin la cual no puede existir una justicia ambiental, implica que soluciones nacionales no son suficientes.

La dedicación a dimensiones internacionales de problemas que se ejerce desde el inicio del Trabajo Social profesional puede ser un punto de partida para mostrar de manera ejemplar cómo se puede forjar una cooperación poscolonial.

2.2 Diálogo con la sociedad

Cada institución social tiene un doble mandato. Por un lado representa los asuntos de la sociedad y se encarga de la mayor armonía social posible a través de la formentación del bien común. Por otro lado, comunica los problemas dentro de la sociedad civil y facilita la disponibilización de recursos para superarlos. En tercer lugar, la disciplina del Trabajo Social tiene la tarea de comprometerse con el cumplimiento de los derechos humanos.

A la par de procesos estructurales clásicos en comisiones y gremios, de trabajo de lobby político en federaciones grandes y de trabajos científicos, el papel de los medios crece constantemente

El Trabajo Social internacional se sumó a esa industria de la piedad que después de grandes catástrofes con millones de euros en donaciones muchas veces dan origen a una segunda ola de ayuda bien intencionada rompiendo muchos pequeños sistemas tradicionales de solidaridad sin saber de su existencia.

Buen management de Trabajo Social internacional aprendió a colaborar los medios, pero esto no solamente para optimizar un instrumento de recaudación de dinero. Se trata de explicar los trasfondos de sufrimiento y miseria, de huida y migración y transmitir al mismo tiempo el vínculo con el estilo de vida de los países del norte global. Por último se trata de ganar una mayoría para una transformación global a través de información. La subida de la venta de productos justos no hubiera sido posible sin la cooperación constructiva con los medios.

Con una política de información por medio de instituciones y organizaciones del Trabajo Social internacional, puede llegarse a romper con los imaginarios tradicionales y hegemónicos que reinan en algunos países. De esa forma, los medios pueden convertirse en un instrumento del entendimiento internacional de pueblos, contribuir para más solidaridad social y generar más comprensión en el norte global por ejemplo sobre por qué los países del sur global prefieren otras soluciones de las que uno habría esperado desde

nuestra propia perspectiva debido a sus tradiciones y riquezas culturales. Como consecuencia, se amplia la comprensión para la existencia de conocimiento indígena y su significado.

2.3 Diálogo con los empleados

Como todas las personas, líderes necesitan apoyo y solidaridad también. Fuerza y necesidad es algo que le pertenece a todas las personas. Sería fatal para el Trabajo Social si se toman decisiones sin confirmarlas a través de consultas y diálogos. Ante la creciente complejidad, ningún hombre y ninguna mujer por sí solo consigue captar las consecuencias y hacerse cargo de todas sus decisiones. Por eso, los próximos managers exitosos del futuro van a haber aprendido de escuchar lo que sus empleados les recomiendan. Ellos son los que tienen que tratar diariamente con las decisiones. Ellos ejecutan los conceptos y programas, ellos están en contacto con los grupos destinados y perciben cambios en las raízes de lo cotidiano antes de la indicación del primer estudio. Esto los hace expertos propios de la formación, la gestión y el desarrollo de estructuras y procesos en una organización. Esto corresponde a las características del Management en la definición ya citada.

Hay que percibir los derechos de participación de los empleados, la articulación de propuestas y otro tipo de miradas como elementos estructurales positivos. Aprender esto es un reto general para el Management del Trabajo Social.

Este proceso de aprendizaje se vuelve mucho más complejo cuando los empleados provienen de diferentes culturas y países. Rápidamente nacen tensiones en instituciones en las cuales hay equipos con empleados con origenes culturales y nacionales distintos ya que preferencias culturales diferentes chocan. En Alemania se permite e incluso se desea la crítica constructiva, en muchos países de Asia cada forma de crítica se considera un ataque para al que toma las decisiones. Cada manager en el Trabajo Social internacional

debe haber aprendido a relativizar sus propios patrones culturales a través de estadías en el extranjero. Además, los gremios que toman decisiones deben incluir a empleados provenientes de los países donde una organización trabaja.

2.4 Diálogo dentro de y con la investigación

El manager debe enforzarse activamente para crear una buena nueva generación y su formación. La demanda de participación con los mismos derechos en la enseñanza del Trabajo Social no es una novedad sensaciones, pero sin embargo todavía no se practica en la práctica. En India desarrollan principios de conceptos participativos de investigación, en donde los científicos tienen que relativizar su posición como sabios y los que antes eran objetos de investigación deciden sobre el proceso de investigación y la interpretación de los resultados.

Uno tiene que hacer la pregunta si la manera practicada de transmisión de conocimiento en instituciones de formación corresponde a la autorresponsabilidad de los estudiantes o si solamente corresponde a la obligación de transmitir conocimiento de manera rápida y eficaz. ¿No sería mejor aprender apreciación y franqueza, curiosidad y conciencia sobre la responsabilidad a través de la interacción con el otro? No quiero decir con esto que cada seminario académico y cada conferencia universitaria es tiempo desperdiciado, pero quizás tendrían que generar más preguntas críticas y más autoreflexión que ahora para convertirse en lugares de procesamiento o de intercambio de experiencias ya vividas. Además deberían superar la zonas de confort de la distancia académica y darles más tiempo a personalidades de dejarse inspirar a través de encuentros. De esta manera, todos en la universidad se convierten en profesores y aprendices al mismo tiempo.

Nuevos empleados preparados para tal diálogo van a ser una fuente de innovación y a su vez van a exigir de los manager de estar dispuestos a dialogar y a ser capaces de aprender.

3. Dejar crecer las buenas ideas. El ejemplo de DIOBASS en Burkina Fasso

La ONG DIOBASS de Burkina Faso apoya desde hace 20 años a campesinos y grupos de investigación en la búsqueda de soluciones sobre problemas locales, pero también para que aprovechen sus potenciales no usados hasta el momento. Para eso, se intenta recobrar el conocimiento tradicional, por otro lado DIOBASS apoya un proceso de aprendizaje en conjunto donde todos juntos hacen experimentos y desarrollan nuevas soluciones que luego serán difundidas por los propios involucrados.

Muchos campesinos en este país africano tienen ganado vacuno adicionalmente. Muchas veces solamente son uno o dos que utilizan para el trabajo en el campo y que a veces se prestan por una cantidad de plata determinada. En general, esos animales son como una cuenta de ahorros y les da seguridad. Si alguien se enferma en una familia, se vende un animal. Con la ganancia se pagan las cuentas del médico y de los medicamentos. Por eso es muy problemático cuando un animal se enferma con la epidemia de viruela, el daño es enorme. Síntoma de la enfermedad es una espalda pelada. Donde normalmente crece la piel, solamente se ven partes desnudas de la piel. Los animales están cada vez más débiles y mueren de la infección.

Una organización local de campesinos conformada por 33 grupos, cada una con alrededor de 33 a 40 participantes ya no quería aceptar más esas pérdidas de ganado, por lo cual el grupo de investigación decidió: hay que hallar una propia solución en cuánto a la epidemia de viruela. Planearon y llevaron a cabo una prueba

sistemática con cinco plantas junto a empleadas y empleados de DIOBASS de los cuales identificaron dos plantas como útiles. Además de los componentes del baobab, las semillas de los árboles Nére tienen una importancia decisiva.

Al principio utilizaban semillas maduras, sin producir un efecto decisivo. Al fin y al cabo una obersvación exacta sirvió. "En algún momento se mezclaron semillas que habían sido picoteadas por los pájaros, pero que no se las habían comido" explica Kinde. Demoró cuatro años para lograrlo finalmente. Igual había consejos de los peulhs también. Ese grupo étnico esparcido por toda África occidental vive Todos del ganado. DIOBASS organizó una reunión dentro de Burkina Faso para intercambiar experiencias. Además los investigadores campesinos ganaron más conocimientos sobre el ganado y sobre cómo tratar el prado. Ahora saben también por ejemplo como mejorar la higiene en las verjas y los establos y cuales son los árboles que hay que evitar al pastar evitar la afección con garrapatas que transmiten la enfermedad. El resultado es una población de animales más sana.

En otro proyecto de investigación se desarrolló un remedio contra una maleza usando la cáscara del baobab que es muy común en la región. Sin esta innovación pensada por los hombres y mujeres en los pueblos la cosecha hubiera sido la cada vez peor. El resultado es un abastecimiento estable y ecológicamente saludable de la gente con el alimento básico mijo sin tener que gastar plata en productos fitosanatorios patentados de Estados Unidos o Europa.

El concepto del „people-led development"enfatiza en los recursos que están disponibles y al alcance de la población local. La tarea del Trabajo Social es apoyar y capacitar a estos grupos y comunidades para descubrir nuevas oportunidades y posibilidades. La mirada se dirige hacia el potencial existente pero tal vez no descubierto hasta el momento.

Entre los efectos de esa metodología comprobados por evaluadores externos figura que en India, las comunidades indígenas de los Adivasi se convirtió en una fuerza motriz para actividades de

desarrollo mientras que ONGs locales que colaboran con MISEREOR ya no se ven en la función de iniciadores de actividades, sino más bien en la de acompañantes apoyadores. Miembros de los grupos distintos de los Adivasi y líderes de ideas juegan un papel clave en la mayoría de las actividades y asumen una autoresponsabilidad descatable.

Como indicador de las nuevas margenes de maniobra y de la confianza generada por la participación se puede nombrar que mujeres juegan un papel importante ahora.

Hasta ahí esos ejemplos cortos para ilustrar que hoy en día una buena vida ya es posible si el Management del Trabajo Social intercultural incluye el conocimiento local en el diálogo sobre las mejores soluciones.

Referencias bibliográficas

Brot für die Welt; Projektarbeit in kirchlichen Partnerschaften. Berlin: 2014.

Engelen, Andreas; *Tholen, Eva;* Interkulturelles Management. Stuttgart: 2014.

Füllkrug-Weitzel, Cornelia; Sacher, Danuta; Einleitung. In: Brot für die Welt (Hrsg.): Brot für die Welt, Fünf Jahrzehnte kirchlicher Entwicklungszusammenarbeit Wirkungen – Erfahrungen – Lernprozesse. Frankfurt/M.: 2008.

Gepa; Geschäftsbericht (2015) online unter: https://www.gepa.de/fileadmin/user_upload/Info/GEPA/GEPA_Geschaeftsbericht_2015.pdf

Koch, Eckart; Interkulturelles Management. Konstanz/München: 2012.

Köhler, Horst; Für eine neue Kultur der Zusammenarbeit mit Afrika. Berlin: 2016. online unter:

https://www.cducsu.de/sites/default/files/1603_africa_cdu_endfassung.pdf

Misereor; Grundlagenartikel zur Fastenaktion 2017. Aachen: 2017.

OECD; Paris declaration on aid effectiveness - Ownership, Harmonisation, Alignment, Results and Mutual Accountability. Paris: 2005. online unter: https://www.oecd.org/dac/effectiveness/35023537.pdf

Papst Franziskus; Enzyklika Laudato Si von Papst Franziskus über die Sorge für das gemeinsame Haus, Vatikan: 2015. Online unter: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco _20150524_enciclica-laudato-si.html

Polman, Linda; Die Mitleidsindustrie – Hinter den Kulissen internationaler Hilfsorganisationen. Frankfurt/M./New York: 2010.

Staub-Bernasconi, Silvia; Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft. Systemtheoretische Grundlagen und professionelle Praxis – Ein Lehrbuch. Bern/Stuttgart: 2007.

Transfair; Pressemappe zur Pressekonferenz 2016. online unter:

https://www.fairtrade-deutschland.de/fileadmin/DE/newsimport/Presse2016/2016_pressemappe_jahres_pk/transfair_jahres_wirkungsbericht_2015_2016.pdf

Diálogos intergeneracionales: una apuesta para la conservación de las prácticas socioculturales y ambientales del campesinado en colombia[1]

Magnolia Rivera Cumbe[2]
Cindy Mariana Ariza Rodríguez[3]

Resumen

Volver la mirada a las prácticas y saberes populares-tradicionales de las comunidades campesinas en Colombia por parte de la academia, ha sido un reto para quienes lo hemos asumido, dado que las dinámicas institucionales, tradicionales y modernas, se concentran en la hegemonía y verticalidad del conocimiento. Este fenómeno acrecentó gradualmente las asimetrías sociales, más aún cuando la educación se mercantilizó.

El anterior escenario nos invitó a trabajar en unión con las comunidades campesinas de las regiones cundinamarquesas del Alto Magdalena y del Tequendama desde 2013, en un proyecto de investigación que para 2017 va en su cuarta fase de exploración. Esta investigación ha buscado desde sus cimientos la construcción

1 Ponencia como parte de la Investigación Diálogo intergeneracional: conocimientos tradicionales y nuevos para la seguridad y la soberanía alimentarias de los campesinos, de la Corporación Universitaria Minuto de Dios (Uniminuto) Sede Cundinamarca Centro Regional Girardot y de la Asociación para la Promoción Integral de las Comunidades Rurales (ASOPRICOR), en convenio con la Universidad de Algoma (Canadá).

2 Trabajadora Social, Especialista en Planeación, Gestión y Control del Desarrollo Social, y Maestrante en Territorio, Conflicto y Cultura. mrivera@uniminuto.edu

3 Comunicadora Social y Periodista, Magíster en Educación. cindy.ariza@uniminuto.edu

de un espacio de resignificación de los conocimientos rurales donde sus prácticas se pudieran replicar en las generaciones presentes y futuras, incluidas aquellas que no pueden acceder a la educación superior en la forma convencional. De allí surge la iniciativa de llevar la universidad al campo.

Palabras claves: seguridad alimentaria, sostenibilidad alimentaria, diálogos intergeneracionales y clase campesina.

Introducción

Inicialmente se hizo una sistematización de sus saberes, luego se diseñó un currículo compartido en donde cada una de las partes consignó su conocimiento y se inició la ejecución de una serie de talleres intergeneracionales entre jóvenes y adultos mayores, muchos de ellos, líderes de la Asociación para la Promoción Integral de Comunidades Campesinas (ASOPRICOR), agremiados por más de cuarenta años en este territorio. La apuesta anterior se ha soportado en la Pedagogía Social (Pérez, 2010), siendo ésta una ciencia práctica, social y educativa (no formal) que fundamenta, justifica y comprende la normatividad más adecuada para la prevención, ayuda y reinserción de quienes pueden padecer o padecen, deficiencias en la socialización o en la satisfacción de necesidades básicas. Esta concepción de Pérez (2010) se vincula intrínsecamente con la Racionalidad Crítica de Habermas (1967); del filósofo alemán se retoma para esta investigación su concepción de las Ciencias Sociales que, elaboradas a partir de la racionalidad, generan tres tipos de conocimiento: conocimiento instrumental (de interés técnico), conocimiento crítico y de acción (de interés emancipatorio) y un interés práctico que se fundamenta en el conocimiento histórico y hermenéutico. En consecuencia, Freire (1998) considera como primer paso para una Pedagogía de los Saberes Campesinos iniciar un proceso de reanimación y vigorización cultural de las sociedades campesinas.

El saber campesino, inserto en el conocimiento popular o cotidiano, es un conocimiento empírico, práctico, que ha sido posesión cultural e ideológica ancestral de las gentes de las bases sociales; aquél que ha permitido crear, trabajar e interpretar el mundo con los recursos de la naturaleza (Fals Borda, 1985). Es así, como el orden de la investigación en mención versa sobre tres tópicos: seguridad alimentaria, cuidado del agua y medio ambiente; lo que se pretende con ellas es recuperar saberes ambientales y de sostenibilidad de los campesinos, motivando su revisión y discusión por parte de los jóvenes rurales y urbanos, y a su vez presentar estos saberes como alternativas de construcción cognitiva, política y práctica social. Villamar (2011) y Schmelkes (2006) estudian el saber campesino a partir de estas áreas de influencia.

En tal sentido, como acuñamos la Investigación Acción Participativa (IAP) como metodología base para este proyecto; a través de ella y del modelo praxeológico de Uniminuto, se efectúan los talleres intergeneracionales y se da cabida para el intercambio de saberes campesinos en relación a los temas ya mencionados. Desde cómo sembrar agua hasta cómo hacer movimientos de acción social participativos, aprenden estudiantes de pregrado, bachilleres, investigadores, docentes y líderes campesinos, en conjunto, en comunión. Hablamos de encuentros entre una y dos horas en donde convergen de quince a treinta personas de todas las edades, aquí se dan grupos focales, entrevistas, socializaciones, entre otras dinámicas de estudio; con el material recolectado se nutren los Syllabus del Técnico Profesional en Desarrollo Económico, Social y Comunitario, siendo esta propuesta curricular, la iniciativa de concretar y validar los saberes campesinos en un plano de acción real, uno validado por la academia y reconocido por las comunidades científicas como la oportunidad de resignificar al campo colombiano, porque los jóvenes están migrando a la ciudad y nuestros campesinos están envejeciendo.

A partir de esta lógica se fundamenta el proyecto Diálogo intergeneracional: conocimientos tradicionales y nuevos para la seguridad y la soberanía alimentarias de los campesinos, liderado

por Uniminuto y ASOPRICOR, en convenio con la Universidad de Algoma (Canadá) y las reflexiones que a continuación presentamos.

Descripción de la experiencia: contexto histórico

Hace seis años (2011), aproximadamente, un grupo de campesinos miembros de ASOPRICOR, de las regiones cundinamarquesas del Alto Magdalena y el Tequendama, inician un proceso de reconversión con algunas universidades colombianas no sólo para ser escuchados, sino para que ellas se detuvieran a pensar cómo validar formalmente sus saberes tradicionales, ancestrales y empíricos. Son los líderes comunitarios quienes buscan a los académicos y así se formaliza su lucha interna. Esta iniciativa surge después de que ellos, como organización comunitaria, adelantaran un proceso de investigación social con la Universidad de Algoma, Canadá, de 2006 a 2011; durante esos años recopilaron sus historias de lucha y resistencia comunitaria de más de treinta años. Al finalizar este proceso, Algoma, en una de sus recomendaciones, indicó que era viable que ellos establecieran lazos con universidades colombianas.

Después de recibir esta recomendación, ASOPRICOR se dio a la tarea de tocar las puertas en algunas universidades de nuestro país entre ellas: Santo Tomás, Pontificia Universidad Javeriana y UNAD, en éstas no calaron sus propuestas. Finalizando 2011 algunos líderes campesinos de ASOPRICOR y dos profesores de Algoma, uno de ellos miembro de esa organización comunitaria, se acercaron a la Corporación Universitaria Minuto de Dios (Uniminuto) para presentar su propuesta emancipadora. Esta propuesta se fundamentó alrededor de la "Universidad Campesina", a través de la cual se pretendió consolidar y validar sus saberes, siendo éste el epicentro de su lucha, bajo el sentir de que el campo estaba siendo aislado de los procesos académicos sociales y que si sus agricultores desaparecían ¿quién daría vida al agro colombiano?

> Hasta hoy la universidad colombiana ha concebido las comunidades campesinas como fenómenos a ser analizados y no como actores de su propio reconocimiento y desarrollo, eso explica, al menos en parte, por qué los procesos de reivindicación social que se dan en el agro colombiano, naufragan en la indiferencia social y universitaria en explicaciones descontextualizadas o inoperantes (Rivera y Ariza, 2017: 5).

En ese orden de ideas, Uniminuto escuchó la propuesta, teniendo en cuenta que por su función misional de llevar educación de calidad a todos los rincones del país, se acoplaba a la institucionalidad y a la filosofía de la Organización Minuto de Dios. La propuesta se ajustaba a la institución porque es inclusiva para un vasto sector de la sociedad que siempre ha sido oprimido, como es el caso del campesinado colombiano. Fue así como nació en 2012 un convenio tripartito entre ASOPRICOR, Uniminuto y Algoma, firmado por cinco años. En este reto colectivo, uno de los puntos del convenio fue la apuesta por la consolidación de un programa educativo formal que les permitiera no sólo certificarse sino compartir y transmitir sus saberes para reinventar un campo colombiano que se está quedando solo porque sus nuevas generaciones no ven oportunidades de desarrollo social y económico para vivir en él.

De esta forma la iniciativa arrancó en 2013. El primer proyecto formulado junto a la comunidad se denominó "Sistematización de experiencias pedagógicas. Metodologías y saberes ancestrales de las comunidades pertenecientes a ASOPRICOR (2006-2012)". El objetivo principal de esta primera fase se orientó en conocernos y reconocernos como actores naturales de una iniciativa en la que ellos y especialmente nosotros, como institución, hacíamos a un lado la hegemonía de la academia para colocarla como puente entre el saber cotidiano y el saber científico.

Después de realizar la sistematización, se concluyó con el inicio de un segundo proyecto para 2014: "Integración curricular para validar los saberes campesinos de las comunidades ASOPRICOR, desde los programas de integración social y académica ofrecidos por las universidades Uniminuto-Colombia y Algoma-Canadá".

A través de este proyecto surge el planteamiento de un currículo compartido construido desde el seno de la comunidad, bautizado hasta el momento como Técnico Profesional en Desarrollo Económico, Social y Comunitario.

Se aclara que actualmente el proceso va en su IV fase de ejecución, concentrándose en los diálogos intergeneracionales. Para la construcción de esta fase, los campesinos en el mes de junio de 2017, pusieron de manifiesto que esta "es la última y será la de vencer", en vista de que los proyectos que se gestaron como III y IV fase se fundamentaron en la recopilación de los saberes ambientales de las comunidades, con el fin de agendar nuevamente en ellas las temáticas de cuidado y protección de la madre tierra para alimentar las cátedras diseñadas para el Técnico. No obstante, aún en esta fase, viejos y jóvenes conversan sobre soberanía y seguridad alimentaria y dan vida a los diálogos intergeneracionales que cimientan su propuesta inicial de la Universidad Campesina.

En esta dinámica somos los académicos quienes viajamos a las veredas y gestionamos los encuentros, procurando llevar la universidad al campo, pero son en sí los líderes comunitarios quienes verdaderamente hacen academia y emanan discursos de reconocimiento cultural, histórico, social, político, económico y, naturalmente, de medio ambiente, con una estructura argumentativa y retórica realmente majestuosa. Digna de admirar y validar. Son los conocimientos experienciales de una vida entera; los mismos, que hacen un llamado a gritos a las comunidades científicas para que vean que el campo está muriendo y que sin campo no hay vida.

La construcción de la malla curricular se hizo con los campesinos a través de la implementación de las metodologías IAP y la Praxeología de Uniminuto. La expresión participativa cobra vida en la intervención cuando "este tipo de intervención tiene como principal misión hacer que el pueblo tome conciencia de la situación en la que vive con el fin de ir mejorando sus condiciones de vida tanto en el ámbito individual y familiar como social" (Lillo Herranz, 2010, p. 120), y a su vez es praxeológica al ver el fenómeno,

actuar sobre él, juzgarlo y hacer devolución creativa con la misma comunidad.

Reflexiones desde y para el Trabajo Social

No necesariamente el profesional en Trabajo Social, o de otras disciplinas, hizo que la comunidad de ASOPRICOR tomara conciencia de la situación que atraviesa desde hace muchos años el campo colombiano. La conciencia de tal problemática la retomamos junto con ellos y fue así como se trazó el camino hacia ese sueño que tienen miles de campesinos, que no es otro que hacer del campo un lugar más atractivo para sus hijos y nietos, uno con futuro, en donde se valore la mano de obra, en donde se eduque desde el saber científico-académico y el saber popular-cotidiano, para fortalecer los procesos y administrar mejor la tierra. Pero, para tal fin, el concepto de Universidad como tal, se debe descentralizar y dejar de representar el poder hegemónico de las urbes. No somos dueños del conocimiento absoluto, y es ahí donde el reconocimiento de estas comunidades comienza a tomar una resignificación más especial, porque es bajo esta dinámica donde aprendemos, como profesionales de un área del saber, a reconocer al otro como igual y a valorar sus saberes ancestrales epistemológicamente.

Anteponer esa dicotomía fue lo que motivó a profesores y campesinos a dialogar, en donde cada uno con sus saberes aportaba a la construcción de un escenario favorecedor para las nuevas generaciones del campesinado colombiano.

La formulación de la malla implicó que los tres actores involucrados reconocieran los saberes de cada uno. La universidad de Algoma compartió su modelo de educación dirigido a la población indígena del Norte de Canadá. Uniminuto socializó su modelo educativo dirigido hacia la población vulnerable del país y ASOPRICOR demostró cómo un proceso evangelizador de

hace más de cuarenta años, se convirtió en un referente sobre organización y desarrollo comunitario para las familias no sólo de las regiones ya mencionadas sino para otras, permitiéndoles sacar adelante procesos de desarrollo local en tiempos de paz y conflicto.

Las posturas críticas y reflexivas de cada uno, permitieron llegar a acuerdos sobre qué era lo que se quería enseñar o mejor transmitir en los cursos del Técnico y cómo se desarrollarían. La comunidad campesina en este escenario evidenció junto a los profesionales, que llevar educación superior a las zonas rurales no es una práctica que se avale desde el seno mismo de las universidades, teniendo en cuenta el modelo neoliberal por el cual se rigen y más aún las de carácter privado. Sin embargo, algunos profesores que hacen e hicieron parte de las universidades involucradas copiaron el discurso de los campesinos y junto con ellos se dieron a la tarea de creer en el modelo de la "Universidad Campesina", término que se entrará a replantear dada la connotación de la palabra universidad por la academia.

> En una universidad que es más bien una empresa comercial no se forman ciudadanos de la democracia, no se logra el saber, no se mejora la sociedad, aunque sin ella y sin la poca educación que allí se logra tantas cosas buenas de todos conocidas no podrían lograrse. En la actual universidad se hace algo poderosamente destructivo, pues a fuerza de pragmatismo, de utilitarismo, de sofisticación en el lenguaje especializado y de orgullo en la ignorancia, se distrae a los hombres de esa búsqueda vital que cada individuo debe emprender, que es la de su propia voz (Bayer Tamayo, 2007, p. 178).

Los profesionales de las ciencias humanas y sociales que hacemos parte de este proyecto damos valor a todas esas prácticas y saberes, para ello se han librado nuestras propias luchas internas, ya que la verticalidad y jerarquía de quienes lideran los procesos administrativos y académicos son miopes frente a la realidad y conocimiento de las comunidades. Mirar con desdeño al campesino, a los negros, a los maricas y a todas aquellas comunidades diversas, minoritarias y vulnerables es lo que nos ha enseñado nuestra sociedad; prácticas discriminatorias, excluyentes, desiguales. Se

necesita estar inmerso en ellas y hacer parte de sus luchas y sueños para reconocer y mostrar a los demás de qué están hechos y de qué son capaces de hacer por defender sus conocimientos, no guardándolos sino compartiéndolos.

En esa dualidad nos encontramos los profesores que decidimos reformular nuestro proyecto de vida. Diariamente nos asaltan preguntas como: ¿somos profesores, investigadores, militantes, activistas o simplemente nos convertimos en mercaderes de la educación, en donde el pez grande se come al chico? ¿En dónde queremos estar o simplemente podemos estar?

A continuación se presentan algunas composiciones que han surgido en el desarrollo de los encuentros de los diálogos intergeneracionales. Las siguientes son coplas hechas por mujeres campesinas de Pacho Cundinamarca, en junio de 2016:

Nosotros los campesinos
los queremos saludar
el campo es muy agradable
y nos podemos alimentar.

Arepita con quesito
vamos a desayunar
cafecito con leche para tomar.

Si a nuestros hijos queridos
sanos queremos ver
alimentos frescos y nutritivos
les debemos ofrecer.

Coro
Vamos pa'l campo (bis)
y nos vamos a quedar ...

De nuestros padres heredamos
el aprender a cultivar
la papita y la alverjita
y al pueblo ir a llevar
y el intermediario, finalmente
con la ganancia se va quedar.

Si los campesinos no trabajan
nuestras ciudades se mueren
pero tristemente los jóvenes no
lo creen.

Oigan pues vendedores
valoren nuestro trabajo
porque lo que ustedes nos pagan
no sirven ni para el carajo.

Coro
Vamos pa'l campo (bis)
y nos vamos a quedar ...

Algoma y Uniminuto
queremos agradecer
por habernos coordinado y
aumentar nuestro saber.

Y aumentar nuestro saber
lo hicimos acá en el Trigo
en el Alto Magdalena y
el resto de los amigos.

Y el resto de los amigos
que son del Tequendama
nos sentimos bien servidos
por todo los que nos ama.

Por todo lo que nos ama
yo les digo a esos manes
¡confiemos en el futuro!
nos volveremos a ver.

Nos volveremos a ver
para seguir estudiando
uniendo comunidades
y siempre seguir triunfando
uniendo comunidades
y siempre seguir triunfando.

Coplas hechas por campesinos
del Alto Magdalena y el Tequendama;
autores: Daiver Terreros y Cirpriano
Cristancho en mayo de 2014.

Las anteriores coplas surgieron de un grupo de mujeres y hombres campesinas que reflejan la preocupación por la situación del campesinado de nuestro país y cómo ellos ven de manera esperanzadora el futuro para sus hijos. Estos encuentros se llevaron y se llevan a cabo en las veredas. Que la universidad vaya al campo, ha sido una de las primeras tareas, respetando siempre sus escenarios naturales. De ellos se ha aprendido a romper ese discurso hegemónico que ha mantenido y mantiene la universidad defendiendo las premisas "en la universidad se construye el conocimiento" o "los saberes que no proceden de las aulas no tienen validez". En cambio, las voces de las comunidades desbordan las montañas y a la vez se mantienen en ellas vivas y locuaces, aún, y eso lo queremos preservar a través de sus hijos y nietos. Eh ahí el corazón de la investigación que estamos adelantando.

Para concluir, cabe mencionar que hace poco más de un año se escuchó una aseveración en un encuentro de investigación social convocado por el Consejo Nacional para la Educación en Trabajo

Social (CONETS) en mayo de 2016, en donde se dijo lo siguiente: "dejamos de ser colonia en lo geográfico pero seguimos siendo coloniales en el conocimiento". Qué tanto los trabajadores sociales y profesionales afines, estamos dispuestos a dejarnos seducir por la descolonización intercultural, puesto que ello implica trabajar con comunidades no desde lo asistencial y la mera intervención social sino de unirse a propuestas que rompen esquemas por sus dinámicas de trabajo. Y como profesores seguimos formando estudiantes para que engrosen las nóminas de las empresas y/o instituciones o se adhieran a procesos horizontales de verdadera transformación social en donde se gana menos pero se es feliz ¿A qué le estamos apostando?

Referencias bibliográficas

Argueta Villamar, A., Salazar, M. G., & Antezana, J. N. (2011). Problemas epistemológicos y ético-políticos de los conocimientos tradicionales.

Bayer Tamayo, A. (2007). Universidad vs. Academia: la esencia del quehacer universitario. Ánfora, 157-179.

Fals Borda, O. (1985). Saber reconocer y aprender. En: Conocimiento y poder popular: Bogotá: Siglo XXI Editores, pp. 80-111.

Freire, P. (1968). Pedagogía del oprimido. En línea. Disponible en: https://lahistoriadeldia.wordpress.com/2010/04/06/paulo-freire-pedagogia-del-oprimido-descargar-libro

Pérez, G. (2010). Pedagogía social y educación social. En línea. Disponible en: http://books.google.com.co/books/about/Pedagog%C3%ADa_Social_Educaci%C3%B3n_Social.html?id=Sfu9BjiTQWoC&redir_esc=y

Rivera Cumbe, M.; Ariza Rodriguez, C. M. (2016). Tras el sueño de la Universidad Campesina, ASOPRICOR, Colombia (En línea). Trabajo presentado en V Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales, del 16 al 18 de noviembre de 2016, Mendoza, Argentina. En línea. Disponible en: http://elmecs.fahce.unlp.edu.ar/v-elmecs/actas-2016/RiveraCumbe.pdf

Schmelkes, S. (2005. January). La interculturalidad en la educación básica. En: Conferencia presentada en el Encuentro Internacional de Educación Preescolar: Currículum y Competencias, ciudad de México (Vol. 21).

Conflictos socio-ambientales en el municipio de San Luis, relacionados con el uso y apropiación del agua. Acciones de movilización de vigías del río Dormilón

Paola Andrea Valencia Ocampo[1]

Resumen

Se busca a través de la presente propuesta identificar los conflictos socio-ambientales relacionados con el uso y apropiación del agua, en los cuales se vinculan agentes sociales y políticos con comprensiones, prácticas e intereses distintos, mediante enfoques participativos que permitan develar las acciones de movilización de Vigías del río Dormilón del municipio de San Luis, el cual se conformó en el año 2012 como respuesta a la llegada de proyectos hidroeléctricos que pretendían intervenir el agua del río Dormilón. En este colectivo confluyen agentes que buscan a través de diversos procesos organizativos develar el poder ciudadano, entendiendo que el territorio es para los ciudadanos un elemento histórico fundamental que moviliza y promueve acciones colectivas por su defensa y protección.

Palabras claves: movimientos sociales, conflictos socio-ambientales, decolonialidad y Trabajo Social.

---

1 Trabajadora Social. Especialista en Teorías, Métodos y Técnicas de Investigación Social. Ha acompañado diversos procesos sociales de la región del Oriente Antioqueño relacionados con la defensa del territorio, mujer, cultura e infancia y adolescencia. pandre085@hotmail.com

Introducción

Las manifestaciones sociales como respuesta al control ejercido sobre la naturaleza tuvieron un auge en América Latina posterior a las décadas de los setenta y ochenta, donde se desencadenó una reivindicación por la tierra, especialmente desde las alianzas obrero-campesinas con el apoyo de algunos movimientos estudiantiles y algunos sectores de la clase media (Bruckmann, 2005); lo anterior como respuesta a políticas desarrollistas que se enfocaron en los países "en vía de desarrollo" como piezas claves para el crecimiento económico, a través de la explotación de sus riquezas naturales.

Para el caso de Colombia, en 2010 se creó la política nacional para la gestión integral del recurso hídrico, donde el agua pasó de ser parte de los territorios a convertirse en un recurso administrado por el Estado a través de las corporaciones autónomas regionales, las corporaciones de desarrollo sostenible y las autoridades ambientales urbanas, con la pretensión de:

> Garantizar la sostenibilidad del recurso hídrico, mediante una gestión y un uso eficiente y eficaz, articulados al ordenamiento y uso del territorio y a la conservación de los ecosistemas que regulan la oferta hídrica, considerando el agua como factor de desarrollo económico y de bienestar social, e implementando procesos de participación equitativa e incluyente (Viceministerio de Ambiente, 2010, p. 96).

Lo anterior en respuesta a un nuevo discurso de desarrollo, pero a través de la acepción "sostenible". Una de las líneas estratégicas de la política plantea como uno de sus principios "el factor del desarrollo" en el cual considera el agua como un recurso estratégico para el desarrollo social, cultural y económico del país (Martínez, 2007). El agua, como recurso natural, pero especialmente como una alternativa para la generación de energía renovable, ha sido de especial importancia para las políticas de desarrollo en Colombia[2].

2 Se destaca en Colombia la creación, para la década de los ochenta del INDERENA (Instituto Nacional de Recursos Naturales Renovables y del Ambiente) y del ICEL (Instituto Colombiano de Energía Eléctrica) (Escobar, 2007) y más

> El Plan Visión Colombia 2019, así como el Plan Nacional de Desarrollo 2006-2010 y de manera coherente el Plan Energético Nacional 2006-2025 Contexto y Estrategias, han puesto como eje de sus propuestas el desarrollo sostenible, que debe ser conducente al crecimiento económico, a elevar la calidad de vida y al bienestar social, sin agotar la base de recursos naturales renovables en que se sustenta ni deteriorar el medio ambiente… (Martínez, 2007, p. 7).

No obstante, el evidente fracaso de las políticas de desarrollo que han acrecentado los daños ambientales y la desigualdad, ha originado a su vez el surgimiento de agentes locales que no solo se cuestionan frente a este discurso, sino que además han promovido formas de organización social por la defensa de los territorios, buscando la transformación de los valores y en algunos casos tomando una postura antagónica con respecto al capitalismo y a las prácticas colonizadoras (sin desconocer con esto, que la defensa de la naturaleza ha sido inherente a muchos pueblos ancestrales) (Svampa, 2012).

Descripción de la experiencia

En Colombia se han gestado algunas iniciativas de organizaciones populares que han cobrado importancia política en el ámbito nacional frente a la defensa del derecho al agua y en general a la propiedad del territorio. Por citar algunos ejemplos, en los departamentos de Santander, Caldas y Antioquia, desde finales de la década de los noventa y hasta la actualidad se han desarrollado proyectos como Hidrosogamoso, Hidroituango, Hidroeléctrica Miel I y Miel II, los cuales tienen en común la toma de decisiones inconsultas con las comunidades, que no han puesto en consideración los impactos ambientales, el despojo y desplazamiento, el cambio del curso de las fuentes de agua y en general las decisiones del Estado y las

---

recientemente la PEN (Política Energética Colombiana de largo plazo) que está proyectada entre 2016 y 2025 (Martínez, 2007).

empresas constructoras de proyectar el desarrollo sin su población. Este tipo de proyectos en los territorios despierta el debate al interior de las comunidades sobre el modelo capitalista que da prioridad al crecimiento económico mediante la apropiación del potencial hídrico y con ello la falta de políticas ambientales referentes al uso del agua que tomen en cuenta las comunidades (Environmental Justice Atlas, 2016).

Concretamente el Oriente antioqueño, se ha caracterizado por su abundancia en aguas, por ser una zona ostentosa en bosques húmedos tropicales y por ser una región con ubicación estratégica por su localización en el centro de la geografía colombiana (Restrepo, 2011). Viendo materializadas las acciones de dominación de agentes externos en la producción del 30% de la energía del país en este territorio, lo cual lo ubica como un centro neurálgico de la economía nacional (García, 2004)[3]. Estas características han engendrado a su vez luchas sociales por la defensa del territorio, ante la llegada de poderes hegemónicos que buscan ejercer control sobre sus riquezas naturales.

A principios de los ochenta se empieza a gestar en la región el "movimiento cívico regional", catalogado como uno de los más importantes acontecimientos de las luchas populares en el departamento de Antioquia en los noventa, como respuesta a la construcción de la Electrificadora de Antioquia y sus posibles consecuencias, tales como el acelerado aumento de las tarifas de agua y energía, el aumento de los impuestos, la mala prestación del servicio y los efectos ambientales en las fuentes hídricas[4].

3 "Esta región ha sido base de asentamiento y de corredores de grupos guerrilleros, igual lo ha sido de refugio y repliegue cuando de otras regiones eran expulsados. Pero sólo entra de lleno en la dinámica de la guerra en el último período —a partir de 1997—, cuando la estrategia guerrillera orienta sus acciones a centros regionales neurálgicos de la economía nacional (Oriente antioqueño produce el 30% de la energía del país) y a los territorios cercanos a las grandes ciudades capitales (colinda con el área metropolitana de Medellín)" (García, Resistencias. Análisis comparado de la acción colectiva frente a la guerra en el Urabá y Oriente antioqueño, 2004).

4 Las características del movimiento cívico regional han sido abordadas en diferentes materiales como libros, revistas, artículos y prensa, algunas autoras

Para la década de 2000 se empezaron a gestar en algunos municipios de la región otras expresiones de resistencia y tensiones entre actores originarios del territorio y la llegada de empresas privadas, como lo fue el caso de El Carmen de Viboral, donde la población se movilizó en respuesta a la posible implantación de la política pública conocida como Plan Departamental de Aguas (PDA) (Zuluaga, 2012).

Particularmente en el municipio de San Luis, el río Dormilón se encuentra dentro de las principales cuencas hidrográficas, así como también los ríos Samaná Norte, Calderas, Río Claro y San Miguel; el Dormilón presenta una característica que lo hace especialmente significativo para la población sanluisana, según lo nombran algunos miembros del colectivo, a través del proceso de sistematización de la experiencia de Vigías del río Dormilón, éste "nace y muere" en jurisdicción del municipio, ya que al final de su recorrido tributa sus aguas al río Samaná Norte (Conciudadanía, 2015). El Dormilón se alimenta a su vez de otros afluentes más pequeños como quebradas, que permiten a la población dar un importante significado a toda su cuenca hidrográfica.

En relación con esto último, para el año 2012 se venían adelantando algunas obras de construcción en el municipio por parte de la empresa "Energía limpia y sostenible", que buscaba intervenir el agua del río Dormilón para la generación de energía eléctrica; avistando algunas decisiones de la administración municipal inconsultas con la población, tales como la iniciativa de abrir una brecha para la construcción de una carretera que llevara desde la cabecera municipal hasta el río Dormilón y la llegada de maquinaria pesada al municipio (Conciudadanía, 2015).

El contexto anterior dio paso en septiembre de 2012 al nacimiento del movimiento "Vigías del río Dormilón", donde se extendía la invitación a la comunidad, a través de un comunicado público que se titulaba "Todos debemos ser Vigías del río Dormilón" y se empezaron a implementar diversos mecanismos

---

relevantes son Clara Inés García (1992) y Gloria Inés Restrepo (2011).

de participación ciudadana, tales como asambleas comunitarias, denuncia pública frente a diversas inconsistencias como el inicio de obras sin concesión ambiental y protesta social, como estrategias para buscar la inclusión de la población, en la protección y los usos del agua y el territorio (Conciudadanía, 2015).

El municipio de San Luis ha tenido un papel protagónico en materia de organización subregional, a través de debates frente a los problemas socio-ambientales ocasionados con las llamadas "locomotoras del progreso" y la ausencia de planes de desarrollo en éste y otros municipios de la región que dén soluciones reales a las expectativas de las comunidades.

En la última década se ha dado la agrupación de organizaciones sociales del Oriente antioqueño, constituidas en forma de movilización social, llevando a cabo año tras año el Festival del Agua, con el fin de ahondar en elementos de carácter organizativos para el diseño de estrategias y acciones de movilización social por la defensa del territorio; evento que se realizó para 2016 en el municipio de San Luis, facilitando un encuentro de interlocución y diálogo democrático entre las comunidades y la institucionalidad pública responsable del manejo ambiental, a fin de generar acuerdos respecto a los procesos de desarrollo que se han insertado en la región (Olaya, 2015). Además, el colectivo Vigías del río Dormilón ha adelantado durante los últimos años diversos procesos de organización comunitaria, como respuesta a la llegada de proyectos hidroeléctricos que pretenden intervenir el agua del río Dormilón y que amenazan las riquezas naturales, culturales y simbólicas de los sanluisanos.

Reflexiones

El *desarrollo* como discurso ha tenido un enfoque totalitario desde su surgimiento en países occidentales, los cuales han enmarcado de

manera general la idea del desarrollo como crecimiento económico en todos los continentes, para alcanzar unos niveles de calidad de vida a través de la producción de ciencia, tecnología, bienes y servicios que sean accesibles a toda la humanidad, transformando el uso de la tierra y en general del medio ambiente de los países denominados "subdesarrollados" (Escobar, 2007). Este discurso instrumental y colonizador del bienestar ha desconocido de manera tajante los modos de vida particulares de las localidades, pasando por encima de tradiciones, creencias, costumbres y formas de apropiación, y con ello de la naturaleza, la cual fue concebida inicialmente como abundante y disponible, justificando una explotación exacerbada y poco controlada de la misma. Una vez se hizo evidente su escasez y degradación, se replanteó el discurso y se dio entrada a la necesidad de dar un manejo responsable al medio ambiente. Esta violación de los límites de la naturaleza trajo consigo la noción de "desarrollo sostenible" ante la necesidad de mantener el crecimiento económico por medio del uso eficiente de la naturaleza.

La sostenibilidad está referida básicamente al uso de la naturaleza para la generación de nuevas tecnologías, bienes y servicios que lleguen a ser accesibles a toda la humanidad (Sachs, 1996). Con el discurso de desarrollo sostenible también se busca transformar la relación del ser humano con la naturaleza, y pasar de una relación basada en el respeto y la reciprocidad, a una cimentada en la explotación para el crecimiento económico, desconociendo la valoración simbólica y cultural que dan las comunidades al medio ambiente; valores que son diferentes a los netamente económicos, puesto que "no son sólo los factores económicos y las condiciones ecológicas, sino también los sentidos culturales, los que definen las prácticas que determinan cómo la naturaleza es apropiada y utilizada" (Escobar, 2010).

No obstante, el evidente fracaso de las políticas de desarrollo que han acrecentado los daños ambientales y la desigualdad principalmente en países de América, Asia y África, ha generado a su vez el surgimiento de agentes locales que no sólo se cuestionan

frente al discurso del desarrollo, sino que además han promovido formas de organización social por la defensa de los territorios, buscando la transformación de los valores y la organización social. En este sentido se aborda el concepto de *movimiento social*, el cual es entendido como una construcción subjetiva que articula sentimientos de pertenencia, necesidades, experiencias, objetivos comunes e intereses y que produce lo que denomina Carlos Vladimir Zambrano (2001) "el parentesco simbólico necesario para dotar de sentido una comunidad" que por medio de sus prácticas busca la reivindicación de derechos e intereses colectivos; los movimientos sociales suelen tener intereses incompatibles con el orden político y social en especial por su surgimiento en el marco de las políticas de desarrollo occidentales (Zambrano, 2001).

El modelo de desarrollo dirigido a la explotación de la naturaleza se ha convertido en generador de *conflictos socio-ambientales*. Las llamadas "culturas tradicionales" empiezan a jugar un papel protagónico en la resolución de las crisis ambientales generadas por el desarrollo, no como una nueva forma de dominación sobre la naturaleza, sino más bien como una manera de reivindicar el valor que tiene el territorio para las comunidades que lo habitan, ya que termina siendo la geografía quien configura la identidad territorial y cultural de la población. Así mismo, se vinculan otros actores como las compañías extractivas y el Estado (Svampa, 2012), quienes plantean que en el discurso del "desarrollo" deben primar los intereses colectivos de carácter nacional e internacional sobre los intereses localizados.

Retomando la definición de conflictos socio-ambientales de Kousis (1998:77),

> (…) las luchas generadas por los efectos de la contaminación en ciertos grupos o por los sacrificios causados por la extracción de recursos naturales, de los cuales muchos se convierten en incidentes colectivos, que motivan a personas de un lugar concreto a expresar críticas, protestar o ejercer resistencia, presentando reclamos visibles sobre el estado del ambiente físico y los probables impactos en su salud o en su situación económica, citado por (Pérez, 2010).

Sin embargo, como ya ha sido nombrado, este abordaje no se agota sólo en la necesidad de develar los impactos de la extracción de recursos naturales en la salud o la situación económica, sino que trasciende a otros aspectos que para el presente planteamiento son entendidos a través de la acepción de *territorialidad*, partiendo del concepto inicial de territorio como "el ejercicio humano de apropiación y significación del espacio en el cual el poder se despliega como potencia para delimitar, definir y demarcar el mismo" (Montoya, 2009). Esta forma de apropiación del espacio está atravesada por mecanismos de comunicación e intercambio, así como por las dimensiones económica, política y ecológica; sin embargo, el uso del término *territorialidad* puede ser más conveniente cuando se ve la necesidad de repensar el desarrollo en clave territorial, pues el desarrollo debería ser pensado en clave de lo local. La territorialidad implica múltiples relaciones sociales y el entrecruzamiento de los intereses de diversos agentes, permitiendo que en los lugares se condensen relaciones variadas que vayan desde la colaboración, la complementariedad y la cooperación, hasta el conflicto.

Conclusiones

El contexto anterior advierte una tendencia a la planeación de políticas y proyectos con base en los intereses de agentes externos (sectores privados, sectores estatales con fuerte influencia, intereses particulares, etc.) como lo plantea Clara García (2007) "Decisiones tomadas desde afuera de la región, impuestas sin consulta y con enormes perjuicios" que llevan a la reformulación del sentido de "lugar" (citado por Tobón, 2013). En este sentido, las ideas de desarrollo buscan proyectar su accionar sin prestar interés a las necesidades de las comunidades; por lo cual se hace necesario replantear las estrategias de producción de conocimiento desde las jerarquías de poder, dando lugar a las luchas sociales existentes en los territorios; así mismo a estimular el saber popular a través

de procesos de auto-investigación, enarbolando las voces, lugares, sujetos y experiencias de lucha.

Finalmente, conviene plantear formas diversas de organización social desde una perspectiva *decolonial*, en la cual las luchas sociales construyan diálogos locales interculturales, a través de lenguajes alternativos tanto en contextos comunitarios como académicos, donde las Ciencias Sociales y el Trabajo Social, logren resignificar el paradigma de la *decolonialidad* como una necesidad ética y política con los pueblos y sus luchas, las cuales han sido históricamente repudiadas por el orden social capitalista (Castro, 2007).

Referencias bibliográficas

Bruckmann, M. (2005). Los movimientos sociales en América Latina: un balance histórico. *Seminário Internacional REG GEN: Alternativas Globalização.* Río de Janeiro, Brasil: CLACSO.

Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Conciudadanía. (2015). *La historia del río Dormilón es la historia de San Luis,* San Luis.

Conciudadanía. (2016). *El Dormilón que nos despertó.* Obtenido de: https://www.youtube.com/watch?v=oId124UkM2s

Conciudadanía. Vigías del río Dormilón. (2016). *El Dormilón que nos despertó. Sistemaización del proceso ciudadano para la protección y defensa del río Dormilón,* San Luis, Antioquia.

Environmental Justice Atlas. (23 de mayo de 2016). *Environmental Justice Atlas.* Obtenido de https://ejatlas.org/

Escobar, A. (2007). *La Invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo.* Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.

Escobar, A. (2010). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transfromaciones globales.* Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

García, C. I. (1994). *Movimientos cívicos y regiones. Tomo II: Oriente antioqueño.* Medellín.

García, C. I. (13 de octubre de 2004). *Resistencias. Análisis comparado de la acción colectiva frente a la guerra en el Urabá y Oriente antioqueño.* Obtenido de Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal: http://www.redalyc.org/comocitar.oa?id=105117734010

García, C. I. (2011). El Oriente antioqueño. Espacio, historia y reconfiguraciones. En: Clara Inés García, *Geografías de la guerra, el poder y la resistencia Oriente y Urabá antioqueños 1990-2008.* Medellín: Códice Ltda., pp. 43-51.

Montoya, V. (2009). Espacio e identidad: Sobre el sentido del lugar y la idea de la territorialidad. En: *Cátedra abierta*, pp. 79-91.

Olaya, C. H. (2015). Conflictos socio-ambientales en el Oriente antioqueño. *Kavilando*, pp. 15-21.

Pérez, M. A. (2010). *Conflictos ambientales en Colombia: actores generadores y mecanismos de resistencia comunitaria.* Cali: CINARA.

Restrepo, G. I. (2011). El Oriente antioqueño: movilización social a pesar de la violencia. En: D. R. Supelano. *Contra viento y marea. Acciones colectivas de alto riesgo en las zonas rurales colombianas 1985-2005* (pp. 127-147). Bogotá: La Carreta Editores e lepri.

Sachs, W. (1996). *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder.* Perú: PRACTEC.

Svampa, M. (2012). *Movimientos socioambientales en América Latina.* Buenos Aires: CLACSO.

Tobón, D. M. (2013). *Agua para todos o todos por el agua. Espacialidades de resistencia frente al Plan Departamental de Aguas en El Carmen de Viboral, Antioquia.* Medellín.

Viceministerio de ambiente . (10 de abril de 2010). *Faolex.* Obtenido de http://faolex.fao.org/docs/pdf/col146504.pdf

Zambrano, C. V. (2001). Conflictos por la hegemonía regional. Un análisis del movimiento social y étnico del macizo colombiano. En: O. F. Borda, *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia* Colombia: Mauricio Archila y Mauricio Pardo Editores, pp. 260-286.

Zuluaga, J. A. (2012). *Las disputas por el uso y posesión del recurso hídrico, el reconocimiento y la permanencia en el territorio como forma de resistencia .* El Carmén de Viboral.

Corporación de Mujeres en Acción por Andes (CORMAPA):

Una historia de lucha para visibilizar y desnaturalizar la violencia contra la mujer en el municipio de Andes, Antioquia

Gloria Elena Correa Castañeda[1]
Lina Marcela Restrepo Ossa[2]

Resumen

La Corporación de Mujeres en Acción por Andes (CORMAPA), tiene una trayectoria de trece años en el municipio trabajando en pro de la reconstrucción del tejido social, la reivindicación de los derechos humanos de las mujeres y una vida libre de violencia. Nuestra apuesta recoge acciones que han generado incidencia para visibilizar la violencia de género contra la mujer, como un acto de misoginia contra las mujeres, que surge como producto de la desigualdad de género y las prácticas sociales tales como la opresión, exclusión, subordinación, discriminación, explotación y marginación. En este sentido el aporte de las profesionales en Trabajo Social al grupo ha contribuido a promover una postura política en que las mujeres sean reconocidas como sujetos de derechos e impulsar procesos

1 Trabajadora Social. Universidad de Antioquia. Presidenta, Corporación de Mujeres en Acción por Andes (CORMAPA). E-mail: gelenacorreac@gmail.com y cormapa@hotmail.com

2 Trabajadora Social. Universidad de Antioquia. Secretaria, Corporación de Mujeres en Acción por Andes (CORMAPA). E-mail: lina.delaossa@gmail.com

de cambio en el Estado, para que ejerza justicia y haga efectivo el pleno goce de los derechos de las mujeres.

Palabras claves: derechos humanos de las mujeres, violencia de género contra la mujer, movilización social, decolonialidad.

Presentacion de la experiencia

"Las mujeres no somos un tema, somos causa"
(Marcela Lagarde y de los Ríos)

La Corporación de Mujeres en Acción por Andes (CORMAPA) hace presencia en el municipio de Andes Antioquia, el cual está ubicado en una ribera de la Cordillera Central, a una distancia de 117 km. de la capital del departamento de Antioquia. Fue fundado en 1852 por un abogado de vocación conservadora, que aún está marcada en las relaciones sociales de sus habitantes. Actualmente alberga una población estimada en 41.491 habitantes, según Censo del DANE 2005, segregado por sexo así: hombres 21.531(52%) y mujeres 19.960(48%).

El municipio es conocido como la capital comercial del Suroeste antioqueño, su economía se basa en la agricultura (cultivo de café y plátano), la comercialización de productos y servicios, y en menor escala algunas labores mineras que están transformando la dinámica del municipio, especialmente en el corregimiento de Santa Rita, generando nuevas interacciones sociales en que se refuerzan las desigualdad de género y estratificación social.

En lo referente a las principales problemáticas que aquejan a las mujeres en el territorio andino se pueden identificar el ejercicio de la prostitución en menores de edad, el microtráfico de estupefacientes por parte de mujeres pertenecientes a hogares con

jefatura femenina, y las expresiones de violencia física, psicológica, verbal, patrimonial, económica, sexual, y la violencia feminicida[3] como la forma extrema de violencia contra la mujer y violación de los derechos humanos. Todo esto derivado de una cultura patriarcal y machista propia del contexto del Suroeste antioqueño.

En consecuencia, reflexionar sobre el accionar de Trabajo Social en clave de diversidad para el municipio de Andes, implica el reconocimiento de CORMAPA, una organización que ha puesto en el escenario público las formas de comprensión y vivencia de los andinos en temas como la violencia de género y los derechos humanos de las mujeres.

Esta corporación surge a partir de una capacitación de dos años que brindó la Gobernación de Antioquia y en la que participaron lideresas andinas como Adriana María Jaramillo Álvarez, Stella María Jaramillo Álvarez, Mary Luz Díez y Dora Taborda, quienes decidieron pasar de la teoría a la práctica y conformar, el 14 de mayo de 2004, una organización de mujeres la cual denominaron MAPA (Mujeres en Acción por Andes). Posteriormente, con la asesoría de la Cámara de Comercio, se modificó el nombre por Corporación de Mujeres en Acción por Andes (CORMAPA).

Este es un colectivo de mujeres sororas, diversas en su ser, hacer, pensar, actuar, expresar, sentir, son mujeres administradoras del hogar, campesinas, empresarias, profesionales, las que son mamás, las que no desean ser mamás, mujeres con múltiples inteligencias que contribuyen al desarrollo de otras mujeres con equidad de género y una vida libre de violencias, en armonía con la naturaleza y el reconocimiento de los derechos humanos.

La organización es reconocida a nivel departamental porque busca promover y fortalecer la participación femenina en los ámbitos

3 "La forma extrema de violencia de género contra las mujeres, producto de la violación de sus derechos humanos, en los ámbitos público y privado, conformada por el conjunto de conductas misóginas que pueden conllevar impunidad social y del Estado y puede culminar en homicidio y otras formas de muerte violenta de mujeres". *Ley de acceso de las mujeres a una vida libre de Violencia,* capítulo V, artículo 21.

de la vida familiar, política, económica y social, habilitándolas como actoras de desarrollo y proyección social desde un ejercicio del cuidado de sí. Durante su trayectoria, la corporación ha sostenido la apuesta política de divulgar y velar por los derechos de las mujeres para su correcto ejercicio, así como la promoción de una convivencia pacífica entre los géneros en los escenarios públicos y privados.

Es este sentido, la Corporación ha marcado un precedente territorial mediante un fuerte movimiento de incidencia social y política, visibilizando la violencia contra las mujeres como un acto colonizador, hegemónico y de misoginia, el cual surge como producto de la desigualdad de género y sus manifestaciones en prácticas sociales de opresión, exclusión, subordinación, discriminación, explotación y marginación que van en contra de los derechos humanos de las mujeres.

Con este propósito, CORMAPA como colectivo de mujeres, tiene lugar en la sociedad civil y ha logrado tener un impacto en el escenario político municipal, puesto que de una forma pacífica expresa su repudio a la violencia de género, denuncia, exige castigo y justicia, además de develar la impunidad y falta de sensibilización tanto de la comunidad como de los funcionarios estatales sobre los delitos de violencia de género (Lagarde y De Los Ríos, 2008, p. 1).

Es así como la organización ha realizado la exigencia pública al Estado en términos en que éste sienta que debe dar una respuesta ante la contingencia de la violencia de género y los feminicidios, visibilizando en el escenario público un fenómeno que se había reducido al ámbito doméstico (individual y personal), por lo cual se rodeaba de un halo de naturalidad en la sociedad andina y las organizaciones estatales (Rauber, 2005, p. 14).

Para ilustrar lo anterior, es necesario destacar las movilizaciones más significativas realizadas por el grupo de mujeres en el municipio de Andes. La primera acción pública tuvo lugar en 2010, en articulación con la Asociación Subregional de Mujeres (ABSUMUS, realizando una marcha a la cual se unieron personas de la sociedad civil y diferentes instituciones; quienes manifestaron el rechazo por

el asesinato de Adriana Patricia y trajeron a la memoria andina las muertes violentas de mujeres perpetradas en años anteriores. Conviene distinguir que acá se presentaba una coyuntura por la presunta negligencia del Estado y fue esta movilización la que sentó el presente frente a la sensibilización de los andinos en torno al tema y el operar de las instituciones.

En esta línea de acción y con el fin de argumentar públicamente, debatir y hacer presión social, CORMAPA, a partir de 2012, promovió el uso del término feminicidio en las voces de los colectivos de mujeres y la sociedad civil andina, reconociendo la violencia específica contra las mujeres y su connotación de género.

Igualmente, en julio de ese mismo año, con el acompañamiento de la Asociación de Mujeres Andinas (AMA), Asociación Subregional de Mujeres del Suroeste (ASUBMUS), Corporación Vamos Mujer y la Ruta Pacífica, lideró una marcha de resistencia frente a las violencias contra las mujeres andinas y exigió el cumplimento de la Ley 1257 de 2008. A su vez, demandó que la Administración Municipal reconociera y atendiera la problemática a través de la reactivación de la Mesa de Erradicación de la Violencia y la Submesa de Equidad de Género para las Mujeres, según lo dispuesto por el Concejo Municipal en el acuerdo 035 del 5 de marzo de 2011.

Esta movilización fue valorada tanto por la comunidad andina como por la Alcaldía Municipal, reactivando la Mesa de Erradicación de la Violencia y la Submesa de Equidad de Género para las Mujeres e iniciando un trabajo educativo y de prevención de la violencia de género en articulación con los grupos organizados y las demás entidades del orden municipal.

Estas y otras acciones realizadas por la corporación le hicieron merecedora al Galardón Antioqueña de Oro en 2017, la máxima distinción que otorga la Gobernación de Antioquia a aquellas mujeres cuyo accionar está enfocado en el desarrollo local y territorial, en el caso de CORMAPA desde el ámbito social y político. Por ello que sea reconocida a nivel departamental como un referente de lucha

y trabajo incansable a favor de la reivindicación de los derechos humanos de las mujeres y una vida libre de violencias.

Reflexionando la experiencia

En términos generales, las actividades realizadas por la Corporación durante sus trece años, han apuntado a la reconstrucción del tejido social, la educación, el empoderamiento femenino y la erradicación de la violencia de género. Para esto ha liderado y/o participado activamente con otras instituciones públicas o privadas y organizaciones sociales en la conmemoración de las fechas especiales, visitas a las mujeres en situación de reclusión y los centros de protección al adulto mayor, en las cuales se brindaba una tarde lúdica, recreativa y formativa.

Así mismo, realiza programas de radio semanales a través de la emisora comunitaria Omega Digital Stereo, ha grabado numerosos programas de televisión en el canal comentario AUPAN TV, lo que ha posibilitado la difusión urbana y rural de la Ley 1257 de 2008, los derechos de las mujeres, la política pública de equidad de género y temas de reflexión acerca de las mujeres como sujetos de derechos, el amor propio y el cuidado de sí, puesto que preocuparse por sí mismas implica una trasformación en los patrones de interacción social con el género masculino y, por ende, prevenir la violencia.

En esta práctica educativa y de prevención de violencia de género, CORMAPA se ha destacado porque sus integrantes actúan basadas en un horizonte emancipador y una pedagogía liberadora; creen en la capacidad resiliente y de lucha de las mujeres para la transformación en el orden de las interacciones sociales y la subordinación del género femenino (Walsh, 2008, p. 293). Siguiendo a Freire, este movimiento social está conformado por mujeres que se concientizan unas a otras a través de su trabajo cotidiano, se manifiestan capaces de develar conjuntamente y mediante el

diálogo, la razón de ser de las cosas, siempre acompañadas de una acción transformadora a nivel social y político (Escobar M., 1985, p. 154).

A su vez, este colectivo ha asumido fundamentos de la Pedagogía de Paulo Freire destacándose el pensamiento crítico de la realidad social municipal y de los diferentes acontecimientos a nivel departamental, nacional e internacional; constituyendo un movimiento social con una ética humana en y con el mundo, que aprenden constantemente a ser ellas mismas en relación con su propio ser y las dimensiones físicas, emocionales, espirituales, culturales, políticas y económicas (Walsh, 2008, p. 18).

Dentro de este contexto, la organización ha logrado que la violencia contra las mujeres en el municipio de Andes se conciba como una problemática social que requiere de la atención estatal desde un enfoque biopsicosocial, cultural y familiar, en el cual se piense a la mujer como sujeto de derechos a la que se debe garantizar la vida y seguridad a través de leyes y políticas con enfoque de género.

Este argumento corresponde muy bien a la lucha política de la corporación por el reconocimiento y el acceso de las mujeres al goce pleno de sus derechos, mediante la visibilización, identificación y denuncia de la violencia de género hasta convertirla en un problema público y considerar que su eliminación es innegable en un camino hacia la paz y la democracia (Lagarde y De Los Ríos, 2008).

Es así como CORMAPA ha generado expresiones políticas, de resistencias ciudadanas emergentes y diversas, desde la subalternidad, desde lo local, pero enfocadas en una visión crítica de género global, que se encuentra en permanente renovación, según las dinámicas de violencia, del espacio-tiempo y los sujetos que la protagonizan (Maffesoli, 2005, p. 20). Por consiguiente, su resistencia es una opción política que ha demostrado la potencia de las movilizaciones colectivas de mujeres para oponerse a formas hegemónicas de poder social, institucional y familiar que atentan contra el derecho a una vida libre de violencias.

Podría decirse que CORMAPA, durante su trayectoria, le ha apostado a la humanización de las mujeres y su reconocimiento a nivel social, siendo este el fundamento para decir que la corporación promueve un proceso de descolonización y (des)aprendizaje de todo lo impuesto por la colonización y el sistema patriarcal, promoviendo las relaciones de igualdad entre los géneros, el reaprender a ser hombres y mujeres desde unas interacciones sociales pacíficas y de respeto por la vida, evitando cualquier recurso que implique la violencia (Maldonado Torres, 2005, p. 160).

Dentro de este marco ha de considerarse que CORMAPA desde su pensamiento y accionar ha retomado empíricamente los postulados decoloniales, luchando públicamente contra los privilegios de la heterosexualidad (Gómez Hernández, Trabajo Social Decolonial , 2015, p. 3) y un sistema de clasificación social basado en la jerarquía sexual; del cual se derivan interacciones sociales que de forma casi naturalizada reproducen la violencia contra las mujeres en los ámbitos económico, social, político, cultural y familiar. Todo esto inscrito en la discriminación del género femenino dentro del Estado y la sociedad, ejercida a través de la inferiorización, subalternación y deshumanización (Walsh, 2008, p. 136).

Es oportuno mencionar que "la vida y las relaciones de género están cambiando definitivamente —las mujeres no quieren seguir siendo fantasmas—" (Escobar A., 2007, p. 96) y eso se ha visto reflejado en el accionar del grupo que mediante el rescate de los valores humanistas ha hecho frente al fenómeno de la violencia de género y los feminicidios en el municipio de Andes. Con base en Arturo Escobar, podemos decir que durante su existencia CORMAPA ha reflexionado continuamente sobre la realidad social, familiar, cultural y política andina, tomando como principal referente el conocimiento y/o las vivencias de las mujeres víctimas de violencia de género (G.E.L.-Grupo de Estudios para la Liberación, p. 4).

Para esto desde su práctica ha analizado y visibilizado las formas de vida de las mujeres, los ideales de comportamiento según el

género, las expectativas familiares y las vicisitudes de las relaciones afectivas, el marcado ideal del amor romántico, las relaciones de poder que allí se gestan y que muchas veces las inmovilizan para decidir sobre sus vidas, sus cuerpos y sus almas, y así poner fin al círculo de la violencia o prevenir ser víctima de la misma (Muñoz Franco, 2014, p. 90).

La lucha política de la corporación por el reconocimiento y goce pleno de los derechos de las mujeres andinas es el reflejo de su resistencia política y epistémica, pues no sólo ha cuestionado, desafiado y enfrentado la estructura estatal, sino también a la sociedad civil, porque ha puesto en el escenario público municipal los derechos humanos de las mujeres, lo cual inspira a pensar una sociedad andina distinta a la lógica de los mandatos patriarcales que culturalmente se han heredado (Walsh, 2008, p. 134).

El Trabajo Social Intercultural y Decolonial

Lo mencionado anteriormente, aunado a una fuerte tendencia de CORMAPA a creer en las posibilidades, en la necesidad de construir futuros mejores, ha conllevado a que desde su accionar empírico se busque definir los derechos humanos en términos del principio de la igualdad, le ha llevado al reconocimiento la diversidad y el transformar las dificultades que acechan las luchas femeninas en oportunidades (Arrufat Gallardo, 2004, p. 48). Lo cual ha generado un escenario de intervención para el Trabajo Social desde los ámbitos educativos, de movilización social —como una apuesta política— e investigación, siendo este último el gran desafío para la profesión y el colectivo de mujeres.

En primer lugar, el escenario educativo y el ejercicio profesional se ubican en el plano de la acción social, abordando elementos de la pedagogía y la educación popular feminista, porque es mediante la educación que se puede intervenir en el afianzamiento y/o generación

de las actitudes y valores necesarios para la convivencia pacífica entre los géneros, el respeto por la diferencia, el reconocimiento de otras concepciones de la dignidad humana, la noción de igualdad y la resignificación del sentido de ser mujer y ser hombre desde una visión no hegemónica, propiciando que los sujetos sean capaces de asumir e interpretar la realidad de manera reflexiva y crítica (Muñoz Franco, 2014, p. 91).

La corporación desde un enfoque educativo busca la elaboración conjunta de herramientas y caminos en torno a la construcción de relaciones sociales pacíficas y emancipatorias, en que se deconstruyan, problematicen, cuestionen y modifiquen las prácticas e interacciones sociales tradicionales y patriarcales que son las responsables de la invisibilización y subvaloración de las mujeres como actoras de desarrollo en sus territorios (Korol, 2007, p. 3).

La apuesta educativa de Trabajo Social debe apoyarse en la mirada crítica del género y su comprensión de la violencia como una problemática social, promoviendo espacios de diálogo, aprendizaje e intercambio de conocimientos en torno a la igualdad, el ejercicio de la ciudadanía, el reconocimiento de los derechos humanos de las mujeres y el empoderamiento para la participación en los escenarios político, social, económico y cultural de sus contextos.

Por otra parte, desde CORMAPA se vislumbra para Trabajo Social un ámbito de intervención en la movilización social, como una apuesta política, por tanto, la profesión debe avanzar en un modelo de intervención que comprenda el concepto de género como un elemento indisoluble de la vida política, desde su transversalidad y que posibilite estrategias metodológicas que retomen los empoderamientos de las mujeres y que apunten a la construcción de ciudadanías políticas (Lorente Molina, 2003, p. 88).

Si bien, la corporación ha emprendido trabajos empíricos para el empoderamiento de las mujeres Andinas, le compete a Trabajo

Social orientar acciones desde el empoderamiento[4] de género como una estrategia metodológica, la cual desafía la estructura patriarcal con miras a transformar las relaciones de poder que sostienen los valores, mandatos culturales y todos aquellos mecanismos utilizados por el colonialismo para reproducir material, simbólica y culturalmente a la violencia contra las mujeres.

De esta forma, empoderar al género femenino debe conducir a su autonomía individual, así como, estimular la resistencia ciudadana a través de la organización colectiva, lo que permite movilizarse socialmente y protestar por la reivindicación de los derechos humanos de las mujeres en los ámbitos de la vida social, política, económica, cultural, sexual y familiar (León , 1997, p. 21).

Siguiendo a Lorente, potenciar la capacidad de transformación de cada individuo o colectivo le impone un reto a la intervención de Trabajo Social bajo el enfoque del empoderamiento, puesto que se hace necesario democratizar los procedimientos de participación ciudadana y generar estrategias para visibilizar a las mujeres en los escenarios políticos. En este sentido, CORMAPA es un referente importante, ya que ha realizado acciones de incidencia que permitieron lograr un estatus ciudadano para las mujeres, integrándose en la vida política y participando activamente en la toma de decisiones desde los espacios institucionales en que se ejerce la democracia, así como, en las acciones de los diversos movimientos sociales (Lorente Molina, 2003, p. 3).

Para concluir, se puede decir que Trabajo Social y CORMAPA tienen un gran desafío investigativo, pues deben cuestionar la noción universal de mujer y lo que se entiende por el hecho de ser mujer desde una visión no hegemónica e intercultural, en especial en el contexto andino. Esto permitiría abrir un espacio en el municipio a la lucha por el reconocimiento de la diversidad e interculturalidad

4 "El empoderamiento es entendido como un recurso educativo de toma de conciencia crítica y generador de autonomía, el cual nos lleva a la búsqueda de una igualdad que sólo será posible si las mujeres conquistan el ejercicio del poder en su sentido más amplio: poder crear, poder saber, poder dirigir, poder disfrutar, poder elegir y ser elegidas, etc." (Hainard, F., & Verschuur, C., 2006, p. 45).

dentro de la categoría femenina, así como, el reconocimiento y goce de los derechos de esas "otras" que en el momento son invisibilizadas y negadas, pues se habla de las mujeres andinas en general, unificándolas (Makcimovich, 2016, p. 5).

Este es uno de los mayores desafíos para la corporación y para Trabajo Social, pues es una apuesta política y epistemológica que implica ampliar el horizonte desde la diversidad, porque busca dar escucha real, respetuosa y profunda a las mujeres andinas reconociendo sus identidades, culturas, saberes, tradiciones, cotidianidades e intimidades, para lo cual es fundamental:

> Recuperar espacialidades y temporalidades históricas que están presentes en las mujeres y hombres con quienes trabajamos. Son sujetos milenarios, no acumuladores de experiencia, sino seres sociales que luchan, como nuestra profesión, por hacer parte de "nosotros", es decir, no pueden seguir siendo los "otros", de los cuales nos distanciamos, porque nuestra cotidianidad es compartida a nivel social, no es ajena (Gómez Hernández, 2014, p. 38).

En definitiva, Trabajo Social tiene la misión de descolonizar la investigación en el campo del género y abrirse a un diálogo intercultural y diverso, una construcción social del conocimiento desde la visión de los oprimidos y los acontecimientos de sus vidas cotidianas, develando las lógicas de poder existentes entre hombres y mujeres; las cuales, deben ser analizadas teniendo presente que el contexto neoliberal refuerza las formas de dominación y violencia contra las mujeres, esto con el objetivo de promover cambios estructurales en las políticas públicas y la concepción de la ciudadanía política.

Referencias bibliográficas

Arrufat Gallardo, M. (2004). Las "otras mujeres" y la Pedagogía de la Autonomía de Freire. *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, 45-58.

Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo.* Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El Perro y La Rana.

Escobar, M. (1985). *Paulo Freire y la Educación Liberadora.* México: SEP cultura.

Frantz Fanon and C.L.R. (2005). Frantz Fanon and C.L.R. James on intellectualism and enlightened rationality. *Caribbean Studies*, 149-194.

G.E.L.-Grupo de Estudios para la Liberación. (s.f.). *Breve introducción al pensamiento decolonial.* Obtenido de Aprende en Línea U. de A.: http://aprendeenlinea.udea.edu.co/lms/moodle/pluginfile.php/275146/mod_resource/content/1/Breve%20Introducci%C3%B3n%20al%20pensamiento%20descolonial%20%281%29.pdf.

Gómez Hernández, E. (2015). Trabajo Social decolonial. *La formación profesional en Trabajo Social: Avances y tensiones en el contexto de América*. México, Mazatlán: p. 26.

Gómez Hernández, E. (2015). *Investigación decolonial desde el Trabajo Social.* Revista Cambio Social. Universidad Nacional del Altiplano, número 1, 162-176 Puno, Perú.

Gómez Hernández, E. (2014). Diversidad social en perspectiva de Trabajo Social intercultural. *Pensamiento actual*, 29-41.

Hainard, F., & Verschuur, C. (2006). *Ciudades y empoderamiento de las mujeres: luchas y estrategias para el cambio social.* Madrid: Narcea.

Korol, C. (2007). *Hacia una pedagogía feminista. Géneros y educación popular.* Buenos Aires: El Colectivo, América Libre.

Lagarde y De Los Ríos, M. (2008). *El derecho humano de las mujeres a una vida libre de violencia.* Chile: Centro de Derechos Humanos.

León, M. (1997). *Poder y empoderamiento de las mujeres* . Santafé de Bogotá: Tercer Mundo S.A.

Lorente Molina, B. (2003). Perspectivas de género y Trabajo Social: construyendo método desde el paradigma intercultural. *Portularia*, 33-47.

Maffesoli, M. (2005). *La transfiguración de lo político. La tribalización del mundo posmoderno.* México: Heder.

Makcimovich, L. (2016). Aportes de los feminismos descoloniales para la construcción de una perspectiva. *II Jornadas de género y diversidad sexual "Ampliación de derechos: proyecciones y nuevos desafíos*. Buenos Aires: Facultad de Trabajo Social (UNLP), pp. 1-6.

Maldonado Torres, N. (2005). Frantz Fanon and C.L.R. James on intellectualism and enlightened rationality. *Caribbean Studies*, 149-194.

Muñoz Franco, N. (2014). La construcción de las subjetividades masculinas. Aportes para el Trabajo Social. En: Gómez Hernández, E.; Patiño, M. Nieto, J.; Barreto, S.; Hernández, S.; Muñoz, H. y Román, M. *Diversidades y decolonialidad del saber en las Ciencias Sociales y el Trabajo Social*. Medellín: Pulso & Letra Editores, pp. 83-96.

Rauber, I. (2005). Movimientos sociales, género y alternativas populares en Latinoamérica y el Caribe. *Institut universitaire d'études du développement.*, 1-46.

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

URABAIBE. Urabá resistencia cultural, espacio y tiempo

Jhonny Arce Palacio
Yomara Andrea Rúa Arango[1]

Resumen

Hablar de decolonización en Urabá, es hablar del encuentro de tres mundos América, Europa y África, totalmente distintos en sus culturas, cosmogonía, espiritualidades, distintos conceptos de ciencia y desarrollo, de entender y de relacionarse con el territorio. En esta oportunidad queremos visibilizar cómo han pervivido hasta la actualidad varias culturas en un mismo territorio y cómo resisten ante un modelo invasor, expansionista y homogeneizador, abordándolo desde los valores culturales que se mantienen activos para la preservación de la identidad y el arraigo de las diversidades culturales del territorio.

Palabras claves: territorio, culturas, arraigo, símbolos, resistencia, tiempo, común, homogeneización, decolonización.

1 Integrantes del Laboratorio Cultural de Urabá "Raiz´es" Lacurabá. marandrea2017@gmail.com

1. Descripción de la experiencia

Urabá espacio-tiempo

Muy poco se sabe de las formas de vida de los nativos que habitaban el territorio que hoy conocemos como Urabá, algunos historiadores hicieron un gran esfuerzo para la recuperación de ciertos datos que nos ayudan a tener una idea más clara de cómo vivieron los nativos antes de la llegada de los españoles. Dado a que el saqueo al que fueron sometidos los pueblos por parte de los recién llegados, desapareció datos valiosos que nos permitirían tener una lectura más clara de cómo fueron sus formas de vida antes de la invasión Europea.

Esta región se ha caracterizado por ser multicultural desde antes de la colonización hasta nuestros tiempos, así como lo describe nombre Ludovico (1998:50), al arribar los españoles, según el historiador Ernesto Hernández:

> La capital se llamaba Urabaibe, ubicada en la primera boca del Atrato; era una ciudad aérea porque sus casas estaban construidas sobre la copa de los árboles para defenderse de las inundaciones. [De ésta manera…] La etnia cuna poblaba desde la punta de Caribaná hasta Río Grande, el sur; los Emberá desde el rio grande hacia Dabeiba. Los kuna eran hombres de mar y los Emberá de rio y de montaña.

En la actualidad, gracias a la resistencia Cultural que ha perdurado en el tiempo, podemos comprender más fácilmente cómo se relacionaban estas culturas con su entorno. Las culturas que habitaban este lugar de América, entendían la relación con el entorno de una forma distinta, el rio por ejemplo, era sagrado y vivo, la tierra es considerada su madre, existe el espíritu de la montaña, el espíritu del agua, tenían sus propios rituales y ceremonias, para éstos el oro tenía un valor espiritual y no comercial, podríamos decir que su sistema cultural era totalmente solidario con el medio ambiente; manejaban el arte del tallado, el tejido, tenían la capacidad de trabajar el oro con sus propias técnicas, tenían sus propios sistemas

de cultivo y organización social, esto sólo para describir algunas características de su cultura.

Nadie sabe con exactitud cómo los nativos llegaron a estas tierras de América o si siempre estuvieron en este lugar. Fue tal la barbarie con la que llegaron estos nuevos visitantes que destruyeron información vital que, en estos tiempos fuese aportado muchísimo al conocimiento y reconocimiento de los pueblos nativos que poblaron estos territorios.

Aunque existen muchas pruebas que datan la llegada de otras culturas por el territorio de Urabá antes de la de los españoles, sólo a finales del siglo XV estos nuevos aventureros y caza fortunas deciden quedarse en el territorio del cual ya habían escuchado de otros navegantes que era un lugar de riqueza invaluable y mujeres exóticas que lucían sus cuerpos al desnudo. En esta ocasión, en la intención de colonizar el territorio no se estableció una relación en igualdad de condición humana, pues los nativos tenían que demostrar que sí eran seres humanos para los recién llegados. No solo se apropiaron de los espacios físicos, sino que también se trató de colonizar la mente y sus espiritualidades hasta el día de hoy.

En el siglo XVI se integra seres del continente antiguo, los cuales fueron violentados y arrancados a la fuerza de su tierra natal, seres con conocimientos, ciencias, espiritualidades milenarias similares a las de los nativos, pasaron a ser simple mercancía, vendidos como ganados, encadenados y marcados. Éstos fueron usados para la explotación del oro, el caucho, en la ruta del rio Atrato hacia el pacifico. Hoy en más de 500 años del encuentro entre estos tres mundos, los pueblos nativos y afros siguen resistiendo en el territorio, se han rotos las cadenas de hierro, pero son perseguidos por las cadenas mentales que desarraigan y deshumanizan de su relación ancestral con su espacio y tiempo.

En la actualidad el territorio de Urabá es de gran importancia para los gobiernos centrales y para capitales internacionales, este lugar cuenta con una posición geoestratégica, tierras fértiles, abundantes fuentes hídricas, una serranía con varios pisos térmicos,

reservas arbóreas como el cativo grandes productores de oxígeno, enormes riquezas minerales, un golfo de agua dulce y mucho más, todo esto es visto para la explotación comercial, pero qué significó el territorio para los nativos Y qué significa para quienes lo habitamos hoy día?.

En estos nuevos tiempos el territorio es habitado por más de cuatro etnias, los Zenúes, los Cunas, los Emberá Eyábida, Emberá Dóbida, afrodescendientes, (mestizos) y paisas, estos últimos los más cercanos descendientes de los españoles. Varias de estas etnias fueron desarraigadas en gran manera de sus lenguas, pero en los dialectos se mantienen palabras y frases que datan de las lenguas antiguas. Los nativos Emberá y los Cunas, aún conservan gran parte de sus tradiciones, pero muy poco espacio dentro del territorio. Los pueblos ancestrales siguen resistiendo dentro de territorio con sus artes, con sus sonidos, con sus formas de entender y de relacionarse con su entorno, con su humanismo, con sus medicinas, con el bullerengue en las costas de Necoclí, con una mirada esperanzadora, construyendo la unidad para fortalecer el desarrollo humano desde su estado natural.

Hablar de decolonización en el país en esto tiempos de cambios climáticos, sociales y políticos, treguas entre enemigos, implica la tarea de ampliar y resignificar el concepto de cultura ya que no se trata de una sola cultura sino de muchas culturas que comparten nuestros territorios, éstas no hacen alusión solamente algunas expresiones como el arte, ya que el concepto de cultura para los pueblos nativos es relativo a todo su mundo cotidiano.

Efectivamente, la cultura no es un concepto estático, ésta sigue viva en la diversidad étnica del territorio, y preparándose para afrontar los nuevos impactos del desarrollo económico versus desarrollo humano y ambiental.

Desde la constitución de 1991, se dio la oportunidad para los pueblos étnicos de visibilizarse un poco más desde sus culturas, pero son muchos los retos que nos quedan por enfrentar. Los movimientos culturales urbanos vienen emergiendo con mucha

fuerza, ¿pero, cómo podemos articular todo esto? Es aquí en donde la cultura pasa a jugar un papel importante, esto si hablamos de la verdadera cultura, no de la que se vende para entretener al público, como quienes van a un circo y pagan por la función. Es de la cultura articuladora, integrada a la evolución que lograron los seres del rio y de la montaña con su entorno. En éstos valores culturales podríamos identificar los símbolos que nos permitan evolucionar hacia la preservación, protección y la no explotación de la Madre Tierra. Entre los valores culturales que aún se encuentran vivos en el territorio, se destacan los siguientes: las tribus Emberá, kuna, aún conserva gran parte de sus rituales ancestrales y forma organizativa, lo podemos ver en sus vestidos, sus artesanías, su medicina, su gastronomía, su lengua, parte de su educación propia y tratan de mantener las mismas formas de relacionarse con su entorno, parte de sus rituales y su espiritualidad.

Los Zenúes perdieron gran parte de su lengua materna, sin embargo, aún quedan vestigios en su característica forma de pronunciar el español, en su música, su gastronomía.

El Pueblo afro en el territorio de Urabá, ha sido fuertemente desarraigado, en los lugares más poblados se perdieron hasta los ademanes de su lengua antigua. En las partes limítrofes con el Chocó, como en Bocas de Atrato, éstos pobladores afros o negros, aún conservan rasgos de su cultura ancestral, pero igual que los Zenúes, en zonas urbanas, fueron desterrados de su idioma. Sin embargo, en las comunidades afro como Puerto Girón conservan esa forma familiar de tratarse entre ellos, conservan la magia de su gastronomía, unieron sus espiritualidades con otras religiones como la católica.

En las comunidades nativas y afro, cada individuo hace parte de un todo, quiere decir que la vida de cada uno de los habitantes está ligada a un compromiso con su territorio y quienes lo habitan, es como una forma de decir "uno para todos y todos para uno". En la actualidad gozan de leyes que les brindan especial protección, pero no basta con esto, para preservar y arraigar las culturas en

el territorio, es necesario visibilizarlas aprendiendo de sus saberes ancestrales, de su forma de entender y relacionarse con el mundo que los rodea. Esto podría permitir a las etnias y mestizos, construir un desarrollo humano potencializando nuestras diferencias.

2. Reflexiones desde Trabajo Social Intercultural y Decolonial

El Trabajo Social desde nuestra experiencia práctica, no lo vemos como un proceso asistencial a las comunidades vulnerables, más bien, es un motor de articulación que permite activar los mecanismos de afrontamiento local. Desde ésta perspectiva, el Trabajo Social, se ha encontrado siempre vivo en las culturas existentes en el territorio, lo podemos evidenciar en las mingas, en su forma organizativa y todo lo que enmarca la cosmovisión de los pueblos nativos y afros, ya que desde los conocimientos ancestrales, la cultura juega un papel fundamental, pues sirve como eje de articulación social.

Por ésta razón, encontramos el ejercicio del Trabajo Social en los roles que ocupan los líderes comunitarios de las organizaciones campesinas; los gobernadores indígenas, Jaibanas y ancianos de los pueblos nativos; en los líderes de los concejos afro, sus sanadores, parteras o matronas; de la misma manera en los líderes de las nuevas tendencias de cultura urbana.

Los y las Trabajadoras Sociales desde la academia, cumplen un papel fundamental en este entorno de transformaciones sociales, y así articular el conocimiento de los tres mundos que se encontraron en éste territorio, mirando en ésta oportunidad la posibilidad de encontrarnos desde nuestras diferencias, con la intención de aportar a la construcción de lo común.

Referencias bibliográficas

Ludovico, E., (1998). *Urabá territorio invencible*, Apartadó: ABZ.

Consejo Comunitario Puerto Girón (2016). Testimonios. Apartadó.

Comunidad Indígena Las Palmas (2016). Testimonios. Apartadó.

AMUCAJAR, aprendiendo el idioma mujer en el Suroeste antioqueño

Mónica Berrío Vélez
Biviana Girlet Giraldo Aristizábal
Mariana Moncada López[1]

Resumen

La Asociación de Mujeres de Jardín (AMUCAJAR) es una agrupación que tiene como punto de partida la búsqueda de equidad de género. No obstante, el contexto en que se desarrolla trae consigo determinadas implicaciones, limitantes y alcances. Al ser el Suroeste antioqueño un territorio históricamente conservador, las mujeres han jugado un papel secundario, especialmente en ámbitos como la política y la participación ciudadana; aun hoy, a pesar de contar con un sinnúmero de leyes y rutas de atención para el empoderamiento de la mujer en sociedad, éstas continúan siendo relegadas en términos individuales y colectivos, como es el caso de los grupos que trabajan por la mujer. Empero, las alianzas entre organizaciones de mujeres parece crecer con el tiempo, lo que da cuenta de un fuerte movimiento por la equidad de género como respuesta a la realidad social que enfrentan las mujeres del territorio.

Palabras claves: mujer, equidad de género, territorio.

1 mapumerin@hotmail.com

Descripción de la experiencia (histórico, quiénes, hechos a destacar)

En el municipio de Jardín (Antioquia) en el año 2000 nace la iniciativa por parte de cuarenta mujeres (habitantes del área urbana y rural), de formar una unidad productiva de aves de corral, con el objetivo inicial de generar ingresos que contribuyeran con su autonomía económica. Más tarde, en 2001, deciden formalizarse y legalizarse, con el fin de obtener beneficios que el gobierno tenía destinados para las asociaciones de mujeres, además porque los escenarios locales dispuestos para ellas, eran muy limitados. Empiezan a incluir dentro de sus actividades elaboración y comercialización de diferentes productos (manuales y alimenticios). Posteriormente, motivadas y sensibilizadas por el tema de género, empiezan a capacitarse para la gestión de proyectos que las beneficiaran, mediante alianzas institucionales, apoyo económico y asesoría técnica por parte de diferentes entidades.

AMUCAJAR es una asociación sin ánimo de lucro, en la actualidad está conformada por quince mujeres, de todas las edades, estratos socio-económicos y condiciones culturales, tanto del área urbana como rural, cuyo principal objetivo se enmarca en el reconocimiento de los Derechos Humanos mediante un enfoque de género, que promueva en las mujeres del municipio, la participación, la equidad y la autonomía.

Dentro de las alianzas establecidas, se encuentran principalmente: la Asociación Subregional de Mujeres del Suroeste (ASUBMUS), siendo una estructura de segundo grado conformada por organizaciones de mujeres rurales y urbanas de los diferentes municipios de la subregión, incluida AMUCAJAR; desde allí se articulan e intercambian conocimientos y acciones para el fortalecimiento y funcionamiento interno, la participación en temas de género, empoderamiento, territorio y vida libre de violencias, así como la creación de fondos solidarios para que las mujeres accedan a préstamos para el mejoramiento de sus iniciativas económicas

y contribuir con su autonomía. Igualmente la Corporación Vamos Mujer, como organización feminista brinda permanente apoyo y acompañamiento en líneas de educación, formación y producción económica. Por su parte con la Gobernación de Antioquia, de manera ocasional, se tejen alianzas en formación y financiación de proyectos.

Como toda organización, se tienen retos pero también se han logrado asuntos que aportan a la trayectoria y sostenimiento, entre ellos mantenerse como asociación y estar legalizadas; tener una permanente formación y educación en el tema de género, derechos y legislación; apostarle a la autonomía de las mujeres de la subregión mediante el punto de venta "Saberes y Sabores del Suroeste" en el que se comercializan los productos realizados por las mujeres de las diferentes organizaciones; diseño y ejecución de proyectos socio educativos enmarcados en género, destacando principalmente "Aprendiendo el idioma mujer", una iniciativa comunitaria financiada por la Gobernación de Antioquia, desarrollada en 2015 por las mujeres integrantes de la Asociación, dirigida a la población femenina (urbana-rural) del municipio, cuya temática central fue el conocimiento y reflexión de la Ley 1257 de 2008 sobre la atención y prevención de la violencia contra la mujer. Esta experiencia resultó enriquecedora, pues permitió el contacto y sensibilización de una población representativa, así mismo reafirmó la necesidad de continuar y fortalecer este tipo de procesos, que aporten desde lo local a la construcción de sociedades más equitativas.

Para el segundo semestre de 2017 se espera llevar a cabo, en alianza con la Gobernación de Antioquia, la segunda fase del proceso, en esta ocasión enfocado en el tema de nuevas prácticas de convivencia y resolución de conflictos para la paz, involucrando tanto a la población femenina como a los jóvenes de las instituciones educativas (área urbana y rural).

Ante las autoridades y la sociedad local, también se ha logrado una visibilización y reconocimiento como grupo de mujeres organizado; se generan acciones públicas conmemorativas o de reclamo frente a

situaciones o fechas asociadas a la mujer; participación e incidencia en la construcción de la agenda ciudadana para las mujeres de la subregión y en la Política Pública de Equidad de Género municipal; alianzas e intercambio de experiencias y saberes con las diferentes organizaciones de mujeres regionales y nacionales.

Ser una organización de mujeres en el municipio de Jardín ya de por sí es un reto; hablar de equidad de género en un contexto tradicionalmente conservador implica mover, reflexionar y cuestionar estructuras establecidas y fijadas en la cultura. Si bien AMUCAJAR es una asociación con trayectoria, activa y receptiva, aún falta reconocimiento y acciones que incidan en el imaginario de la población jardineña, en especial la urbana, pues con las mujeres rurales existe un recorrido en continua construcción. Por otro lado, el reconocimiento y apoyo por parte del gobierno local y sus funcionarios ha sido una constante en la historia de la organización.

Reflexiones acerca de nuestra lucha social

En nuestro país, la lucha de las organizaciones sociales de mujeres empieza a visibilizarse con mayor fuerza en la década de los ochenta, influenciadas algunas por programas sociales estatales, mientras otras se originan autónomamente; constituyéndose como movimiento que busca el reconocimiento de nuestros derechos como mujeres.

Desde la Asociación de Mujeres de Jardín AMUCAJAR, se propone como eje central de acción el desarrollo integral de las mujeres, mediante el reconocimiento de nuestros derechos, basados en un enfoque de género que potencien la participación, la equidad y la autonomía. Éste se convierte en un espacio donde confluyen mujeres de diferentes condiciones, con el fin de tejer solidaridades y alternativas que desafíen y subviertan las relaciones históricas de poder de orden patriarcal, y aporten a la construcción de

formas sociales, políticas y económicas de vida más equilibradas entre hombres y mujeres, ese es el centro de la lucha y resistencia particular.

Si bien son más los retos por enfrentar, también se reconoce que desde la práctica como mujeres organizadas se ha logrado —a través de los procesos educativos dentro y fuera de la asociación— en las mujeres el ejercicio de pensar, reflexionar, cuestionar asuntos de su vida personal, familiar, comunitaria, social, que la oprimen por su condición de mujer y le impiden alcanzar el desarrollo.

Un espacio que le permite a las mujeres juntarse, dialogar, construir e intercambiar saberes colectivamente, creer en sus capacidades, interesarse por la historia de la otra, negarse a ser absorbida; impactando así en la subjetividad y cotidianidad de cada mujer, logrando subsistir y cobrando protagonismo como mujeres, pues se trasciende de lo singular a lo plural, el yo pasa a ser un nosotras.

Igualmente se visibiliza el aporte y rol potencial económico de las mujeres, al proponer el rescate de formas alternativas y solidarias, mediante la puesta en marcha de iniciativas personales que se materializan y alimentan de manera colectiva, que permiten por un lado aportar a la autonomía de las mujeres y por otro plasmar y reconocer sus saberes, capacidades y habilidades.

Estos escenarios colectivos posibilitan, además, poner en público y hacer visible ante la institucionalidad y la sociedad, la situación histórica pero también actual de las mujeres del municipio de Jardín, como herramienta de conocimiento, lucha, exigibilidad, para la orientación de planes, programas y proyectos que mejoren las condiciones como mujeres, que permitan a su vez acceder a la toma de decisiones, inclusión y garantía de derechos.

Reflexionando el Trabajo Social

En las Ciencias Sociales y el Trabajo Social, estas luchas de los grupos históricamente subyugados, como es el caso de las mujeres, replantean en perspectiva Intercultural y Decolonial nuevas formas de conocer y abordar las realidades, situándolas y considerándolas como una posibilidad de construcción e intervención desde el rescate, visibilización, validación de prácticas diversas, particulares, alternas a las basadas en las relaciones de poder tradicionales de desigualdad, que han emergido desde estos grupos y les ha permitido ser, estar y resistir, a pesar de haber sido colonizados (en pensamiento y acción).

Desde esta visión, es posible mostrar cómo desde el diálogo de saberes se encuentran puntos en común, entre lo popular-informal y lo científico-académico, cómo ambos conocimientos coexisten desde sus particularidades, se complementan y aportan.

Referencias bibliográficas

Corporación Vamos Mujer, disponible en http://vamosmujer.org.co/sitio/

Documento orientador: Trabajo Social Intercultural y Decolonial: Versiones de sujetos y de lo social en la formación e investigación universitaria y el ejercicio profesional con diversidades sociales en Antioquia.

Estatutos AMUCAJAR.

Gómez Hernández, E. (2015). Diversidad Social en perspectiva de Trabajo Social intercultural. Revista *Pensamiento Actual,* vol. 14, No. 23, (27-40).

Gómez H., E.; Patiño S., M.; Barreto C., E.; González, F.; Rivera O., J.; Muñoz L., J. M.; Muñoz F., N.; Morales M., E.; Fernández M., S. Y.; Muñoz S., H.; Vásquez A., G.; Nieto L., J.; Suárez, J.; Betancur, V.; Atehortúa, O. y Román C., M. (2014). Diversidades y decolonialidad del saber en las Ciencias Sociales y el Trabajo Social. Medellín, Antioquia: Pulso & Letra editores.

Guzzetti, L. La perspectiva de género. Aportes para el ejercicio profesional. Revista *Debate Público.* Reflexión de Trabajo Social. (2012). Disponible en http://trabajosocial.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/13/2016/03/13_Guzzetti.pdf

OMAL (2012). Mujeres, feminismo y resistencia. Observatorio de multinacionales en América Latina. Disponible en http://omal.info/spip.php?article5097

Walsh C., Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. Disponible en http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a09.pdf

Incidencias de la globalización en la trasformación sociocultural de los jóvenes en vereda El Tigre I y II del municipio de Caucasia, Antioquia

Jairo Enrique Martínez Pérez[1]

Resumen

Las comunidades rurales en Colombia, han sido históricamente receptoras de problemáticas sociales, relacionadas con el conflicto interno, la falta de estado e intervención y la introducción de políticas, formas, modelos económicos y sociales que afectan y participan en su cultura. Mediante este ejercicio investigativo con jóvenes, se pretende comprender las dinámicas e incidencias de la globalización en la transformación cultural de la comunidad, además de generar reflexión frente a la interpretación que cada grupo étnico y generacional hace de la misma.

Palabras claves: ruralidad, globalización, fuerza simbólica, Trabajo Social.

1 Afrodescendiente, artista, Trabajador Social U. de A. Especialista en pedagogía para la decencia universitaria. F. U. del Área Andina, Magister en intervenciones sociales en sociedades del conocimiento-UNIR. jairo.martinez 1977@hotmail.com

Introducción

Todos los días nos preguntamos qué ha pasado en las dos últimas décadas, donde pareciera que la tierra giró más rápido. La influencia directa, arrasadora e influyente de un sistema global, ha reestructurado en los últimos veinte años las sociedades en todos los ámbitos, y a su paso ha convertido principalmente a los jóvenes en lo que Bourdieu denomina *capital social*. Estas nuevas formas de colonización social por parte de las grandes potencias, han pretendido, o al menos es parte del discurso, apostarle a lo diverso e incluyente y a los aspectos culturales donde todos tengan espacio (Interculturalidad), pero en la práctica no es más que *violencia simbólica,* donde al final no sólo es legitimada por los locales, sino que se difunde y asume como propia, con la cual el sistema global logra dominio absoluto y homogeniza al ser. Los jóvenes de regiones como el Bajo Cauca antioqueño, principalmente los campesinos, afrodescendientes e indígenas, son impactados y arrastrados a desear lo externo por encima de lo que hizo grande y forjó la tierra y cultura del territorio (se siente vergüenza tejer un sombrero vueltiao, una mochila, vestirse de forma tradicional y en algunos casos pertenecer a una etnia).

Mientras los mayores de la comunidad del Tigre I y II, identifican los cambios en sus costumbres ancestrales y exigen protección para las mismas, los jóvenes aducen estar preparados para las transformaciones que se presentan y encuentran en dichas intervenciones una oportunidad para ser visibilizados y para garantizar precisamente, el fortalecimiento de su cultura ancestral. De esta forma, se establece que la entrada de la globalización a la ruralidad colombiana, en primer lugar se posiciona facialmente, y en segundo lugar, pese a generar resistencia y traumatismos, también es vista y legitimada como una posibilidad de aprendizaje, de intercambio y de autodesarrollo.

Contando la experiencia

Esta investigación estuvo centrada en el análisis de la incidencia del fenómeno de la globalización y el impacto generado en la cultura rural colombiana, pero específicamente en el territorio rural de la vereda El Tigre I y II del municipio de Caucasia, Antioquia, Colombia, en el cual convergen dos de las grandes y significativas culturas que aún subsisten en el territorio: la etnia Zenú y la comunidad afrodescendiente, además de los campesinos, organizados todos en la Junta de Acción Comunal (JAC).

En la actualidad, el reconocimiento social de la JAC, ha sido apaciguado y debilitado por la nueva conceptualización y forma que establece la globalización. Por lo tanto, ha tenido que acomodarse y amoldarse a los cambios impuestos, de los cuales el más significativo ha sido el traslado a las nuevas generaciones de las costumbres, ritos, creencias y de la cultura misma, han perdido fuerza y bases para trascender en el tiempo y para conservarse, pues para las nuevas generaciones existen otras distracciones y se les ha introducido y creado diferentes necesidades que aunque suntuosas, se han vuelto indispensables para tratar de encajar en el nuevo modelo de sociedad que se ha impuesto y que busca a todas luces interactuar de forma global, aunque para ello se deba negar las raíces y lo que verdaderamente es importante para un pueblo.

Esta dinámica social, ha creado unas resignificaciones de asuntos sociales, cuyos efectos no sólo se ven en la trasformación de la cultura a partir de la pérdida de identidad y aceptación de los jóvenes, sino que ha ido cerrando las puertas del trabajo colectivo y cerrado también, simbólicamente, el libre tránsito por los territorios de una y otra cultura. De la misma forma se han ido dificultando las posibilidades de articulación, característica histórica de esta comunidad y que les ha posibilitado trabajar colectivamente, sin necesidad de depender el uno del otro. Toda esta nueva dinámica social ha ido fortaleciéndose con la llegada de nuevas formas, procedimientos y conceptos generalizados, con ciertos principios de

egoísmo, principios que por inercia se replican en todo el mundo, ya que son parte del fundamento propio del mercado y, por ende, de la competencia comercial.

La comunidad se ha vuelto desconfiada, las familias, se van cerrando, buscan ser independientes; pero aunque luchemos para amarrar y conservar en algo lo que aún queda y así traspasarlo a los hijos, siempre terminamos perdiendo, porque los mismos hijos tienen más información e ideas diferentes, además hacen preguntas que los viejos no sabemos responder y no queremos que nos pregunten[2].

Los niños, adolescentes y jóvenes, por más de dos décadas, sólo han conocido estas nuevas formas de vida, han crecido en medio de un conflicto entre la conservación de las costumbres familiares y tradiciones y las llamativas formas que tiene el sistema económico para atraerlos. Esta última, como estrategia, ha ayudado a que el impacto e incidencia de los grandes cambios fomentados por la globalización, sean más evidentes y efectivos y como consecuencia de ello, los jóvenes sean los que se conviertan en impulsadores de dicho sistema, rechazando incluso sus propias costumbres e identidad cultural.

Al pasar por encima de todo un sistema y reclutar seguidores, estos nuevos borregos, de realizar uno de los trabajos más significativos, en cuanto a capital simbólico se trata, pues son los encargados de hacer caminar metafóricamente al sistema, y por ello se convierten en la bobina impulsora para la socialización y defensa del nuevo sistema, el cual es incomprensible para muchos, pero para otros se transforma en una oportunidad. Bourdieu (1999, p. 34) sostiene que éstos que son permeados de forma integral y rápida, son también la fuerza que nueve, transforma, acepta y legitima los cambios y por eso, la denomina "capital social" y son, entonces, estas nuevas generaciones de convencidos, el nuevo activo del sistema global, el cual tiene dentro de sus funciones el

2 Entrevista realizada a la señora Rosalba Trejos, líder del cabildo indígena Zenú, el 29 de diciembre de 2016.

desarrollar un asunto que también denomina "fuerza simbólica", y que ocurre en un espacio simbólico donde las personas, seducidas por los cambios y lo novedoso, le aceptan y legitiman de forma homogénea y sin reparos, hasta el punto de hacerlo parte de su nueva cotidianidad.

En esta misma aceptación, legitimización y defensa del sistema y de las nuevas formas de comercialización del todo por el todo, han logrado que en poco tiempo se hayan facilitado y emitido por el Estado permisos para explotar grandes extensiones de tierra, cuencas y bosques en cuestiones mineras. Otras, con el afán de figurar y comercializar dentro del mismo sistema, entran al territorio de forma ilegal y coactiva, pues frente a este monstruo y siendo un asunto de libre acceso y de sentido común, el Estado y las autoridades tampoco hacen frente a ello y este vacío ha sido aprovechado por los grupos insurgentes y por el mismo sistema que ha cubierto todos los frentes sociales, de tal forma que al dominar lo económico y controlar durante décadas la estructura social, ha sido más sencillo ganar terreno, ganar capital social, al hacer entender a la comunidad que este sistema, de donde no se puede escapar, lo económico está por encima del sentido social, de la cultura, de las tradiciones y del mismo valor humano.

> …No es que haya sido un error el haber dado poder a los jóvenes para decidir, sino que ellos se han dejado tragar del sistema en el que el gobierno y el mundo está viviendo, porque todas las cosas valen sólo si producen plata y al final, no importa si acaban con el territorio, al final lo que buscan es eso. Y todo lo que le lleve la contra al sistema lo acaban (Ramón Osorio, líder de la etnia Zenú en el territorio, en entrevista realizada el 29 de diciembre de 2016).

Con esta investigación se buscó comprender, pero también explicar cuál ha sido la incidencia de la globalización y todo lo que de ella se deriva, en la trasformación que ha sufrido la comunidad en mención, pues ha pasado tan rápido, y ha sido tan fuerte que los mayores y la comunidad en general, no entienden a qué horas pasó, no tuvieron la oportunidad de darse cuenta y/o contrarrestar el socavamiento de su cultura. Igualmente se realizará un análisis

de la situación actual, de los pro y de los contra, porque la comunidad misma admite que no todo lo moderno puede ser considerado socialmente negativo, pero que la forma tan abrupta como ha entrado, ha asfixiado la economía, el sistema local y algunas otras acciones humanas tradicionales, además de haber perjudicado de forma directa las comunidades organizadas, autosuficientes e independientes como las indígenas y afrodescendiente.

Algunas de esas nuevas formas de ver el mundo y de tecnificarlo en el marco de una competencia mundial, han sido aprovechadas por las comunidades locales, aunque al final el trasfondo del asunto, haya sido introducir los cambios sociales en favor de cumplir y satisfacer los medios de producciones globales, intereses económicos personales y colectivos de los poderes del mundo, es necesario tomar conciencia respecto a ello, para poder dar explicación científica a la sociedad colombiana sobre un fenómeno, que sabemos no es exclusivo de este territorio.

La aglomeración de todas las acciones socialmente positivas y negativas, es la huella de un sistema globalizado que ha llegado para quedarse, pues ha incidido de forma directa e indirecta en toda la estructura social, logrando con ello transformaciones significativas que le acomodan y facilitan su accionar. Pero mejor aún, ha incurrido de forma efectiva en los jóvenes convirtiéndolos y valorándolos como individuos, mas no como un colectivo, pues en esta forma son más vulnerables a la manipulación para convertirlos en militantes y defensores de sus ideales.

Reflexiones desde la experiencia

Generalidades históricas de la organización social

La dinámica social y cultural que ha caracterizado a la zona rural del Bajo Cauca antioqueño, han sido las mismas en las que la comunidad de El Tigre se ha forjado, desde la entrada de los primeros colonos al territorio hace más de medio siglo. Dichos colonos, de descendencia indígena, llegados principalmente del departamento de Sucre con la familia Martínez Trejos, apropiaron y compartieron con los demás sus técnicas, sus costumbres y su forma de gobierno, con la cual han perdurado durante mucho tiempo, pues las familias fundadoras, continúan en el territorio y según registros documentales de la Junta de Acción Comunal, representan el 86% de las familias que actualmente habitan la vereda. Esta dinámica social y organizacional implementada, ha sido basada, según sus mismos fundadores y habitantes, en las costumbres y cultura indígena Zenú, con una gran influencia de los afrodescendientes, quienes son la segunda fuerza viva e importante en el territorio y que ha sido esta mezcla y este compartir, el elemento fundamental para crecer y considerarse prósperos.

Decadencia de la representatividad cultural vs reconocimientos sociales

La cohesión social que se observa en esta comunidad, sus buenas prácticas, tomadas en varias oportunidades como ejemplo por algunas autoridades locales y ONG que trabajan en la región y por lo que han sido históricamente reconocidos, es muy significativa, pues su desarrollo en cuestión de vías, infraestructura y seguridad alimentaria, es producto de la capacidad de autogestión, desarrollo local a partir del trabajo colectivo e integrador entre las dos culturas existentes y por su estricta, pero funcional organización interna, donde cada socio de la JAC, tiene un rol y lo cumple a cabalidad,

alcanzado rápidamente también los objetivos comunes. Es por esto, que a nivel municipal y regional, ha sido considerada y premiada simbólicamente como una de las comunidades con mayor y mejor organización del departamento de Antioquia.

Los reconocimientos y las formas como han sabido sobrellevar sus políticas internas en un mundo cada vez más homogéneo, no han sido fácil, pero han encontrado la forma de aprovechar la diferencia para utilizarla como herramienta de superación, empoderamiento y desarrollo. Pese a ello, lo que más genera diferentes reacciones y posiciones, especialmente entre los jóvenes y los mayores, es el tema del manejo poco conservacionista que se le está dando a la cultura, llevándola según algunos líderes, a un proceso descendente.

Cambios o transformaciones culturales

Mientras los mayores de la comunidad hablan de los cambios y afectaciones sufridos en la cultura en casi tres décadas, haciendo referencia a la poca trascendencia de la misma, los jóvenes aducen que ésta no cambia, sino que constantemente se transforma y en este principio, basan su argumento, lo que genera en ocasiones, significativas diferencias entre estas dos formas de leer la realidad, pues los jóvenes de forma organizada y teniendo como fundamento, el hecho que actualmente lideran procesos sociales, defienden su postura, afirmando que en el concepto transformación, aún permanecen las costumbres y sus raíces, sólo que se adapta y amolda de acuerdo a la necesidad del contexto.

La postura asumida por los jóvenes, siempre ha contrastado con la sustentación de algunos líderes mayores de las etnias indígenas, porque desde su perspectiva, las costumbres han sido negociadas, envueltas y hasta reemplazadas por manifestaciones extranjeras que nada tienen qué ver con su ancestralidad. En este mismo sentido, manifiestan que el sistema, en su afán de globalizar y comercializar todo a su paso, ha permeado a muchas comunidades, incluyendo

a sus familias y los ha llevado directamente a tener que luchar con la pérdida de valores, de autoridad, de gobernabilidad social para y con los adolescentes, de simbología y técnicas tradicionales del hacer y del ser y con ello, aumenta la inseguridad de conservar las raíces culturales.

Los cambios o transformación sociales ocurridos en el territorio, en las últimas dos o tres décadas, según líderes mayores de la etnia Zenú, pueden ser considerados como aciertos porque de alguna manera han dinamizado ciertos aspectos como la visibilización de la vereda y su organización a nivel regional, el hecho que se cuente con vías de acceso por donde permanentemente transiten vehículos de pasajeros y de carga, el ingreso de la luz eléctrica y otros beneficios para la comunidad. Pero también es cierto que han deshecho algunas otras acciones que desde siempre habían funcionado como la rigurosidad y el estudio previo que se realizaba para poder expedir unos permisos condicionados a las personas externas o la legitimidad de las sesiones tomadas en la sede de la Junta de Acción Comunal (JAC).

En la actualidad falta trabajo colectivo, según Ramón Osorio, líder del cabildo indígena Zenú, ya que cada familia, realiza lo que considera, sin que haya una dirección y unas bases unificadas de cómo proceder frente a casos fortuitos, que no perjudique al directamente afectado, pero tampoco a la comunidad, por ejemplo en el pasado, "cuando alguien iba a vender su tierra, él mismo citaba a una reunión y se realizaba un análisis de los compradores, donde se le exponían al nuevo vecino las condiciones básicas de convivencia establecidas por la comunidad" (entrevistado 4). En este sentido, no era sólo el obtener un beneficio personal, sino que se mostraba un trabajo colectivo organizado, la idea es que todo fuera amarrado a un beneficio colectivo. Frente a estas formas del proceder antiguo, algunos jóvenes no están de acuerdo, pues consideran que cada persona, según las leyes constitucionales, puede tomar decisiones individuales y, por ello, en los procesos que lideran, dan más libertades, lo que los convierte, según la opinión de los líderes mayores, en una especie de auspiciadores de los

cambios y del posicionamiento de la cultura extranjera por encima de las locales.

Nuevas participaciones y nuevos retos sociales

Los jóvenes, así como las mujeres del territorio, con la inclusión de su participación activa a partir de 1994, han jugado un papel sumamente importante en la trasformación socio-cultural de la vereda El Tigre, pues se han ganado espacios de representatividad en la comunidad, realizando acciones y tomando decisiones que impactan la cotidianidad y muestran rutas diferentes por las que se puede llegar más rápido y de otra manera a la consecución de los mismos objetivos, condición que en el pasado era asumida exclusivamente por el hombre, padre o mayor de cada hogar. En este sentido, muchos de los logros alcanzados en las últimas décadas, han sido también por el dinamismo y la búsqueda de alternativas sugeridas por los jóvenes y por las mujeres; sin embargo, los mayores y algún sector tradicional de la comunidad, les acusa de haber permitido con sus amplias decisiones, la entrada y con ello la proliferación de fenómenos que han socavado cultural y socialmente la comunidad, como la ganadería extensiva que se apropia de las tierras de cultivos, rezagando a los agricultores a ir más lejos a sembrar, el posicionamiento, la aceptación, legitimización de algunas acciones de los grupos armados como el reclutamiento y el suministro de apoyo logístico, la minería ilegal en grandes proporciones que contamina las aguas y vuelve infértiles las tierras, además a través de este fenómeno, se les ha mostrado a los niños, adolescentes y jóvenes, un macabro panorama que coloca al dinero por encima de aspectos como la cultura, la familia y el propio ser, incentivando con ello, la prostitución, el trabajo infantil, el consumo de estupefacientes y la coacción utilizando las armas.

Frente a esta discusión, cabe descartar que en el mismo tiempo donde los jóvenes y las mujeres han podido ser incluidos en la organización que toma decisiones en la comunidad de El Tigre, y escogidos para liderar algunos procesos sociales, no sólo se empezó

a hablar de las necesidades y derechos de estas poblaciones, sino que debieron enfrentarse nuevas lógicas sociales, fenómenos y condiciones nacientes como:

- El acople a la nueva constitución de Colombia de 1991, considerada como la constitución de los derechos humanos, que aunque no era un asunto tan conocido y socializado en el momento, sí suponía cambios estructurales en la forma de proceder social y culturalmente hablando, pues tuvo efectos traumáticos para las comunidades, ya que lo que antes se consideraba una regla de oro en las comunidades como el castigo físico (azotes, ingreso al cepo, entre otros) y "el ojo por ojo, diente por diente", ya fue considerado como delito, como justicia por mano propia y como una violación a los derechos humanos.

- La entrada al territorio de los grupos paramilitares, cuyas políticas y acciones de presión y coacción, son totalmente diferentes a la de los grupos guerrilleros.

- La entrada de la globalización, sus beneficios y repercusiones, frente a lo cultural, social, comercial y organizacional.

Todas estas nuevas realidades, debieron vivirlas, sortearlas y en muchos casos resolverlas, las personas que se encontraban a cargo de los procesos en el territorio. Por este motivo, los jóvenes tendrían razón en afirmar que la cultura se transforma, pues fueron y son situaciones en las que es imposible hacer oposición directa e irse en contra de circunstancias que atacaron en bloque y al mismo tiempo. Por lo tanto, lo único que al parecer se trató, fue subsistir y saber vivir en medio de un ambiente y un territorio que, debido a su geografía e historia, fue impactado de frente por todo al tiempo.

Los fundamentos

Para el caso del análisis de la dinámica de la vereda El Tigre I y II del municipio de Caucasia, Antioquia, y la incidencia que ha tenido

la llegada de la globalización en los aspectos social y cultural, se considera que uno de los teóricos que mejor explica el fenómeno de la globalización es Bourdieu. En donde los resultados se enfocan precisamente en la forma como los jóvenes y algunas comunidades, han sido partícipes de la transformación social y cultural del territorio, pero dentro del mismo proceso, algunas veces permeadas, convencidas y atraídas por una idea, al punto de convertirse en defensores de la misma incluso de quien les dé aplicabilidad.

En este caso los jóvenes cumplen un papel fundamental en la transformación, cambios sociales que para bien o para mal, se han dado en la comunidad de El Tigre. En este mismo sentido, y según el caso específico, han dinamizado y facilitado la expansión del capitalismo moderno (globalización) en el territorio, convirtiéndose en la principal fuerza que ayuda a la rápida germinación de modelo, fuerza que, parafraseando a Bourdieu (1994), cataloga como "fuerza simbólica, la cual para alcanzar sus grandes objetivos, ejerce como medio de presión violencia simbólica contra su propio pueblo" (p. 36). Esto hace que exista incertidumbre y preocupación frente a cómo decrece la cultura, pues muchos de los jóvenes y adolescentes, no se auto-reconocen, pero sí en cambio, se han apropiado de una cultura que no es suya, lo que complica el panorama, toda vez que si no hay auto-reconocimiento, no hay indígenas, ni afrodescendientes, no hay trascendencia de las costumbres y desaparece el cabildo Zenú de la vereda El Tigre.

Los conflictos que en este caso se produzcan entre una y otra generación, frente a cuál es la mejor forma de garantizar un equilibrio entre la modernidad de la globalización y la conservación de la cultura, son analizados desde la postura de Dahrendorf (1996: 34) quien afirma que los conflictos, más que ser una desventaja, deben ser vistos como una potencialidad y la oportunidad de aprender frente a la diferencia, en esta medida, todas la razones que dan los mayores y los jóvenes, empoderados todos de uno de los mejores procesos organizativos sociales de la región, pueden ser sustentados como aprendizajes que han surgido, precisamente de la interacción, de la oposición y de la búsqueda de alternativas

sociales, encaminadas a la búsqueda de mejores condiciones para la comunidad de El Tigre, con el mínimo riesgo de perder la esencia y riqueza cultural, pero también con la posibilidad de no cerrarse y desaprovechar las oportunidades que trae consigo el proceso de globalización y sus acciones transformadoras.

Comparando la dinámica local actual con el estudio realizado en México, en el caso ocurrido en el municipio de Jiquipilco con la etnia Mazahua, se pueden ver algunas semejanzas y diferencias, pese a que el estudio de Magali Mora Torres y María Gabriela Villar García (2015), se encuentra enfocado básicamente desde la del diseño gráfico y su decadencia, pues los símbolos y técnicas ancestrales plasmados en los utensilios fabricados por esta etnia, no satisfacen las necesidades ni los gustos y, por ende, no generan impacto comercial, lo que obliga a los artesanos, de la etnia en mención a adaptarse a nuevos mecanismos de comercialización, de fabricación, a utilizar materiales diferentes y principalmente, a dejar de usar los símbolos tradiciones, sagrados y que van amarrados a su identidad, cotidianidad y sello personal. Lo realmente preocupante de este caso es que al cabo de una o dos décadas, como ocurre en El Tigre, las nuevas generaciones ya no van a conocer cuáles, ni por qué se usaban las antiguas simbologías, pues no tienen significado y no generan el valor comercial que producen algunas otras.

Para el caso de El Tigre, pese a que hay diferencia en los hechos, sí se puede hablar de unas generalidades que se cumplen a cabalidad y es la pérdida de identidad en el tiempo, la adaptación coactiva a partir de la violencia simbólica ejercida por el mercado global, en este caso específico. Existen otra variables, que también afectan e inciden en la pérdida de algunas manifestaciones culturales, como la fabricación del sombrero vueltiao (sombrero fabricado con fibra natural sacada de una planta llamada caña flecha, artesanía creado y fabricado por la etnia Zenú y considerado como elemento típico colombiano), donde después de ser una tradición de todas las familias Zenú, actualmente sólo existe una persona que se dedica a este arte, nadie más sabe tejerlos y los chicos no desean aprender.

La entrada abrupta de la globalización en ambos contextos, generó un impacto aplastante a las tradiciones culturales ancestrales en términos de trascendencia de la cultura. Para los casos analizados, tanto la comunidad de Jiquipilco en México como la de El Tigre en Colombia, han sido permeadas por el sistema, al punto de convertirse también en ese capital social o fuerza simbólica del cual habla Bourdieu, y sea cuales sean las razones explicativas, contrapuestas que se den, es un asunto que las ha ido socavando de adentro hacia afuera, justificando su acción en el desarrollo económico, pero en definitiva lo que se está perdiendo a diario, no lo reemplaza ni lo paga el poco o mucho dinero que puedan obtener en su adaptación, que más que eso, es una sumisión, pues ningún dinero podrá compensar el conocimiento ancestral recibido por un niño o la forma como se pasa de generación en generación.

"Como etnia afrodescendiente nos han quitado mucho, ya casi no se recuerda lo que hacían los viejos, como comunidad, hemos tratado de resistir, pero tampoco es justo desaprovechar los beneficios que trae la modernidad", es un decir común que opera como consigna y ha llevado a la comunidad a exigir reparación al gobierno nacional, debido a los abusos a los que por más de veinte años fueron sometidos por los paramilitares. En el marco del conflicto armado interno, estos grupos realizaban constantes amenazas y presiones para vincular a los adolescentes en sus filas, situación, descrita por algunos líderes mayores de las etnias como una debilidad de los nuevos representantes de la comunidad, los cuales recibieron múltiples amenazas y prohibiciones por parte de estos grupos, dada su oposición de no permitir el ingreso o el asentamiento de los grupos armados en su territorio.

En medio de toda esta situación, la comunidad, impulsada por los jóvenes, entendiendo las razones y anteponiendo el poder que les da la ley para reclamarlos, presionaron al Estado, para que esos abusos que quedaron marcados en varias amenazas y presiones recibidas, no quedaran impunes, pues ya no podían reunirse ni el día escogido ni en la caseta comunal (lugar donde se toman las decisiones, donde se reciben visitas y se realizan capacitaciones

comunitarias, construida por la comunidad desde el nacimiento de la JAC, en 1975). Producto de esta lucha, el día 15 de septiembre de 2015, el juzgado civil del circuito especializado en restitución de tierras de Caucasia, Antioquia, mediante la sentencia N° 006, les devolvió en un acto simbólico el terreno (casa comunal) y con ello, la seguridad de realizar sus actividades sin presión y la posibilidad a los jóvenes de convencer y sustentarle a sus mayores cuál ha sido su gran logro y por qué han actuado de forma diferente a las leyes tradiciones de las etnias.

Para cerrar

En términos generales, puede ser que este acto no cierre ni libere del todo a la comunidad, pero es un paso positivo que abre oportunidades y que le da la razón a la lucha y sacrificios hechos por todos y cada uno de los miembros de la misma. Los jóvenes han tenido la oportunidad de ser comprendidos en sus actos y los lideres mayores, han quedado satisfechos con la gestión desarrollada. Aunque existe un tema que aún causa divisiones de opinión, es el del socavamiento de las raíces culturales, el cual es auspiciado dentro y por el mismo proceso de globalización en que se encuentran inmersos, reemplazando sus tradiciones con una impresionante velocidad por actividades de un extranjerismo comercial impuesto. Este es un tema que trasversaliza a todas las acciones y acontecimientos que han ocurrido, ocurren y siguen ocurriendo en el territorio y para el cual, reconocen no tienen una fórmula o una sola estrategia que funcione o contrarreste su impacto.

Ritual con el Colectivo Asemillar. Agosto 9 de 2017

Asamblea Anual Ordinaria CONAIE. 17 y 18 de junio de 2015. Archivo personal

Experiencias de Diálogo Intergeneracional. Archivo propio.

Experiencias de Diálogo Intergeneracional. Archivo propio.

Grupo de danzas Pueblos los Pastos UdeA

III

Hacia la interculturalidad y la decolonialidad

Interculturalidad y decolonialidad en el movimiento de disidencias sociales sexuales y de género: ejemplos tangibles de Re-existencias en Medellín

Andrés Felipe Mazo Osorio[1]

Resumen

La interculturalidad, la decolonialidad y la lucha de las disidencias sociales, sexuales y de género en Suramérica están encaminadas al diálogo de saberes y a la articulación de movimientos sociales que disputan contra las diferentes esferas de dominación: el patriarcado, la matriz colonial, el neoliberalismo y el antropocentrismo. En este escrito, se reflexiona acerca de las sincronías entre estos dos paradigmas y se evocarán experiencias que dan cuenta de las luchas locales desde el plano de las disidencias que nutren recíprocamente la perspectiva Intercultural y Decolonial.

Palabras claves: disidencia sexual y de género, Re-existencia, Trabajo Social Intercultural y Decolonial.

1 Trabajador Social. Universidad de Antioquia. andresfelo21@gmail.com

Introducción

La interculturalidad, la decolonialidad y la lucha de las disidencias sociales, sexuales y de género en Suramérica están encaminadas al diálogo de saberes y a la articulación de movimientos sociales que disputan contra las diferentes esferas de dominación: el patriarcado, la colonialidad, el neoliberalismo y el antropocentrismo. En esta ponencia se reflexionarán las sincronías entre estos dos paradigmas y se evocarán experiencias que dan cuenta de las luchas locales en la ciudad de Medellín desde el plano de las disidencias que nutren recíprocamente la perspectiva Intercultural y Decolonial.

Quiero mostrar las conexiones que existen entre la teoría y el movimiento latinoamericano de las disidencias sociales, sexuales y de género con la perspectiva Intercultural y Decolonial latinoamericana. Primero haré un acercamiento a las nociones de "diversidades" desde ambas tendencias. Después, retomando la propuesta de "matriz colonial" propuesta por

Catherine Walsh y Aníbal Quijano, reflexionaré sobre las asimetrías de poder que se avizoran para ambas tendencias y finalmente evocaré las experiencias desde el movimiento social Manada Disidente Abya Yala que dan cuenta de las posibilidades de articulación que encarnan la interculturalidad, la decolonialidad y las disidencias sociales, sexuales y de géneros desde nuestra América.

Diversidades desde la perspectica Intercultural y Decolonial

Desde esta perspectiva latinoamericana, las diversidades se ubican como la médula que identifica particularmente a diferentes

grupos sociales que han tenido una serie negaciones por parte de una organización social hegemónica y opresiva, que desconoce maneras otras de relacionamiento, de conocimiento y de vida. Así mismo, las diversidades se constituyen como una fuerza política contra-hegemónica que resiste y subvierte las dinámicas culturales, sociales, políticas y económicas que les han impuesto durante centenares de años.

Para el grupo de investigación de Trabajo Social en Diálogo con las Diversidades desde las Regiones de Antioquia, que trabaja en una perspectiva crítica desde la interculturalidad y la decolonialidad, las diversidades son:

> Manifestaciones de identificación desde las diferencias, asumidas éstas como campo de lucha social en contravención con los estándares normalizados de lo humano y de la vida social. Las diversidades son asuntos sociales en cuanto trascienden lo personal y se proyectan en lo colectivo identificando un reclamo a la negación y/o visibilización colonizada dentro del patrón de sociedad en el cual se inscriben (Universidad de Antioquia, 2016).

El término "diversidades sexuales", que designa las siglas LGBT, ha tenido una serie de críticas debido a que su uso ha sido de alguna manera coaptado por otras formas de dominación que con una lógica igualmente subyugante "incluye" a las personas que no son heterosexuales, mientras conserven la lógica hombre-masculino-consumista, mujer femenina-consumista.

El paso de la concepción de "diversidades sexuales" a "disidencias sociales, sexuales y de género", tiene que ver con grupos sociales que no se sienten identificados con el discurso normalizado de ser LGBT, porque este también impone una serie de comportamientos que han sido tomados inescrupulosamente dentro de los discursos partidistas y neoliberales para favorecer otras lógicas en la que las siglas LGBT resultan siendo homogenizantes y funcionales a otros tipos de tiranías que tienen que ver con las categorías de clase, etnia, diversidades sexo/genéricas y ubicación geopolítica. Según Noriega (2013: 404)

> Se encuentra el uso del término "diversidad sexual" como término "sombrilla" para una diversidad de identidades históricas y políticas, portadoras de sus propias limitaciones y posibilidades liberadoras, no completamente exploradas en sí mismas. El problema con este uso "sombrilla", es que mete en una misma visión ideológica y política, homogeneizándolos, a personas y grupos con intereses, experiencias de vida, necesidades y posicionamientos sociales, simbólicos y políticos diversos".

Es justamente este cuestionamiento en la corriente de las disidencias sociales, sexuales y de género el que tiene un potencial de articulación entre los diferentes movimientos sociales que sufren opresiones desde diferentes categorías, como ocurre en el caso de las versiones otras que narran las diversidades desde una perspectiva Intercultural y Decolonial.

Las disidencias sociales, sexuales y de género han tenido su origen en las teorías feministas y en el progreso de las mismas. Primero, en Europa, en el llamado feminismo de la primera ola se buscaba la igualdad de derechos ciudadanos y sufragistas por parte de las mujeres, más adelante los intereses del feminismo de la segunda ola se enfocaron en la liberación sexual y en lucha por develar y acabar el determinismo biológico que estipula funciones para hombres y para mujeres basadas en la genitalidad. La división sexual del trabajo marcó históricamente los roles femenino y masculino desde una posición binaria y patriarcal, en la que a las mujeres se les atribuía (y se les sigue atribuyendo), el espacio de lo privado, el cuidado, el servilismo y el silencio mientras a los hombres se les atribuye (y se les sigue atribuyendo) el espacio de lo público, el prestigio social y el conocimiento.

Más adelante, en la tercera ola del feminismo, llamada feminismo post-estructuralista surgen propuestas para la destrucción del género, allí se plantea que el género es una construcción social que violenta a todas las personas, desde su feminidad, masculinidad y transgenerismo, encajando a las personas en categorías que restringen su posibilidad de ser hombre/mujer.

A partir de estas reflexiones se problematizan desde diferentes perspectivas la heterosexualidad obligatoria impuesta por el patriarcado y la monogamia como única manera de relacionarse sexo-afectivamente. Desde este movimiento epistémico y político se abren las fronteras políticas para imaginar la sexualidad desde todas sus posibilidades.

En conversaciones con otros movimientos, el feminismo post-estructuralista empieza a dialogar con feminismos lésbicos, movimientos ocupa, movimientos por la liberación homosexual, movimientos de migrantes y movimientos anticapitalistas. Es así como surgen las teorías Queer como apuesta política que principalmente busca la destrucción del género construido históricamente como un sistema de dominación masculino pero que también agrupa diferentes movimientos sociales que luchan contra diferentes ejes de dominación.

El feminismo occidental, aunque ha tenido valiosos elementos para leer las relaciones de género no puede extrapolarse a los demás lugares del mundo sin tener un acercamiento contextual a lo que ocurre en otras territorialidades desde la clase social, la racialización y la posición geopolítica.

Desde diferentes latitudes suramericanas se retoman los insumos del movimiento feminista post estructuralista para buscar un paradigma que dialogue e integre a su quehacer las características del territorio y las particularidades de la población, es allí cuando aparece una marca específica para el movimiento de disidencias sociales, sexuales y de género desde Latinoamérica.

La autora Francesca Gargallo, nos recuerda que a través de los tiempos la sexualidad ha sido un constructo histórico que desafortunadamente ha estado mediado por las posiciones ideológicas eurocéntricas y evangelizadoras, que han impuesto solo una manera de aproximarse al placer concebida desde la familia nuclear europea. Especialmente para las mujeres, desde el miedo, el pecado y el sentimiento de culpabilidad, pero también para hombres y mujeres homosexuales o bisexuales que han visto

censurada, estigmatizada y criminalizada su manera de vivir y construir la sexualidad.

> A lo largo de buena parte de nuestras vidas escuchamos que la sexualidad es algo natural, que responde a nuestra biología y cuyo ejercicio pertenece al ámbito de las decisiones personales. En realidad, pocas cosas se han tergiversado más que estas afirmaciones, aparentemente ingenuas. La sexualidad es un fenómeno histórico en el cual interviene toda una serie de tabúes socialmente impuestos y aceptados, sostenidos por diversos juicios religiosos. Por ejemplo, para los totonacas, la sexualidad es una consolación otorgada por las divinidades para compensar los sufrimientos de las personas; mientras que para los huicholes es una condena, y para los cristianos, un pecado que debe embridarse con rituales" (Gargallo, 2008).

Desde el movimiento de disidencias sociales sexuales y de géneros se vienen construyendo puentes para la imaginación sexo/política que abren las posibilidades de relacionarse sexo/afectivamente desde los deseos subjetivos, pero también, se ha hecho un análisis de las consecuencias políticas, culturales, económicas y sociales de la imposición del sistema patriarcal.

Para el enfoque de disidencias tal y como lo expresa el Colectiva Apostasía Medellín (2015), es a partir de la instauración de las relaciones verticalizadas, individualistas, que se fundamenta el sistema sexo/género, organizado en el Estado/nación, la iglesia, la ciencia y la familia nuclear, para instaurar un orden social y cultural, estructurado sobre la subordinación femenina y posicionando la dominación masculina como visión y división del mundo. Esto históricamente, se ha materializado en la exclusión de lo femenino y de lo transgresor de los escenarios políticos, sociales y económicos. El sistema neoliberal, el patriarcado y la colonialidad, actúan en una misma dirección para la homogenización de las diferencias y la perpetración del sistema de dominación masculino, atravesando, mediante dispositivos de poder como la guerra, el comercio, la publicidad, el cine y en general los medios masivos de comunicación los cuerpos y las mentes de las y los sujetos.

En la perspectiva Intercultural y Decolonial, por su parte reconoce la "piedra angular" de donde se desprenden los diferentes tipos de dominación en la jerarquización racial y étnica que ha tenido lugar desde hace 500 años en la colonización, pero evidencia su continuidad en las diferentes ideologías eurocéntricas y modernas que han sido implementadas a lo largo de estos 500 años con diferentes nombres, pero que responden a un mismo modus operandi, el colonialismo y la colonialidad manifestados en la imposición de la religión católica, el capitalismo mundial, el proyecto de modernidad, y consigo una historia que reproduce estos patrones de dominación euro centrada configurados en una matriz colonizadora del ser, el poder y el saber de comunidades negras, indígenas y mestizas.

> La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico —que después se identificarán como Europa—, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En otras palabras: con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este específico patrón de poder. (Quijano, 2007: 93-94).

La raza, el racismo y la racialización son elementos fundantes de la opresión desde sus diferentes esferas, sin embargo, como argumenta Catherine Walsh, la decolonialidad en sí no es un proyecto étnico o racial únicamente, sino que tiene que ver con las esferas de dominación que se desprenden del ideal unívoco eurocéntrico y moderno que impone sus ideales de ser, poder y saber cómo la cima de la evolución de la especie humana.

En este orden de ideas, Europa y los europeos eran el momento y el nivel más avanzados en el camino lineal, unidireccional y continuo de la especie. Se consolidó así, junto con esa idea, otro de los núcleos principales de la colonialidad/modernidad eurocéntrica: una concepción de humanidad, según la cual la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos. (Quijano, 2007: 95).

La matriz colonial, propuesta por el Autor Aníbal Quijano y retomada por la autora Catherine Walsh, es una herramienta conceptual que devela las diferentes esferas en las que actúa el poder colonial, allí se inscriben la colonialidad del poder, colonialidad del saber, colonialidad del ser, colonialidad de la madre naturaleza y la vida misma. Esferas en las que ciertamente viven también las personas no heterosexuales y no correspondientes con el sistema binario de género.

La colonialidad del poder incluye una jerarquización racial y sexual en la que el blanco está por encima del negro, del indio y del mestizo y el hombre está por encima de la mujer y de otros hombres. Esta dinámica es funcional y necesaria para el capitalismo eurocentrado y se basa en la división del trabajo racializada y sexuada. Tiene que ver con la jerarquización por la cual unos son los llamados a manejar el poder y otros y otras pasan a ser destinatarios de tal manejo.

La colonialidad del saber, opera en el posicionamiento de las maneras de conocer europeas como la única forma de acceder al conocimiento y descarta otras posibilidades de acceder al conocimiento que no produzcan los hombres, blancos, europeos y ricos. La colonialidad del saber se ve explícita en los espacios académicos que tenemos en los países latinoamericanos, que se basan en el método científico y cuentan la historia de Europa, desconociendo la nuestra, asimismo, reproduce la patriarcalización del saber en cuanto históricamente ha negado el papel de la mujer en la generación de conocimiento.

La colonialidad del ser, se refiere a la inferiorización, subalternización y deshumanización de las personas que se salen del ideal de civilizado que se implementó en el nacimiento del estado nación, donde se pusieron las comunidades negras e indígenas como los bárbaros, los salvajes, los no-civilizados. Se refiere también a la negación de la categoría de humano para todas esas personas que no encajan en los ideales modernos: hombre, europeo, rico y heterosexual. Teniendo en cuenta que la colonialidad es a su vez la determinación y la dominación de uno con otro, en el caso de las personas que no encajan en el sistema binario de género también están siendo sometidos y sometidas a lógicas que subordinan su ser y estar en el mundo para exigirles los parámetros de la sociedad patriarcal.

La colonialidad de la madre naturaleza y de la vida misma, se refiere a la imposición de la creencia en la teoría de la evolución darwinista por medio de las instituciones académico científicas y a al desencantamiento de la vida mágico-espiritual-social y la relación con los mundos espirituales. En los pueblos andinos la creencia en la madre naturaleza como dadora de vida, como la que establece y da orden y sentido al universo y al vivir. La colonialidad de la madre naturaleza se refiere a la perspectiva extractivista de los bienes naturales, esta idea, heredada del cristianismo y del enfoque técnico-instrumental ha ido acabando con la base de la vida de los pueblos ancestrales tanto indígenas como afrodescendientes. (Walsh, 2008:39).

Cuando hacemos un análisis de la matriz colonial leída desde una perspectiva de las diversidades sexuales y amorosas en Latinoamérica, entendemos que las personas de este heterogéneo grupo también son personas que habitan una territorialidad que ha tenido dinámicas históricas y culturales que hacen más complejo el análisis de sus vivencias, personas que han estado envueltas en el entramado de la colonialidad. Desde la imposición judeo-cristiana de la heterosexualidad normativa también se han visto sometidos por un paradigma que niega sus existencias sexuales pero a su vez su identidad étnica ha sido negada por el eurocentrismo. Es

aquí donde los lazos de solidaridad entre los movimientos sociales cobran sentido, pero pueden volverse reproductores de otros tipos de opresión.

> Podemos por ejemplo, visualizar la complicidad que sujetos oprimidos en un aspecto pueden tener con el poder actuante en otros aspectos, avizorar las diferentes posibilidades de resistencia entre sujetos que comparten una misma distinción social, imaginar puentes de solidaridad entre personas que sufren de discriminación a partir de diferentes ejes de distinción, entender las razones y las dificultades para la solidaridad, entender que alguien que es víctima a partir de un eje de distinción y poder, pueda ser victimario a partir de otro eje. Esto último es de suma importancia, pues es precisamente ese rasgo caleidoscópico de las posiciones sociales y esa circulación del poder la que mantiene en su conjunto a los sistemas de dominación, pues al mismo tiempo, las solidaridades y las resistencias se fragmentan" (Noriega, 2013: 443).

De esta manera, si se comprenden y se activan los lazos de solidaridad mencionados por Noriega, se está luchando también contra una constante que es la mercantilización y racialización de las diversidades. Hoy en día puede verse en diferentes partes del mundo cómo el mercado coapta las manifestaciones de la diversidad a su conveniencia y busca que no se le cuestione a cambio del refuerzo de su sistema político y económico.

En las diversidades sexuales y amorosas, existe hoy en día una fuerte campaña de normalización a partir de ideas consumistas que buscan "incluir" las diversidades en su modo de vida capitalista. Y es por esto que eventos como "el orgullo gay" en Medellín se convierten en reproductores de otras lógicas de opresión, como lo son las dinámicas de clase instauradas por el capitalismo mundial. En este espacio año tras año puede verse cómo cada vez las marcas monopolizadoras, los estereotipos de belleza blanqueados y el mundo "fitness" cobra más fuerza y actúa como reproductor de otras violencias. Un ejemplo presente de estas violencias es la racialización de las diversidades; existe una jerarquía en la que el hombre masculino y aparentemente blanco tiene ventajas materiales y existenciales sobre las personas que no encajen en estas categorías. Si bien, ambos paradigmas tienen explicaciones

que difieren acerca del origen de la opresión y de la tiranía, ambas se complementan y tienen en común el llamado, la necesidad y la obligación de articular movimientos humanos que destruyan estas dinámicas de vulneración y subalternización.

La lectura de las realidades sociales no puede hacerse de una manera sesgada, pues cada una de las violencias ejercidas desde diferentes ejes de opresión son un cúmulo que afecta a personas y grupos sociales que sufren esta subordinación de una manera doble o triple.

La articulación entre los grupos sociales que sufren diferentes tipos de violencias es la idea principal que se encuentra de la conexión entre las dos tendencias de las que he venido hablando, las personas a las que se les ha negado la categoría de humanos son seres que no encajan en general en lógicas hegemónicas y subordinantes ante la diferencia.

Para reforzar esta idea, surge una analogía a la luz de los conceptos de diversidades étnicas y diversidades sexuales, por un lado, desde el discurso oficial en el país se nombran como diversidades étnicas las a los grupos sociales que no son blancos, las comunidades afro, las indígenas, los raizales y las mestizas, por el otro lado, desde el discurso oficial también se nombran las diversidades sexuales como los grupos sociales de gays, lesbianas, bisexuales, transgénero e intersexuales en los últimos años.

De estos conceptos se encuentra en común el hecho de que tanto las diversidades sexuales y las diversidades étnicas en el discurso oficial del país se siguen nombrando en términos de la otredad, los no blancos y los no heterosexuales. Estas concepciones son perpetraciones que siguen utilizando un discurso que pone en el lugar de lo exótico y lo periférico a las diversidades.

> El problema es –y allí va la otra perspectiva– que ser reconocidos como seres «étnicos» e incluidos con una categoría de lo «especial» –así también con derechos específicos– puede perpetuar la colonialidad del ser si no apunta a cambiar las estructuras institucionalizadas que siguen

manteniendo y reproduciendo la racionalidad de la modernidad como norma ontológica" (Walsh, 2008: 138).

Referentes de insurgencias existenciales

Cansadas de los crímenes de odio, de las negaciones existenciales de unas vidas otras, de la sectorización de problemáticas sociales y colectivas, de las prisiones que continuamente impiden la libertad y la autonomía. Venimos de distintos caminos y con diversos rumbos; pasan por nuestros cuerpos los feminismos negros, indígenas, campesinos, lésbicos, trans, ecofeministas y nuestroamericanos, atraviesan nuestras pupilas el antiimperialismo, la perspectiva decolonial y anticapitalista. Y en el encuentro de lo que somos hoy, consideramos más que vigente el llamado a fortalecernos, a converger decididamente, a romper en colectiva las desigualdades e injusticias en un mundo hegemónicamente patriarcal racista y capitalista.

Existen problemáticas evidentes en el país que dan cuenta de la necesidad de acción por parte de las bases populares: la victoria electorera del NO en el país, basada principalmente en el rechazo a la mencionada "ideología de género", la persecución por parte de los conservadores hacia las luchas por las diversidades sexo/genéricas, el referendo promovido por las altas instancias gubernamentales para prohibir la adopción de parejas del mismo sexo y/o padres/madres solteras, el asesinato de líderes y lideresas sociales que han luchado desde diferentes terrenos por el derecho a disentir. La configuración de estereotipos de belleza que atienden a los parámetros establecidos por una sociedad profundamente superficial y asimismo, la heteronormatividad extrapolada a las diversidades sexuales y manifiesta en la patriacalización de la vida y de las relaciones sexo/afectivas. Los constantes femicidios que se dan en el país. La violenta manera en que el sistema neoliberal busca "incluir" a las diversidades sociales, sexuales y de género en las lógicas consumistas y competitivas suprimiendo su ser por el

deber ser. El blanqueamiento de nuestra diversidad étnica, modos otros de construir la espiritualidad, el conocimiento y la vida.

Tenemos familias Cristianas que han reprimido nuestro ser y estar en el mundo desde sus convicciones morales, negándonos la posibilidad de amar diferente a su ideal de núcleo familiar que no es más que un revestimiento de doble moral que desconoce hipócritamente las múltiples maneras de amar y sexualizar. Somos mujeres que han sido victimizadas por un mundo falocéntrico, patriarcal, verticalizado y violento, inclusive recibiendo por parte de nuestros allegados condenas que se basan en nuestra genitalidad. Tenemos familias que nos han dicho, desde los ideales burgueses que pertenecemos a la clase media, desconociendo nuestros lugares de clase trabajadora y engranaje perfecto para el sistema económico neoliberal. No sabíamos de nuestras raíces afrodescendientes y escondíamos nuestro cabello rotundamente crespo para ocultarlo a las dinámicas de poder que subalternizan y blanquean nuestros lugares en el mundo. No sabíamos de nuestras raíces indígenas porque la religión católica nos lo impidió.

Nuestras luchas han trascendido el lugar de las diversidades sexuales para canalizarse contra la opresión que subyace desde diferentes escenarios; la religión católica, el neoliberalismo, el racismo, y el patriarcado.

Queremos que se trascienda la resistencia para pasar a la insurgencia, la resistencia es un lugar de pasividad mientras la insurgencia acciona y se convierte en un proyecto político. Encontramos en nuestras colectivas, lugares de resguardo y de lucha en los que podemos ser y estar, en los que podemos conversar y aprender de los y las locus. Le hemos dado fuerza a la deformación del patriarcado, al cuestionamiento constante de las religiones, nos nombramos como apóstatas que construimos libremente nuestras espiritualidades. Tenemos re-existencias desde diferentes lugares, le apostamos a las disidencias, nos resistimos a la patriarcalización de la vida, nos nombramos liberadamente desde lo femenino y lo masculino, le apostamos a la subversión marica, a las rebeldías

lésbicas antiimperialistas que nos abren puertas heterotópicas y pluriversales.

Todo esto, nos lleva a concluir que no podemos callar y resignarnos a perder la batalla, porque merecemos ganarla, porque desde nuestros cuerpos insurgimos las lógicas de dominación que han hecho de este mundo un lugar injusto. Nos juntamos en lo que antes se llamaba Bloque Disidente y ahora MANADA DISIDENTE ABYA YALA para la acción contrahegemónica, para la liberación de nuestras maneras de amar, para la despatriarcalización de la vida, para articular la cama con el trabajo, nuestras luchas de disidencias sexuales con las luchas anti-imperialistas, en contra de la colonización, la presión y cualquier forma de explotación. Manada de maricones, manada de lesbianas, manada de rarxs, manada de sudacas, manada de soñadores, manada de putas, manada de espíritus libres, manada de indixs, manada de negrxs, manada de locas. Manada de insurgencias colectivas e individuales, del mismo modo y en el sentido contrario. Disidentes de las hegemonías sociales, sexuales y de género, disidentes al neoliberalismo, al patriarcado y al eurocentrismo, disidentes constructores de paz, disidentes poliamorosxs y analquistas, disidentes en búsqueda de performances auténticas.

Abya Yala como nombre ancestral del continente. En la lengua del pueblo Kuna, ABYA YALA significa "tierra madura", "tierra viva" o "tierra en florecimiento" y es sinónimo de América. ABYA YALA se viene reivindicando como una auto designación de los pueblos originarios del continente en contraposición al continente colonizado. Término acuñado por los pueblos kuna de Panamá para referir a los pueblos indígenas de las Américas que traduce como «tierra en plena madurez». Como argumenta Armando Muyulema (2001), esta forma de nombrar tiene un doble significado: un posicionamiento político y un lugar de enunciación. Es decir, una forma de enfrentar el peso colonial presente en América Latina, cuyo nombre marca nada más que un proyecto cultural de occidentalización articulado ideológicamente en el mestizaje. En este sentido el acto político de renombrar, representa un paso hacia

la descolonización, aunque deja fuera de su conceptualización los pueblos de descendencia africana.

Hoy nos movilizamos motivadas por el fuego que se enciende en contra de la mercantilización de la vida, de la cosificación de nuestras cuerpas, nuestros sentires y nuestro caminar. Nuestras diferencias no son mercancía. En diferentes casos la publicidad y las marcas monopolizadoras intentan coaptar el movimiento LGBTI a favor de sus intereses económicos, uniformando la diversidad con un falso discurso de inclusión que acepta nuestras diferencias mientras nuestros comportamientos se adapten a su mercado. Seguiremos insistiendo en que no hay mercado, closet, escuela, batallón ni iglesia que encierre nuestras existencias.

Referencias bibliográficas

Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (Eds.). (2007). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores.

Colectiva Apostasía Medellín, 2015

Gargallo, F. (2008). Las disidencias sexuales desde una mirada feminista. Trabajo Social UNAM, (18).

Mayulema, Armando (2001).

Noriega, G. N. "Diversidad sexual" (y amorosa). (2013). Centro de investigación en Alimentación y desarrollo. Tomado de: https://www.uv.mx/cendhiu/files/2013/08/Lectura-HomofobiayDiscriminacion.pdf

Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En: Castro-Gómez y Grosfoguel (Comp.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del*

capitalismo global. (93-126) Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores y Universidad Central.

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

Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des) de el insurgir, re-existir y re-vivir. *Entrepalabras*, (3), 1-29.

Universidad de Antioquia. (2016). Versiones de lo humano y lo social en perspectiva de Trabajo Social Intercultural y Decolonial. Investigación en curso.

Trabajo Social con menores refugiados no acompañados en Alemania. Investigación participativa en el área de gestión de recursos humanos

Monika Pfaller Rott, Melanie Zwettler[1]

Resumen

El Trabajo Social con enfoque en migración juega un papel fundamental en Alemania —como país de inmigración— especialmente para el subgrupo de menores refugiados no acompañados. Desde la gran oleada de refugiados que entró a Alemania en el año 2015-2016 uno de cada cinco habitantes tiene raíces migrantes; tomando en cuenta sólo a niños menores de seis años uno de cada tres habitantes tiene raíces migrantes. Aparte de los datos cuantitativos, la sensibilidad social basada en aspectos históricos (nacionalsocialismo con ideologías antisemitas y racistas) juega un papel difícil de obviar en Alemania. La exigencia a la que es sometido el Trabajo Social en Alemania es alta; el Trabajo Social intercultural es un requisito indispensable para una sociedad sin racismo.

Una sociedad de inmigración requiere empatía y entendimiento creativo de lo foráneo. Para ello es necesario desarrollar el Trabajo Social con base en y para el resguardo de derechos humanos. No obstante, este tipo de Trabajo Social no se desarrolla en una tabula rasa, sino que los respectivos fenómenos sociales, políticos, éticos, etc. de la cultura juegan un rol en este desarrollo. El Trabajo Social, particularmente en el ámbito de refugiados (menores de edad no

1 Trabajadora Social. Doctora en Filosofía y Pedagogía. Profesora de la Universidad Católica de Eichstätt. Experiencia en Interculturalidad.

acompañados), exige aptitudes especiales de sus expertos. Un estudio realizado muestra el beneficio de la investigación empírica ejemplificada en el ámbito de la gestión de recursos humanos en instituciones que trabajan con menores refugiados no acompañados.

Palabras claves: Trabajo Social, migración, investigación de refugiados, gestión de recursos humanos.

Descripción de la experiencia (Histórico: quiénes y hechos a destacar)

1. Grupo de minoría, especialmente menores refugiados no acompañados

1.1. Definiciones

A los efectos de la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados de Ginebra de 1951, el término "refugiado" en el derecho internacional se aplicará a toda persona: (…) *Que, "(...) debido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas, se encuentre fuera del país de su nacionalidad y no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera acogerse a la protección de tal país (...)"* (ACNUR, artículo 1, A, Nr. 2, s.f., p. 2). Refugiados que sean reconocidos jurídicamente como perseguidos políticos según el artículo 16a, párrafo 1 de la Constitución de la República Federal de Alemania, son considerados como "personas con derecho a asilo político". Las personas pertenecientes a este subgrupo también son categorizadas como "refugiados reconocidos" o "refugiados de jure" en jerga administrativa (Weber, 1998, p. 18; Hofman-Hoeppel, 1992, pp. 99 y ss.)

El Consejo de la Unión Europea define como menores no acompañados: (a) *"los nacionales de un tercer país o apátridas menores de dieciocho años que lleguen al territorio de los Estados miembros sin ir acompañados de un adulto responsable de ellos, ya sea legalmente o con arreglo a los usos y costumbres, mientras tal adulto no se haga efectivamente cargo de ellos; este concepto incluye a los menores que dejen de estar acompañados después de haber entrado en el territorio de los Estados miembros"* (artículo 2, Definición (i), Directiva 2004/83/CE del Consejo). Menores de edad que viajen sin un adulto responsable legalmente de ellos son considerados como no acompañados, asimismo lo son aquellos menores que sean separados de sus padres después de la entrada al país en cuestión. El derecho civil define a las personas menores a los dieciocho años de edad como menores de edad. En el sentido estrictamente jurídico una persona es considerada sólo entonces como refugiado una vez que se le haya asignado ese estatus luego de realizarse el respectivo procedimiento de reconocimiento según la Convención de Ginebra (Parusel, 2009: 13 y ss.)[2].

1.2 Hechos y cifras sobre refugiados

Según cálculos del ACNUR para finales de 2015 hubo mundialmente 65,3 millones de personas huyendo de guerras, conflictos y persecución. En promedio, sólo en el año 2015 huyeron 34.000 personas por día. Según datos del ACNUR nunca antes hubo tanta gente huyendo a otros países. Alrededor del 50% de todos los refugiados fueron niños y jóvenes menores de dieciocho años de edad (ACNUR, 2016, p. 2 y ss.). Según la Oficina Federal de Estadística de Alemania, el número de menores no acompañados que fueron tomados en custodia aumentó considerablemente. En 2015 llegaron alrededor de 42.300 niños y jóvenes no acompañados

2 En el presente trabajo son caracterizados como refugiados todas aquellas personas que hayan huido de su país de origen independientemente de la causa de emigración. Además, la terminología de "refugiado" se orienta al estatus que la persona en cuestión aspira alcanzar y no al término estipulado en la legislación de residencia ni en el procedimiento de asilo.

de un responsable legal. En comparación al año anterior, la diferencia representa un aumento del 263%. Alrededor del 91% de éstos son de sexo masculino. Según datos del Gobierno Federal de Alemania en 2016 la mayoría de las solicitudes de asilo provinieron de jóvenes de Afganistán (7509), Siria (6144), Irak (1415), Eritrea (545) y Somalia (465), es decir, de países particularmente afectados por guerras y violencia (Bundestag, 2016, p. 2).

En total, el mayor grupo de solicitantes de asilo proviene de Siria y ha estado inscrito en una universidad en un 27%, en un 26,6% ha estado inscrito en una escuela de educación superior y un 26% visitó una escuela secundaria en su país de origen. Si se compara esta estadística con estudios de la UNESCO de 2009 —es decir, antes de la guerra civil en Siria— se podría concluir que más individuos y con mejor formación académica que en años anteriores deciden huir de sus países de origen. En la planificación de propuestas en el marco de la pedagogía intercultural para minorías (medidas pedagógicas para refugiados) y mayorías (concientización de la población) es imprescindible tomar en cuenta estadísticas con respecto al subgrupo de refugiados en Alemania, pero también sus historias de vida y las causas para huir de sus respectivos países de este subgrupo.

1.3 Causas de la migración

Junto a guerras, guerras civiles, crisis, revueltas y conflictos en el país de origen, también se consideran pobreza y desastres naturales como otras causas de la migración internacional. Además, las personas también huyen por motivos de persecución política o amenazas que surgen a partir de la pertenencia étnica o religiosa. Motivos de migración y desplazamiento forzado específicos del subgrupo de niños y jóvenes (según la comparecencia en temas de asilo político en la Oficina Federal de Migración y Refugiados de Alemania) son: la migración a causa de la deportación de los padres o de su muerte en acciones de guerra o enfermedades; insuficiente

o completa falta de oportunidades escolares y universitarias; falta de perspectivas de futuro en el país de origen; miedo de prácticas ofensivas y perjudiciales en el país de origen (mutilación genital, matrimonio forzado, abuso sexual, prostitución forzada), esclavitud, trabajo infantil, persecución por rechazar el servicio militar obligatorio, temor por llamamiento militar, arresto por presumida responsabilidad colectiva por parentela o reclutamiento militar forzado de menores. Además, muchos menores son enviados a Europa por sus padres con la esperanza de que puedan vivir en condiciones más seguras, obtener formación académica o encontrar un trabajo que les permita contribuir a la manutención de la familia en el país de origen (Parusel, 2009: 19 y ss.).

1.4 Jóvenes refugiados en la asistencia social de menores

La Oficina Federal de Migración y Refugiados de Alemania y la autoridad de extranjería cuentan como los principales actores que ejercen influencia en el futuro de los menores refugiados no acompañados. Según el derecho alemán de refugiados y residencia existen diversas posibilidades de permanencia en Alemania para menores refugiados no acompañados: la tolerancia o connivencia legal, el permiso de residencia temporal y el permiso de residencia permanente (Noske, 2015). Junto a estas regulaciones concernientes al derecho de residencia, la situación de los menores refugiados no acompañados es determinada considerablemente por medidas de la asistencia social para menores. El SGB VIII (volumen 8 del Código Social por sus siglas en alemán) considera distintas formas de alojamiento a las que pudieran recurrir los refugiados menores no acompañados como lo son: el alojamiento en familias tutelares (párrafo 33 del SGB VIII[3]), la educación en el hogar (párrafo 34 del SGB VIII), la intensiva asistencia socio-pedagógica individual (párrafo 35 del SGB VIII) o el alojamiento en grupos socio-

3 Todas las leyes mencionadas subsiguientemente provienen del Código Social VIII.

pedagógicos (párrafo 13 del SGB VIII). Junto a la asistencia médica (párrafo 40 del SGB VIII), el derecho al apoyo en la obtención de formación escolar (párrafo 13 del SGB VIII), menores refugiados no acompañados pueden recurrir a ayudas socio-pedagógicas para la incorporación en el mundo laboral y para el fomento de la integración social (Müller, 2014: 37 y ss.). La asistencia social para menores termina por lo general a los dieciocho años de edad. Sin embargo, según el párrafo 41 del SGB VIII, todavía persiste el derecho legal a recurrir a ayudas sociales para jóvenes mayores de edad hasta los veintiún años de edad si existiera necesidad de apoyo posterior a la mayoría edad e incluso en casos excepcionales hasta los veintisiete años de edad. No obstante, la práctica muestra que en tendencia estas solicitudes son generalmente rechazadas a pesar de la persistencia de la necesidad de apoyo. De esta forma los estándares generales de asistencia social para menores son reducidos afectando sobre todo a jóvenes refugiados (Bumf, 2016ª: 1).

1.5 Situaciones de vida de jóvenes refugiados en Alemania

La vida de menores refugiados no acompañados es caracterizada por experiencias traumáticas en el país de origen así como en la ruta de migración directamente relacionadas a las causas de migración y el desplazamiento forzado mencionados bajo el punto 1.3 (por ejemplo guerras, desastres naturales, situaciones difíciles en campos de refugiados, represión de género por preferencias sexuales, pertenencia religiosa (Schirilla, 2016). Alrededor de 5000 personas murieron en el mar Mediterráneo, por violaciones, etc.). Varennes (2003) menciona que "living in host states where they (migrants) may not master the official language(s), are unfamiliar with the workings of the legal system and administration, detached from traditional support and family networks, exposed to a society

with ways of life or cultures which they may find at times alien, they may face trials that can leave them disoriented and disturbed"[4].

Otro factor negativo adicional para refugiados es la *transformación del clima social en Alemania*. Los crecientes prejuicios contra refugiados así como miedos de la sociedad alemana también tienden a ser instrumentalizados políticamente e incluso agravados a través de consignas racistas (UNICEF, 2016, p. 4). Por ejemplo, refugiados sufren perjuicios y discriminación en forma de rechazo de beneficios o contratos, así como en forma de ataques verbales y corporales (Antidiskriminierungsstelle des Bundes, 2016: 8; p. 15 y ss.). A pesar de que un sinnúmero de estudios demuestran que una gran parte de los refugiados adultos y refugiados menores *está afectada o inclusive enferma psicológicamente*, la Cámara Federal Alemana de Psicoterapeutas constata que la asistencia de refugiados psicológicamente afectados en Alemania es insuficiente y requiere urgentemente de mejoramientos (Bundespsychotherapeuterkammer, 2015: p. 4 y ss.).

2. Postura de la mayoría respecto a la minoría (refugiados)

Se debe contemplar de forma muy heterogénea a la población alemana cuando se trata de la temática de migración y refugiados: hay muchos defensores de los refugiados por razones muy diversas (éticas, económicas, sociales, etc.), pero también hay grupos de personas que rechazan a extranjeros y lo extraño de forma tajante y fundamental en el país propio.

4 Los migrantes viven en países anfitriones donde quizá no dominen el idioma oficial, el funcionamiento del sistema legal y administrativo les es desconocido, se encuentran desvinculados al apoyo tradicional y red familiar expuestos a una sociedad con culturas y formas de vida completamente extrañas y donde podrían enfrentar procesos legales que los pueden dejar desorientados y perturbados.

Mayor aceptación con respecto a inmigrantes: según el decimoséptimo estudio de la juventud de Shell, los jóvenes en Alemania por lo general tienden a mostrar mayor aceptación con respecto a refugiados. En el marco de esta encuesta en la que fueron entrevistados 2.258 jóvenes entre doce y veinticinco años de edad abarcando temas acerca de su situación de vida, sus perspectivas y orientaciones sociales y políticas en Alemania (a través de cuestionarios estandarizados y entrevistas cualitativas), se demostró un incremento en el interés de la juventud en Alemania por acontecimientos políticos en comparación a estudios anteriores (2004, 2006, 2010). Los jóvenes categorizaron como relevante: el respeto por la cultura propia así como por otras culturas y tradiciones.

En general, la juventud muestra mayor optimismo frente a problemáticas globales, por ejemplo frente a las recientes oleadas de refugiados que entran a Europa o frente al terrorismo mundial. El incremento en la aceptación de inmigrantes se puede entender como la diferencia intertemporal de la composición de los datos de la encuesta: en el año 2006 aún se pronunciaba un 58% de los jóvenes entrevistados en contra de los refugiados, mientras que en el año 2015 fue sólo un 37% el que compartía esta opinión. Asimismo, este posicionamiento más positivo frente a los inmigrantes se refleja en el hecho de que son cada vez más jóvenes los que se pronuncian a favor de albergar una mayor cantidad de inmigrantes. No obstante, en esta instancia surge una clara diferencia de opiniones entre el Este y el Oeste de Alemania: en los estados federados del Este de Alemania, la región que pertenece a la antigua República Democrática Alemana (RDA), un 49% de los entrevistados quiere reducir el número de refugiados, mientras que en estados federados del Oeste de Alemania sólo un 35% de los entrevistados comparte esta opinión. Por otra parte, la encuesta de voluntarios de 2016 (Frewilligensurvey en alemán) muestra claramente el mayor porcentaje de compromiso social voluntario jamás medido. En Bavaria este porcentaje llega incluso al 47% de la población (BMFSJ, 2016). También el estudio "Generation What", un estudio a nivel europeo del Instituto SINUS que investiga

el complejo temático "confianza en las instituciones" entrevistando a jóvenes entre dieciocho y treinta y cuatro años de edad muestra los siguientes resultados: actualmente existe una alta disposición de comprometerse socialmente: un 42% de los entrevistados podría imaginarse invertir su tiempo en algún tipo de voluntariado o proyecto social. Aún mayores son los valores de aprobación con respecto a ONGs. Un 70% de los entrevistados podría imaginarse trabajando o ya trabaja en alguna ONG. El Instituto de Demoscopia de Allensbach investigó los motivos del compromiso civil. Ya en segunda posición figura el motivo: "por sentimiento de obligación, por obligación moral" (Institut für Demoskopie Allensbach, 2013, p. 37 y ss.) Por otra parte hubo numerosas manifestaciones en Alemania en contra de refugiados, sobre todo en 2014 y 2015. Muchas fueron organizadas por el movimiento civil "Pegida", por sus siglas en alemán (Europeos Patrióticos Contra la Islamización del Occidente), grupo que se citó en diversas ciudades alemanas (especialmente en Dresden), con el objetivo de manifestarse en contra de la política de asilo e inmigración supuestamente errónea del gobierno alemán. En relación con el movimiento Pegida, numerosos representantes religiosos, académicos y políticos advierten en este contexto del peligro de nacionalismo, islamofobia, xenofobia y racismo. Además, las Oficinas Federales de Protección de la Constitución de los respectivos estados federados advierten tendencias de extrema derecha en ramificaciones del movimiento Pegida.

3. Aspectos económicos seleccionados

Por encargo del BMAS (Ministerio Federal de Trabajo y Asuntos Sociales de Alemania por sus siglas en alemán) ECONOMICS (2016) investigó los cambios en el mercado laboral a causa de la transformación demográfica obteniendo los siguientes resultados: según los cálculos, a pesar de la inmigración, en 2030 van a haber 700.000 trabajadores menos que en 2014 disponibles en

el mercado laboral. Otro estudio por encargo de la Fundación Bertelmann (2016) muestra contundentemente que Alemania requiere hasta el 2050 de más de 500.000 inmigrantes anuales a causa de la transformación demográfica para sostener la estabilidad del sistema social (Von Borstel, 2016). Por razones económicas el ingreso de refugiados e inmigrantes es necesario tomando en cuenta el desarrollo demográfico en Alemania. Existen ya diversas iniciativas legislativas que respaldan esta propuesta. Por ejemplo, la ley para el mejoramiento del reconocimiento/homologación de títulos profesionales adquiridos en el extranjero: en el año 2016 se registró una cuota de reconocimiento del 78%.

4. Iglesias cristianas y asilo

No sólo en 2015-2016 (clamado como año de la misericordia por el Papa Francisco) es la asistencia para refugiados un tema de interés propio en la iglesia cristiana debido al carácter caritativo del mismo. El asilo eclesiástico juega seguramente un papel secundario en Alemania, sin embargo es igualmente importante mencionarlo en esta instancia. Cuando hay dudas fundadas de un retorno sin riesgo de refugiados a su país de origen, el asilo eclesiástico protege al refugiado de la deportación. Según el Colectivo Federal Ecuménico para el Asilo (BAG Asyl (2016) en alemán) hubo 226 casos de asilo eclesiástico en 2016 que involucraron por lo menos a 411 refugiados. Las iglesias cristianas pusieron 70,8 millones de euros de fondos especiales a disposición de asuntos de asistencia para refugiados, así como 1.280 habitaciones.

Las organizaciones de ayuda de la iglesia (missio, Adveniat, Renovabis, Misereor, etc.) se propusieron combatir las causas de migración y desplazamiento forzado a través de la cooperación al desarrollo y sensibilizar los correspondientes grupos de trabajo en esta temática. Debido al hecho de que diversas instituciones, en las cuales son empleados trabajadores sociales, son financiados por

la iglesia[5] y también porque las iglesias cristianas juegan un papel importante en Alemania (en 2015 representaban el 60% del total de iglesias), no debe ser obviado el aspecto ético de la temática.

5. Trabajo Social con enfoque en migración

De la pedagogía de extranjería hacia la pedagogía intercultural: mientras que en los ochenta dominaba la pedagogía de extranjería, en la actualidad se parte de una pedagogía/Trabajo Social intercultural[6] con una población mundial que presenta gran diversidad. La pedagogía de extranjería limitaba su grupo meta sólo a extranjeros. El objetivo primordial era la compensación de diferencias lingüísticas y culturales. La medida para ello era la cultura de la mayoría. El objetivo no es sin embargo, la asimilación unilateral sino la creación de condiciones sociales y requisitos para la interacción social igualitaria.

La discriminación/marginación de inmigrantes contribuye a la perpetuación de poder de la mayoría y es justificada generalmente por desconfianza. El camino hacia la inclusión es posible a través del diálogo sin suspicacias. En caso de exclusión y marginación se deteriora la identidad cultural propia y al mismo tiempo la disposición de adoptar la cultura de la mayoría es baja. La separación también denominada segregación lleva a la segregación de una etnia, de esta manera surge la formación de guetos, la llamada sociedad paralela. Cuando ocurre la segregación en la mente de las minorías la identidad cultural es sólida, pero la disposición de adoptar otras culturas es baja. En caso de integración la identidad cultural propia es sólida y la disposición de adoptar otras culturas es alta. Personas integradas tienen que adaptarse. En caso de inclusión existe desde

5 La Asociación Alemana Caritas cuenta con más de 500.000 trabajadores, la Obra Diacónica cuenta con más de 400.000 trabajadores.

6 "Fin de la pedagogía intercultural", Hamburger, F. (2012): La despedida de la pedagogía intercultural. Belz Juventa.

el principio un sistema común sin estigmas para todas las personas. No obstante, todas las minorías también deben renunciar a sus privilegios en tal caso.

De la identidad cultural/etnocentrismo a la relatividad cultural: ¿Adónde nos lleva el camino de la identidad cultural propia, del etnocentrismo hacia la relatividad cultural? ¿Lleva este camino hacia la multiculturalidad y/o hacia la crisis de identidad y/o aculturación? La identidad cultural propia es caracterizada por servir como sistema de orientación, como reserva de instrumentos de comunicación e instrumento de la representación propia. La cultura unifica normas cotidianas, proyectos de vida y sistemas de valores. Puede sin embargo, perder claridad en el marco de la migración y llevar a conflictos de identidad así como a la necesidad de aprobación a través de la adaptación cultural. Esta situación alberga el riesgo de la auto-expropiación cultural lo cual conduce a la crisis de identidad. Surge entonces el conflicto entre la nueva sociedad y la identidad propia; la auto-expropiación cultural es posible en ambas direcciones. El relativismo cultural se entiende como reflexión crítica de la cultura propia.

El conocimiento crítico al racismo en relación con el habitus, el comportamiento, la persona, etc. es importante en la crianza, de lo contrario persiste el riesgo de un comportamiento irreflexivo en la práctica. No se trata entonces de la aculturación[7], de la adaptación de la identidad cultural, es decir de un proceso de adaptación cultural. Más bien se trata de tener presente la propia culturalidad, pero al mismo tiempo crear conciencia para con otras culturas. De este modo surgen las preguntas de una sociedad multicultural, se activan procesos de aprendizaje y se fomenta la convivencia democrática y pacífica. Es así cómo se crean conciencia y conocimiento de pluralidad cultural. Un proceso de aprendizaje mutuo de culturas extrañas es puesto en marcha. A través del encuentro, del diálogo,

7 La definición de aculturación según Redfield, Linton y Herskovits (1936: 149): "acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact with subsequent changes in the original culture patterns of either or both groups."

de la resolución de conflictos también surge la eliminación gradual de prejuicios. Se trata de la superación de la fijación etnocéntrica hacía más igualdad de oportunidades, tolerancia, así como hacía un accionar más responsable y solidario. La superación del etnocentrismo toma lugar a partir de la autorreflexión, el pensar propio está entonces integrado a la etnia/perspectiva de vida. El etnocentrismo solamente puede ser identificado en confrontación con otros grupos étnicos.

La disciplina del Trabajo Social se ocupa de todas estas discusiones. El objetivo es la inclusión de los actores a educar, en todos los sectores de la sociedad. El Trabajo Social se entiende además como la profesión de los derechos humanos y está sujeta a la norma constitucional: respeto a la dignidad humana y protección de los derechos fundamentales. De esta forma esta disciplina asume una función de abogacía de los derechos humanos. Los pedagogos sociales tienen la tarea educativa de tratar a todas las personas de forma igualitaria. Dentro de este marco todos los conceptos de valores, así como todas las orientaciones culturales deben ser respetadas. Los objetivos deben ser fijados en el ámbito afectivo, social, cognitivo y reflexivo. No se trata de renunciar completamente al etnocentrismo, pues éste también es necesario para poder orientarse en el mundo. Se trata más bien de concientizarse de la integración en la cultura propia. Este etnocentrismo esclarecido es la base para el Trabajo Social intercultural.

Responsabilidad como actor institucional: si aparecieran síntomas de trato desigual en una institución pedagógica entonces sería pertinente evaluar la actitud de los involucrados. Los migrantes no han de ser considerados como víctimas del destino sino como actores relevantes en el proceso político. Esto implica cuestionar y discutir la situación con y para los jóvenes. Los pedagogos son llamados a hablar con refugiados y no sólo hablar sobre ellos (Berthold y Scharz, 2011). La reflexión práctica etnográfica toma parte en todos los ámbitos de la diversidad social y ofrece espacios de facilitación para reflexionar sobre principios ético-laborales propios. Por ejemplo, uno de los métodos para reflexionar sobre objetivos

del comportamiento profesional propio sería la supervisión. Otro método es la investigación de fenómenos en instituciones de Trabajo Social intercultural.

6. Investigación ejemplar en el ámbito de menores refugiados no acompañados

En los últimos años se ha determinado un incremento en las enfermedades psicológicas del 14,7%. Las personas con ausencias por enfermedad psicológica forman ahora el segundo grupo de diagnóstico más grande con respecto a ausencias por enfermedad (Knieps/Pfaff, 2015: 39 y 247). Si bien este incremento se le puede atribuir a factores multicausales, la transformación del mundo laboral ha conducido al incremento de cargas psicológicas en muchos puestos de trabajo, las cuales representan una potencial amenaza para la salud de los trabajadores (BMAS/BAuA, 2016: 31) y que ocasionan como consecuencia alrededor de 10.000 millones de euros de costes derivados. Sobre todo las profesiones enfocadas en la asistencia de terceros son particularmente susceptibles al *burnout* y también con respecto a trastornos psicológicos son los empleados del sistema de asistencia social quienes presentan mayores ausencias laborales (WIdo, 2011: 2; Knieps/Pfaff, 2015, diagrama 4.4, p. 258).

Otros hallazgos similares con respecto a profesiones sociales y de educación aparecen por ejemplo en el reporte sobre estrés en Alemania de 2012 (Lohmann-Hasilah, 2012: 173 y ss.) y en el monitoreo del estrés del BGW-DAK (BGW-DAK Stress Monitoring, 2001: 30 y ss.)[8]. Según la norma DIN 10075-1 la tensión psicológica se manifiesta en forma de estrés, fatiga psicológica y otros estados, los cuales pueden provocar reacciones negativas a nivel de

8 Véase también los estudios de Wendt; Grote, 2011; Conrads et al., 2015, Poulsen, 2012.

comportamiento, pero también a nivel físico (Oppolzer, 2010: 16 y ss.). Paridon evidencia la diversidad de las consecuencias de cargas psicológicas causadas por tensión psicológica extrema en el puesto de trabajo: por ejemplo, depresiones, miedos, enfermedades cardiovasculares. Existen posibles relaciones causales entre tensiones psicológicas y las variables: sistema inmunológico, sueño, actividad corporal y bienestar general. Las instituciones sociales deberían abordar el tema de las cargas y tensiones psicológicas en el puesto de trabajo, debido a que condiciones laborales deficientes conllevan a consecuencias negativas para la productividad y el rendimiento de la organización (Paridon, 2016:27; 43 y ss.)[9].

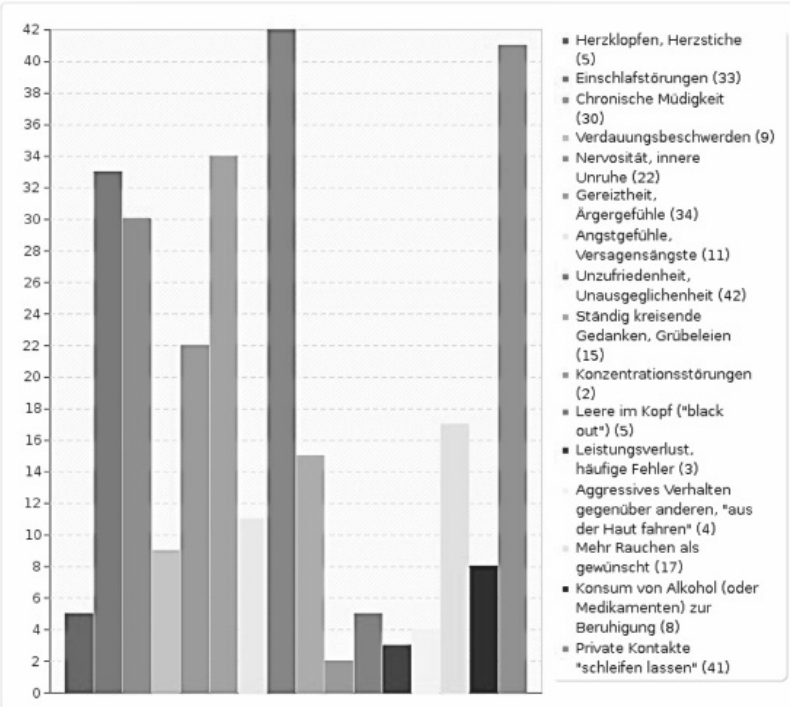

Gráfico 1: Síntomas del estrés

9 Véase también: BAuA, 2016, p. 472 y ss., Wirtz, 2010, pp. 22 y ss., BAuA, 2016, pp. 485 y ss.

El objetivo de la presente investigación empírica es la identificación de las cargas y tensiones psicológicas que existen en organizaciones sociales para jóvenes refugiados y la fatiga a la que son expuestos los especialistas que trabajan en ellas. Para ello se hace referencia de los resultados de estudios que investigan las tensiones y el estrés en profesiones sociales y de educación así como en profesiones de Trabajo Social. Estos resultados son entonces ajustados y aplicados al campo de trabajo de la asistencia social para refugiados. Asimismo, tres tipos de tensiones fueron seleccionados: estrés, fatiga emocional (la cual representa un aspecto del *burnout*) y el descontento laboral, el cual también fue examinado en esta investigación. Se llevó a cabo una encuesta en forma de cuestionario online. El formato de respuesta adjunto tenía una escala de calificación de cinco valores[10].

Después de la presentación de los datos sociodemográficos, los especialistas respondieron el cuestionario valorando subjetivamente cuánto afecta[11] el tipo de carga o tensión laboral anteriormente consultado. En el marco de esta investigación se le adjudicó un enfoque particular a las siguientes preguntas: ¿Cuáles cargas psicológicas están presentes en las organizaciones sociales que trabajan con jóvenes refugiados (valoración subjetiva de los especialistas) en los ámbitos de "contenido de trabajo/tarea

10 La escala tenía las siguientes opciones de respuesta: no aplica del todo, no aplica tanto, aplica parcialmente, más bien aplica, aplica completamente y: no afecta, más bien no afecta, afecta parcialmente, más bien afecta, afecta mucho.

11 La encuesta se realizó en apartamentos compartidos para jóvenes refugiados de siete residencias públicas y dos privadas (119 empleados en un total de 36 apartamentos compartidos para jóvenes) en febrero y marzo de 2017. De un total de 78 participantes (67% mujeres, 33% hombres) 25 eran educadores, 22 trabajadores sociales, 15 pedagogos y 7 terapeutas socio-pedagogos. De los encuestados el 37% indicó ocho o más años de experiencia laboral; 9% señaló entre cinco y siete años; 33% señaló entre dos y cuatro años. El 65% de los encuestados indicó trabajar con refugiados desde hace dos y tres años, 27% desde hace un año o menos y 8% indicó haber estado trabajando con refugiados desde hace cuatro años o más.

laboral”[12], organización del trabajo/rutina laboral[13]”, “relaciones sociales”[14] e “intercambio profesional”.

12 Tarea laboral/contenido de trabajo, por ejemplo insuficiente libertad laboral en tiempo y contenido, calificación profesional (por ejemplo insuficiente o falta de periodo de inducción laboral), exigencia emocional (por ejemplo constante manejo de situaciones con carga emocional sin opciones de respaldo; instrucciones de suprimir emociones), contenido de instrucciones laborales (por ejemplo competencias no adquiridas deben ser puestas en práctica, confrontación constante con tareas nuevas), exigencias laborales cualitativas (por ejemplo resolver tareas muy complejas con resultados cualitativamente altos).

13 Organización del trabajo/rutina laboral (horas laborales, por ejemplo extensas horas extras, intensidad laboral, por ejemplo cantidad de trabajo demasiado alta), ambiente laboral (puesto de trabajo y diseño de información (por ejemplo, diseño de información poco favorable), intensidad laboral (por ejemplo presión por plazos establecidos por cooperación insuficiente de las autoridades públicas, subocupación de personal, horas extras) tensiones en el ámbito de relaciones sociales (por ejemplo, relaciones sociales con el superior inmediato, falta de reconocimiento), en el ámbito de intercambio profesional con relación a problemas de índole laboral (por ejemplo, insuficiente intercambio profesional acerca de problemas de índole laboral), otras tensiones (por ejemplo, estrés a nivel físico, emocional, cognitivo, fatiga emocional y descontento laboral).

14 Relaciones sociales (relaciones sociales con los colegas, por ejemplo, falta de apoyo por parte de los colegas; relaciones sociales con los superiores, por ejemplo, falta de reconocimiento laboral por parte de los superiores) (BAuA, 2016, pp.467 y ss.).

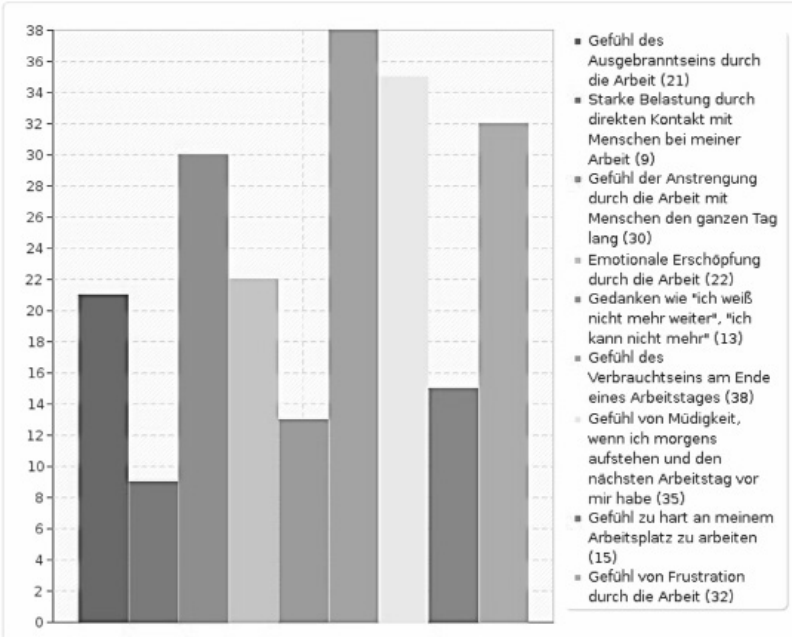

Gráfico 2: Síntomas de la fatiga emocional

¿Cuáles medidas se pueden identificar con base en la investigación para la gestión de recursos humanos?

Con respecto a las cargas psicológicas y al resultado del grado en el cual afectan a los trabajadores, se llegó a un resultado evidente: a los enunciados, este campo de trabajo muestra tareas laborales muy complejas (34% respondió "más bien aplica" y un 13% percibió este hecho como "más bien afecta/afecta mucho"), lleva a la confrontación constante con nuevas tareas laborales (un 76% respondió "más bien aplica" y un 20% percibe este hecho como algo que "más bien afecta/afecta mucho") así como lleva a la confrontación constante con tragedias humanas (un 85% respondió "más bien aplica" y un 35% percibió este hecho como algo que más bien afecta/afecta mucho). Los cinco síntomas individuales de estrés mencionados con más frecuencia (véase el Gráfico 1 en el anexo) son descontento/inestabilidad, "descuido" de contactos personales,

irritabilidad/enfado, trastornos de sueño y cansancio crónico. El análisis general muestra que 92% de las personas encuestadas manifiesta síntomas de estrés y solamente 8% de los encuestados no indicó estos signos. 21% de los participantes mostró seis o más síntomas de estrés. En la identificación de los síntomas individuales de la fatiga emocional (véase el Gráfico 2 en el anexo), la mayoría de los encuestados mencionó agotamiento al final del día laboral (38 menciones), sensación de cansancio en la mañana al saber que le espera el siguiente día de trabajo (35 menciones), sensación de frustración laboral (32 menciones), sensación de agotamiento por tener que trabajar con otras personas el día entero (30 menciones), fatiga emocional por el trabajo (22 menciones) y la sensación de *burnout* laboral (21 menciones). 90% de los encuestados mostró síntomas de fatiga emocional, solamente un 10% no. 31% de los participantes del estudio manifestó cuatro o más síntomas de fatiga emocional. Con respecto a la pregunta sobre el descontento laboral (véase el Gráfico 3 en el anexo), un 33% de los encuestados se mostró descontento con alguno de los aspectos de su trabajo, mientras que un 34% presentó descontento con más de un aspecto de su situación laboral. El factor de descontento laboral que aparece con más frecuencia es la perspectiva laboral, seguido del modo de trabajo del departamento de trabajo.

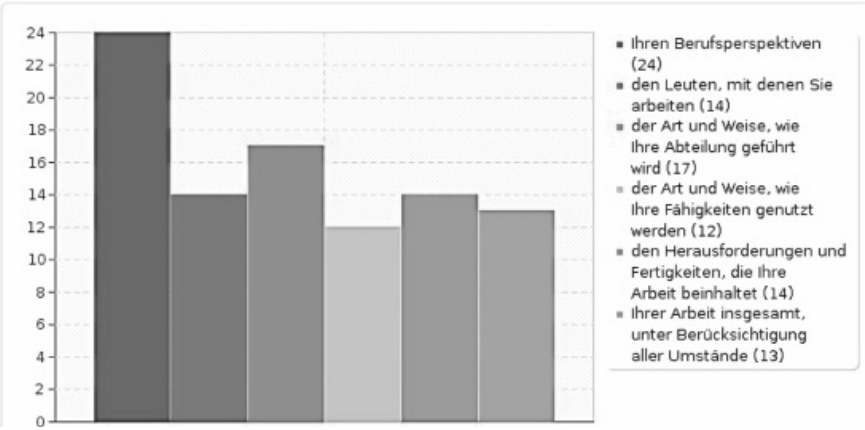

Gráfico 3: Descontento laboral

7. Conclusión

Nos encontramos en una época caracterizada por individualismo, liberalismo, pluralismo, etc. Una parte de la sociedad está dispuesta a defender valores, como los derechos humanos, siempre y cuando su realización (derecho al asilo en este caso) no afecte su día a día: en las calles, en la búsqueda de vivienda (cuando refugiados entran al mercado inmobiliario o laboral), en el mercado inmobiliario (cuando residencias para refugiados se encuentran en la cercanía de un bien inmobiliario). Pero no sólo por razones económicas derivadas de la transformación demográfica sino también por razones humanas y por nuestros valores debería ser discutido con más frecuencia el tema de la migración y el desplazamiento forzado. Detrás de cada refugiado se encuentra una historia de emigración, una ruta de supervivencia, que no deben ser ignoradas en nuestra cultura cristiana.

También es relevante discutir la situación de los países de origen de los refugiados, sobre todo cuando son jefes de familia, académicos, etc. los que abandonan un país. También el Papa Francisco (2016) destaca en este contexto: "No son soluciones

nacionales, sino internacionales las que demandan estos tiempos". "Refugees Welcome" —esta consigna de bienvenida se pronunció en la estación central de Múnich con el eco de aplausos cuando llegaron los primeros refugiados. Estas imágenes le dieron la vuelta al mundo en los distintos medios de comunicación en aquel entonces—. Ahora es necesaria una labor concepcional e incesante de los trabajadores sociales (correspondiente a las teorías interculturales y a las circunstancias sociales, políticas, legales, éticas, etc.) integrando profesionalmente el Trabajo Social voluntario para garantizar la inclusión de este subgrupo poblacional (refugiados) a través de la formación antirracista, el aprendizaje intercultural, el Trabajo Social consciente de la diversidad y de la pedagogía de derechos humanos. Los mayores desafíos para los pedagogos son la prevención de violencia de derecha extrema y las correspondientes discusiones sobre el relativismo cultural así como el acompañamiento del alto número de menores refugiados no acompañados. Los pedagogos trabajan con y para este subgrupo a nivel micro, pero también a nivel macro (por ejemplo a través de la participación política) con el objetivo de la integración tomando siempre en cuenta la respectiva identidad propia.

Es igualmente interesante que en la discusión sobre migración y desplazamiento forzado, juegue un papel mucho más importante la percepción subjetiva que los datos estadísticos en algunos sectores de la población. Este fenómeno pos-empírico que también aparece crecientemente en elecciones políticas, exige que los trabajadores sociales estén al día en lo que a información relevante para su campo de trabajo respecta. Los beneficios y la necesidad de la investigación empírica queda evidenciada en los resultados del presente estudio: en el campo del Trabajo Social —especialmente en el que trabaja con menores refugiados no acompañados— es imperativo que el sector político y el universitario establezcan un marco de condiciones —sobre todo en la gestión de recursos humanos—, para contrarrestar la alta fluctuación que persiste en este campo de trabajo. Para ello existen por ejemplo, capacitaciones para directivos en temas de salud psicológica del personal y ofertas para especialistas/personal en temas de manejo de estrés y tensión

psicológica. En general, las organizaciones sociales deben aumentar su enfoque en la salud psicológica de sus especialistas y evaluarla de forma regular y sistemática, por ejemplo en forma valoración de riesgo o de gestión sanitaria, pues un personal sano y eficiente es la clave del éxito de toda organización o empresa.

Sin embargo, además de estos resultados empíricos es necesario que el Trabajo Social tenga siempre presente sus valores, es decir, que garantice justicia social y que ofrezca a los desarraigados asistencia psicosocial enfocada en la identidad cultural, filosofía de vida y forma de pensar de los migrantes.

Referencias bibliográficas

Albert M.; Hurrelmann, K.; Quenzel, G. u.a. (2015): 17. Shell Jugendstudie. Bundeszentrale für Politische Bildung (2016): Datenreport 2016 Ein Sozialbericht für die Bundesrepublik Deutschland, Bonn: bpb

Auernheimer, B. (Hrsg.) (2002): Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität.

BAuA Bundesanstalt für Arbeitsschutz und Arbeitsmedizin (2016): Ratgeber zur Gefährdungsbeurteilung. Handbuch für Arbeitsschutzfachleute. 3., aktualisierte Auflage. Dortmund. Online im Internet: URL: http://www.baua.de/de/Publikationen/Fachbuchreihe/Gefaehrdungsbeurteilung.html (Zugriff v. 05.01.2017)

BAMF. (2016): Asylerstantragsteller in Deutschland im Jahr 2015. Sozialstruktur, Qualifikationsniveau und Berufstätigkeit. In: BAMF-Kurzanalysen des Forschungszentrums Migration, Integration und Asyl des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge, Ausgabe 3.

BAMF (o.J.):. Willkommen in Deutschland. Online im Internet, URL: http://www.bamf.de/DE/Willkommen/ DeutschLernen/ ErstorientierungAsyl/erstorien tierungasyl-node.html (02.05.2016).

Berthold, T.; Schwarz, N. (2011). Speak up, Miteinander!: Möglichkeiten politischer Repräsentation von jungen Flüchtlingen. Sozial extra, Jg. 35, 2011, Nr. 9/10, S. 31-34.

BGW-DAK Stress-Monitoring 2001. (2001): Überblick über die Ergebnisse einer BGW-DAK-Studie zum Zusammenhang von Arbeitsbedingungen und Stressbelastung in ausgewählten Berufen. Online im Internet: URL: http://people.f3.htw-berlin.de/Professoren/Pruemper/instrumente/KFZA-BGW-DAK-StressMonitoring_UEBERBLICK.pdf (Zugriff v. 04.02.2017).

BMFSJ. (2016): Freiwilliges Engagement in Deutschland. Der Freiwilligensurvey 2014. Berlin: DZA.

Bundesministerium des Inneren (2015): Lagebild im Kontext Zuwanderung. Online unter: http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2015/11/lagebild1 -im-kontext-zuwanderung-2015.html

Bundesministerium für Arbeit und Soziales/ Bundesanstalt für Arbeitsschutz und Arbeitsmedizin (2016): Sicherheit und Gesundheit bei der Arbeit 2014. Unfallverhütungsbericht Arbeit. 2., korrigierte Auflage. Bundesanstalt für Arbeitsschutz und Arbeitsmedizin: Dortmund. Online im Internet: URL: https://www.baua.de/de/Publikationen/Fachbeitraege/Suga-2014.html (Zugriff v. 11.02.2017).

Bundespsychotherapeutenkammer. (2015): BPtK-Standpunkt: Psychische Erkrankungen bei Flüchtlingen. Online im Internet: URL: http://www.bptk.de/uploads/media/20150916_BPtK-Standpunkt_psychische_Erkrankungen_bei_Fluechtlingen.pdf (Zugriff v. 16.01.2017).

Conrads, R. et al. (2015): Das Gesundheits- und Sozialwesen. Eine Branchenanalyse. Bericht an die Hans-Böckler-Stiftung. Internationales Institut für Empirische Sozialökonomie: Stadtbergen. Online im Internet: URL: https://gesundheit-soziales.verdi.de/++file++56702f74ba949b42b100005b/download/Das%20Gesundheits-%20und%20Sozialwesen%20-%20Branchenanalyse%20Fkz%202014-758-1.pdf (Zugriff v. 10.02.2017).

Economics. (2016): Arbeitsmarkt 2030 - Wirtschaft und Arbeitsmarkt im digitalen Zeitalter. Prognose 2016. Analyse der zukünftigen Arbeitskräftenachfrage und des –angebots in Deutschland auf Basis eines Rechenmodells. Online unter: http://www.bmas.de/SharedDocs/Downloads/DE/PDF-Meldungen/2016/arbeitsmarkt prognose-2030.pdf?__blob=publicationFile&v=2

Hambuger, F. (2012): Abschied von der Interkulturellen Pädagogik. Belz Juventa.

Hogrefe. Redfield, R., Linton, R., Herskovits, M. J. (1936). Memorandum for the study of acculturation. American Anthropologist, 38, 149–152.

Institut für Demoskopie Allensbach. (2013): Motive des bürgerschaftlichen Engagements Ergebnisse einer bevölkerungsrepräsentativen Befragung. Untersuchung im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend

Knieps, F./ Pfaff, H. (Hrsg.) (2015): BKK Gesundheitsreport 2015. Langzeiterkrankungen. Zahlen, Daten, Fakten mit Gastbeiträgen aus Wissenschaft, Politik und Praxis. Medizinisch Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft: Berlin. Online im Internet: URL: http://www.bkk-dachverband.de/fileadmin/publikationen/gesundheitsreport_2015/BKK_Gesundheitsreport_2015.pdf (Zugriff v. 11.02.2017)

Lohmann-Haislah, A. (2012): Stressreport Deutschland 2012. Psychische Anforderungen, Ressourcen und Befinden. Bundesanstalt für Arbeitsschutz und Arbeitsmedizin: Dortmund. Online im Internet: URL: www.baua.de/de/Publikationen/Fachbeitraege/Gd68.pdf?__blob=publicationFile (Zugriff v. 22.12.2016)

Müller, A. (2014): Unbegleitete Minderjährige in Deutschland. Fokus-Studie der deutschen nationalen Kontaktstelle für das Europäische Migrationsnetzwerk (EMN). Bundesamt für Migration und Flüchtlinge: Nürnberg. Online im Internet: URL: https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/EMN/Studien/wp60-emn-minderjaehrige-in-deutschland.pdf?__blob=publicationFile (Zugriff v. 18.01.2017).

Noske, B. (2015): Die Zukunft im Blick. Die Notwendigkeit, für unbegleitete minderjahrige Flüchtlinge Perspektiven zu schaffen. Bundesfachverband unbegleitete minderjährige Flüchtlinge: Berlin. Online im Internet: URL: http://www.b-umf.de/images/die_zukunft_im_blick_2015.pdf (Zugriff v. 20.01.2017).

Oppolzer, A. (2010): Psychische Belastungsrisiken aus Sicht der Arbeitswissenschaft und Ansätze für die Prävention. In: Badura, B./ Schröder, H./ Klose, J./ Macco, K. (Hrsg.): Fehlzeiten-Report 2009. Arbeit und Psyche: Belastungen reduzieren – Wohlbefinden fördern. Zahlen, Daten, Analysen aus allen Bereichen der Wirtschaft. Springer: Heidelberg.

Paridon, H. (2016): iga.Report 32. Psychische Belastung in der Arbeitswelt. Eine Literaturanalyse zu Zusammenhängen mit Gesundheit und Leistung. AOK-Bundesverband/ BKK Dachverband e. V./ Deutsche Gesetzliche Unfallversicherung/ Verband der Ersatzkassen e. V.: Berlin. Online im Internet: URL: https://www.iga-info.de/fileadmin/redakteur/Veroeffentlichungen/iga_Reporte/Dokumente/iga-Report_32_Psychische_Belastung_in_der_Arbeitswelt.pdf (Zugriff v. 20.12.2016).

Parusel, B. (2009): Unbegleitete minderjährige Migranten in Deutschland. Aufnahme, Rückkehr und Integration. Studie II/2008 im Rahmen des Europäischen Migrationsnetzwerks (EMN). Bundesamt für Migration und Flüchtlinge: Nürnberg. Online im Internet: URL: https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/EMN/Studien/wp26-emn-unbegleitete-minderjaehrige.pdf?__blob=publicationFile (Zugriff v. 17.01.2017).

Poulsen, I. (2012): Stress und Belastung bei Fachkräften der Jugendhilfe. Ein Beitrag zur Burnoutprävention. Springer: Wiesbaden.

Schirilla, N. (2016): Migration und Flucht. Orientierungswissen für Soziale Arbeit.

Staub-Bernasconi, S. (2003): Soziale Arbeit als (eine) Menschenrechtsprofession. In: Sorg, R. (Hrsg.): Soziale Arbeit zwischen Politik und Wissenschaft, Münster: Lit Verlag, 17-54).

UNICEF. (2016): Unicef-Lagebericht. Zur Situation von Flüchtlingskindern in Deutschland. Online im Internet: URL: https://www.unicef.de/blob/115186/de54a5d3a8b6ea03337b489816eeaa08/zur-situation-der-fluechtlingskinder-in-deutschland-data.pdf (Zugriff v. 15.01.2017).

Wissenschaftliches Institut der AOK. (2011): Pressemitteilung vom 19.April 2011. Burnout auf dem Vormarsch. Online im Internet: URL: http://www.wido.de/fileadmin/wido/downloads/pdf_pressemitteilungen/wido_pra_pm_krstd_0411.pdf (Zugriff v. 11.02.2017).

Wirtz, A. (2010): Gesundheitliche und soziale Auswirkungen langer Arbeitszeiten. Bundesanstalt für Arbeitsschutz und Arbeitsmedizin: Dortmund. Online im Internet: URL: www.baua.de/de/Publikationen/Fachbeitraege/Gd59.pdf?__blob=publicationFile (Zugriff v. 23.01.2017).

Zwettler, M. (2017). Zur psychischen Gesundheit von Fachkräften in sozialen Einrichtungen für junge Geflohene und Herausforderungen für das Personalmanagement. Kath. Univ. Eichstätt: Master-Thesis.

Contribuciones del Trabajo Social para el análisis de los procesos sociales de El Carmen de Viboral desde una perspectiva Decolonial e Intercultural

Natalia Andrea Rúa Gallo.
Edwin Ferney Correa Álvarez.[1]

Resumen

El propósito de este escrito es indagar sobre las diversas apuestas que se hacen desde los movimientos o grupos de El Carmen de Viboral, orientándolo desde una perspectiva Intercultural y Decolonial, con el fin de identificar cuáles son las iniciativas que le aportan a la resignificación del pensamiento y a la construcción del conocimiento propio como forma de resistencia al modelo impuesto por el pensamiento Occidental. De esta manera elegimos a cuatro grupos clave que nos permitirán tener un acercamiento desde lo práctico y visibilizar cómo estas apuestas repercuten en la construcción de la identidad del municipio.

Palabras claves: Interculturalidad, Decolonialidad, Re-existencia, Movimientos Sociales, Diversidades.

1 Psicólogo y Trabajadora Social de la Universidad de Antioquia. edwin.c.a@hotmail.com y natiirua@gmail.com

Descripción de las experiencias

La selección de los grupos y movimientos se hizo a partir de un análisis del trabajo que éstos realizan en el municipio y las diferentes áreas que impactan en el territorio; tales como el movimiento social para la formación de un pensamiento crítico, como es el caso del Colectivo Antorcha, un grupo de jóvenes de diferentes profesiones quienes orientan sus actividades y proyectos sociales a la generación de opinión pública y participación juvenil, por otra parte analizamos la agrupación Aborígenes Rap, un grupo de jóvenes que promueven mensajes críticos y conscientes a través de sus letras; y finalmente tenemos Hojarasca Cultura Orgánica entidad que desde la permacultura trabaja por mantener un equilibro entre el ecosistema natural y los hábitos alimenticios de la comunidad.

Para resignificar las maneras de acercarnos al conocimiento se hace necesario distinguir las diversas formas de llegar a él, entendiendo que éste no sólo germina de un lugar o espacio específico, sino que tanto las experiencias investigativas y académicas como los saberes populares, son formas diversas de acercarse a la comprensión de las realidades. Es así, como los escenarios para construir el conocimiento son múltiples y cuando se reconoce el valor de ello, crece el sentido de las culturas propias, encaminadas en comprender su idiosincrasia y su identidad.

Todo esto en contraposición a un modelo occidental, académico-científico que desde clasificaciones verticales ha puesto en el lugar más bajo de la pirámide los saberes ancestrales y populares. La apuesta es por reconocer e impulsar apuestas desde nuestro municipio que actúen en las dinámicas de poder y logren incidencia en la organización social, cultural, económica y política de nuestra región.

Entendiendo que la decolonialidad le apunta a fundamentar un discurso contrahegemónico que es originado desde las comunidades (para este caso latinoamericanas) con el fin de volver la mirada hacia

el Sur y para llegar al empoderamiento de lo que le es propio, se hará un acercamiento exploratorio de las dinámicas socio-culturales que se dan en el municipio de El Carmen de Viboral y que dan respuesta y nutren los fundamentos de la decolonialidad, " que pretende re-conocer otras historias, trayectorias y formas de ser y estar en el mundo, distintas a la lógica racional del capitalismo contemporáneo como expresión cultural" (Achinte, 2013) rompiendo, a su vez, con los patrones impuestos desde Occidente que delimitan la expresión de una comunidad que *per se* puede engalanarse como figura capaz de pensar y crear.

En este sentido, retomar de manera crítica el pensamiento popular y establecer el aporte que hace a la construcción de proyectos políticos y educativos en los territorios, constituye una novedosa y necesaria alternativa para la reflexión de nuestro municipio como espacio que alberga el saber popular. Es como argumenta Catherine Walsh, "visibilizar las luchas en contra de la colonialidad pensando no sólo desde su paradigma, sino desde la gente y sus prácticas sociales" (Achinte, 2013). Indiscutiblemente la experiencia de compartir saberes populares engloba toda una filosofía de liberación y una pedagogía crítica fuera de lo convencional que nos invita a la educación real y en contexto.

Para acercarnos a la apuesta que nos proponemos, realizamos la descripción de tres grupos sociales que desde su quehacer aportan a la decolonialidad y construyen una propuesta intercultural fecunda que contribuye a la generación de espacios que abogan por la re-existencia desde manifestaciones artísticas y desde la soberanía alimentaria.

Colectivo antorcha

El Colectivo Antorcha es un grupo conformado por jóvenes, cuyo objetivo *es generar espacios que permitan la construcción y*

visibilización de formas diversas de entender y habitar el territorio. Es así como desde su accionar hacen uso principalmente del arte como una apuesta contrahegemónica con manifestaciones como el muralismo, que se contrapone a la concepción del arte propuesto desde la modernidad y que entiende el arte como un territorio de re-existencia desde el cual se busca la decolonización de la estética y la vinculación a través de este, a la decolonización de otras esferas, denunciando la naturalización de la muerte por medio de murales que le apuestan al mantenimiento de la memoria colectiva (Maldona-Torres, 2017) y que sugieren otras formas de habitar el territorio desde el diálogo de saberes.

Además, desde Antorcha se busca reivindicar las cosmovisiones de grupos y comunidades como han sido los jóvenes, los cuales, desde la imposición adultocéntrica de los ideales de ciclo de vida de Occidente, son concebidos como un proyecto de ser humano en tanto son el futuro y no un presente que crea, piensa y transforma su realidad.

De esta misma forma, en Antorcha reivindican la identidad campesina como una historia que es en sí misma resistente frente a una comprensión del territorio, desde una lógica puramente utilitarista que entiende la tierra y las prácticas campesinas exclusivamente como un medio de producción. El campesinado se opone con una forma de concebir a la tierra, desde una relación que se transa a través de lo afectivo y se desarrolla en la construcción de una identidad que dista del proyecto de la modernidad.

Además de expresiones artísticas como el muralismo, el Colectivo Antorcha gesta espacios donde la música, el cine y el diálogo de saberes se entremezclan para que la diversidad se encuentre y manifieste, permitiendo que la interculturalidad florezca.

Aborígenes rap

Otro proceso que se caracteriza por usar el arte como territorio de re-existencia, es la agrupación de rap denominada Aborígenes. Ésta se caracteriza por la producción de un rap político que puede entenderse como la promoción de iniciativas ideológicas, a través de las líricas y prácticas culturales.

Específicamente en sus letras se encuentra la reivindicación de los orígenes indígenas y del respeto por las prácticas ancestrales presentes en las comunidades latinoamericanas, denunciando el proceso de colonización con letras como "después llegó el colono disfrazado de demonio, usurpando tierras por todo el territorio, esto no es transitorio llegaron con la iglesia, evangelizando, borrando conciencias" y denunciando la negación de la historia de dichas comunidades como lo expresan en sus canciones: "la verdad de mi pueblo no está escrita en sus papeles, no aprenderé la historia que hicieron los españoles…" (López & García, 2012).

Además, se encuentra una reivindicación del campesinado invitando al regreso a los campos donde la relación con la tierra no se soporta en el costo comercial, sino que se concibe como la proveedora de sustento de la actual generación y de las venideras y, por ende, la relación se basa en el respeto y no en la depredación de los recursos naturales, siendo este último el resultado del capitalismo en su proceso de expansión continua, que lleva a constantes crisis derivadas de la relación establecida con la naturaleza (Harvey, 2007).

Hojarasca cultura orgánica

Hojarasca cultura orgánica, es un proceso que se gesta con la intención de adquirir soberanía alimentaria; se fundamenta en la

agroecología, con el ánimo de no caer en un sistema económico que se cimienta en el uso de agrotóxicos y semillas de las grandes transnacionales, que tienen como fin obtener una producción acelerada alterando el proceso biodinámico de la tierra. En ese sentido, la propuesta de la Hojarasca, más allá de la siembra (que es un principio fundamental), es generar un estilo de vida, basado en el bienestar y que irrumpe con la concepción del consumo exacerbado planteando el trueque como una forma de economía alternativa, cuyo objetivo es la búsqueda de "pequeñas realizaciones que descubran una vía nueva de entender la actividad económica, la cual está inmersa en el capitalismo pero es ajena a sus grandes debates ideológicos. Dos rasgos que caracterizan a los movimientos que se presentan como alternativos: ante todo, los impulsa la preocupación social y ecológica; en segundo lugar, compaginan la doble perspectiva local y mundial guiándose por aquel criterio de "pensar a escala mundial, pero actuar a escala local" (Camacho, 1996) y sobre todo de prolongar la vida útil de las cosas.

En perspectiva del Trabajo Social Intercultural y Decolonial

Las experiencias políticas, sociales, artísticas y ecológicas que se han constituido en El Carmen de Viboral, han aportado a que este sea un municipio en constante movilización. Sin embargo, estas iniciativas no tendrían tanta incidencia dentro del territorio, de no ser por la vinculación y articulación constante entre unos grupos y otros, pues los espacios de encuentro e interlocución enriquecen los procesos y configuran nuevos panoramas de construcción de conocimiento y actuación en los espacios comunitarios. La interculturalidad permite que dichos encuentros sean aprovechados para reafirmar la importancia que tiene la construcción colectiva a través de diversos paradigmas "impulsando activamente procesos

de intercambio que permitan construir espacios de encuentro entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas" (Walsh, 2005).

Ejemplo de los diálogos que se establecen entre las colectividades mencionadas son eventos como el Festival de Teatro Gesto Noble. En este espacio, que ya tiene veintiún años de realizarse en nuestro municipio, logran integrarse las diferentes apuestas de las colectividades en un eje transversal que es el arte. Mediante las performancias, las acrobacias, la música y el teatro, se visibilizan en este festival las luchas y los modos de vida que se proponen desde la libertad y el buen vivir. Por ejemplo, en la última comparsa que se realizó en 2017 en el marco del Festival, el Colectivo Antorcha logró, mediante el arte, mostrar la historia de matices y contrastes que ha tenido el campesinado en la región de El Carmen de Viboral. En esta comparsa se reflejaron sus prácticas, desde su amabilidad y sencillez, ofreciendo siempre la posibilidad de compartir lo que tienen, la relación directa con la tierra, el hábito de la proactividad en el trabajo hasta las dinámicas de guerra que han marcado la vida en las zonas rurales del municipio y del país.

En este mismo sentido, varios eventos en el municipio logran poner en diálogo las diversidades que lo habitan: el proyecto de jóvenes constructores de paz que le brinda a las y los habitantes del municipio la posibilidad de narrarse desde caminos diferentes a la guerra, el carnavalito, evento de música andina, Viboral Rock, evento de diversidades musicales, la mesa "no a la minería en El Carmen de Viboral", en la que se logró proteger el 80% del territorio carmelitano, la constante acción teatral y en general, la movilización cultural y política del municipio demuestra que el arte, la articulación y la movilización cambian la realidad social.

Si bien, desde las diversas experiencias populares como las ya mencionadas, se recrea todo un debate en torno a la decolonialidad e interculturalidad, se hace necesario re-pensarse los espacios académicos como escenarios para construir colectivamente versiones de lo humano y lo social, acercándose a las realidades a través de una comunicación activa y deliberativa, articulando

reflexiones y consolidando otras formas de conocimiento, que permitan enriquecer los debates y accionares que van en pro de la autonomía de los pueblos. De esta manera, y tal como lo señala Catherine Walsh en *Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad,* existe una relación —en términos de funcionalidad— que asemeja el conocimiento a la economía: "los centros de capital económico también son los centros del capital intelectual". Es así como el Trabajo Social debe ir encaminado hacia la construcción de proyectos y conocimientos con y para las comunidades, integrando los abordajes teóricos y metodológicos con los saberes populares y ancestrales, en donde las dimensiones (económicas, políticas, culturales, sociales y ambientales) puedan articularse y armonizarse para cumplir objetivos que no respondan a intereses individuales, sino que aporten a la construcción de la identidad y a la re-existencia de los pueblos

> que es la forma en la cual las comunidades se crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder, de esta manera, confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico que desde la colonia hasta nuestros días ha inferiorizado, silenciado y visibilizado negativamente la existencia de las comunidades (Achinte, 2013).

Es así como la propuesta del Trabajo Social decolonial e intercultural le aporta a las comunidades en tanto va direccionado a reivindicar las luchas sociales que han sido acalladas e invisibilizadas; igualmente se puede valer de las mismas para alcanzar sus objetivos como profesión, promoviendo espacios para el cambio y la construcción del tejido social. Para tal efecto, surge la necesidad de incentivar un diálogo permanente por quienes lideran las luchas sociales y que desde el ámbito profesional ejercen el Trabajo Social, rompiendo las barreras existentes entre el conocimiento científico y popular, teniendo en cuenta que la universidad tiene un compromiso ético con las comunidades y que además desde los saberes populares también se pueden y se deben enriquecer los proyectos académicos. Un ejemplo claro de dicha articulación, es el proyecto investigativo "Trabajo Social en diálogo con las diversidades del Oriente antioqueño" que logra reunir experiencias sociales del Altiplano del Oriente, generando un

escenario en donde dialogan los aprendizajes adquiridos desde los movimientos sociales y los conocimientos teóricos-metodológicos de los estudiantes y profesionales de Trabajo Social.

Referencias bibliográficas

Achinte, A. A. (2013). Pedagogías de la re-existencia: Artistas indígenas y afrocolombianos. En: C. Walsh, *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re) vivir,* tomo I. Quito: Ediciones Abya-Yala, pp. 443-468.

Camacho, I. (1996). Economía alternativa en el sistema capitalista. *Revista de Fomento Social, 51*, 319-340. Recuperado el 26 de julio de 2017, de http://www.revistadefomentosocial.es/index.php/todos-los-documentos/203/855-203a1

Harvey, D. (2007). *Espacios del capital: Hacia una geografía crítica.* Madrid: Akal.

Lopez, A., & García, N. (2012). Aborígenes [Grabado por Aborígenes]. El Carmen de Viboral, Antioquia, Colombia.

Maldonado-Torres. (2017). El arte como territorio de re-existencia: una aproximación decolonial. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VIII*, pp. 26-28.

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

El comercio migrante como espacio de diálogo de saberes en Santiago de Chile: reflexiones desde el trabajo social decolonial e intercultural[1]

María Olaya Grau Rengifo*
Daisy Margarita Segura**
Betzabeth Marín Nanco***[2]

Resumen

El presente trabajo se inscribe en el crecimiento sostenido del fenómeno migratorio latinoamericano en Chile. A pesar del aumento de población migrante en nuestro país, en la actualidad no se cuenta con una política migratoria que permita abordar de manera integral las diferentes problemáticas y expresiones de vulnerabilidad que el fenómeno de la migración trae consigo, sino más bien existen regulaciones y acciones específicas desde ciertos ámbitos gubernamentales que se han ido incrementando en los últimos años. Ante este contexto, se plantea un desafío para el Trabajo Social, entendiendo que uno de los principales ámbitos de intervención e investigación en la disciplina son las políticas públicas, que en este caso concreto se traduciría en una política migratoria. Hoy la elaboración de dicha política y sus contenidos se encuentra en discusión, y se considera fundamental pensar cómo podría contribuir el Trabajo Social en visibilizar los saberes

1 Ponencia presentada en el Seminario "Experiencias Con Diversidades. Desde la perspectiva crítica del Trabajo Social Intercultural y Decolonial". Universidad de Antioquia. Colombia. 9 y 10 de agosto de 2017

2 *Doctora en Sociología, Universidad Autónoma de Barcelona, **Doctora en Ciencias Políticas de la Universidad Complutense de Madrid, ***Licenciada en Historia y Licenciada en Trabajo Social. Todas Trabajadoras Sociales de la Pontifica Universidad Católica de Chile y Docentes de la Escuela de Trabajo Social de la Universidad Central de Chile. betzabeth.marin@ucentral.cl

no hegemónicos que emergen en los contextos de procesos migratorios, para incorporarlos en los lineamientos de una política pública nacional.

Palabras claves: migración, comercio migrante, Trabajo Social Decolonial.

Introducción

La siguiente experiencia que hemos de relatarles pretende ser un primer acercamiento desde la mirada decolonial, que intentamos introducir en la formación en Trabajo Social en la Universidad Central de Chile, al fenómeno de la migración y al diálogo de saberes que en dicho proceso pudiera producirse. En ese sentido, también relevamos que es nuestra primera experiencia como mujeres y trabajadoras sociales en que intencionadamente nos posicionamos desde esta desafiante opción para observar (nos en) la construcción y el devenir socio-histórico de fenómenos donde (nos) intervenimos.

Las reflexiones que presentaremos surgen en el marco de una investigación en curso, donde nuestro objetivo es analizar el comercio migrante, su representación socio-espacial localizada y deslocalizada y las dinámicas de convivencia a nivel barrial al interior de la comuna de Santiago de Chile, en comparación con el 2012[3]. En términos de estructura, primero esbozaremos algunas características del fenómeno migratorio, luego daremos cuenta de los principales hallazgos sobre el comercio migrante en la investigación, interpelando y problematizando dichos avances desde una mirada decolonial e intercultural, para finalmente generar reflexiones que

3 Año en que se llevó a cabo el estudio base de esta investigación: Proyecto Fondecyt N° 11100344: "La integración social del Inmigrante latinoamericano en Santiago de Chile: Territorio y redes Sociales" (20102013). Financiado por Comisión Nacional de Ciencia y Tecnología (CONICYT) a través de su programa Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (FONDECYT).

a partir de este escenario, contribuyan a la construcción de una política migratoria pruriversal, cuyo proyecto de ley está siendo discutida en nuestro país.

Chile:
¿Expresión de movimientos migratorios transnacionales?

En primera instancia, quisiéramos señalar que compartimos con Germaná (2005), la distinción histórica que realiza sobre los procesos migratorios en el mundo y cómo éstos han contribuido con la formación y fortalecimiento del sistema mundo moderno. El autor refiere tres momentos históricos: en el siglo XV se produce la migración colonizadora, en el siglo XIX y principios del XX se pasa a la migración civilizadora, y desde la segunda mitad del siglo XX la migración se constituye como proceso productor de espacios transnacionales. En ese sentido, cabe hacer una diferencia entre las dos primeras oleadas, en tanto refieren a un proceso donde el mundo dominante-europeo sale de su territorio para poblar-conquistar a otros, mientras que en la última oleada es el mundo dominado quien sale en la búsqueda de condiciones de posibilidad de una mejor calidad de vida, en términos que trascienden la monocausalidad económico-material. A partir de lo anterior, situamos la experiencia que presentaremos sobre Chile como expresión del fenómeno migratorio transnacional, o tercera oleada, que entiende que el/la migrante se establece en espacios sociales "donde enlazan y modifican los lugares de procedencia y de destino" (Beck, U. 1998, citado en Germaná, 2005: 21), se trata de espacios que se ponen en tensión. En ese sentido, entenderemos el comercio migrante como un espacio de producción y expresión de relaciones que modifican las comunidades de origen y acogida, generando una nueva comunidad transnacional. Así pues, ¿cómo se explica la migración intrarregional en Latinoamérica, considerando a la región como espacio tradicionalmente dominado? Pellegrino

(2003) señala que en las últimas décadas Brasil y Argentina, y luego Chile, se han convertido en países receptores de migración en la región. Específicamente, en nuestro país dicha tendencia comienza a consolidarse durante la década de los 90', con un crecimiento lento, pero progresivo hasta la actualidad. Esta situación podría explicarse por la asimilación de las estructuras económicas, políticas y culturales de estos países con los del sistema mundo moderno- y ahora agregaremos- colonial. La noción de colonialidad del poder propuesta por Quijano (2000) la refiere como "uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América" (Quijano, 2000 citado en Germaná, 2005: 22). En el caso Chile, la colonialidad del poder podemos verla históricamente en la relación que españoles/as, luego criollos/as y ahora chilenos/as han sostenido con los pueblos originarios – pre americanos- de este territorio, donde fueron aniquilados o relegados a espacios territoriales marginales, y que mantienen el conflicto con el estado-nación chileno por la autodeterminación de su pueblo. Cabe señalar que esta expresión de racismo se ha potenciado con el creciente aumento en el país de población latinoamericana, principalmente con rasgos afrodescendientes e indígenas. Por referir algunas cifras, según la CASEN[4] 2015, el 2.7% de la población nacional es migrante, de ese total el 88.8% corresponde a población latinoamericana[5].

4 Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional.

5 Según la CASEN 2015, los porcentajes de migrantes latinoamericanos por nacionalidad son 30% de Perú, 13.6% de Colombia, 11.6% de Argentina, 10.1% de Bolivia, 6.5% de Ecuador y 16.7% el resto de América Latina, Caribe y México. Al desagregar por sexo, 51.9% mujeres y 48.1% hombres.

Comercio migrante: ¿Expresión de un espacio transnacional facilitador del diálogo de saberes?

Con todo, y a propósito de la investigación en curso, nos hemos hecho la pregunta sobre el comercio migrante y cómo este puede ser expresión de un espacio transnacional facilitador del diálogo de saberes. En ese sentido, hemos querido avanzar a partir de la intuición que nos generan los primeros hallazgos de esta investigación sobre el comercio migrante, en tanto espacio de encuentro cotidiano entre sujetos pluriversos.

Para responder esta pregunta haremos, en un primer momento, una revisión de los principales hallazgos en relación al comercio migrante en nuestro país. La investigación en curso se localiza en la Región Metropolitana de Santiago (RM), por dos razones. La primera obedece al evidente aumento de los colectivos latinoamericanos que han llegado en los últimos años y que actualmente se concentran en ciertas comunas de la RM. De acuerdo a la CASEN 2015, del porcentaje total de migrantes en el país, el 69.1% se encuentra en la región metropolitana, cifra que al desagregar por sexo da cuenta de que el 50.9% son mujeres y el 49.1% son hombres[6]. La segunda razón, se relaciona con los cambios que han experimentado los barrios a propósito de la llegada de población migrante, que se evidencian a diario, principalmente, a través de la instalación de comercio regentado por migrantes[7], como son los almacenes, restaurantes, centrales de llamados, telefonía, internet entre otros (Margarit y Bijit, 2015). Gran parte de la migración que llega a Chile se establece en la RM, lo cual nos indica que hay ciertas áreas de "preferencia" en su localización, teniendo

6 De acuerdo a la CASEN 2015, en la región metropolitana es 4.6% es población migrante.

7 En términos laborales, la CASEN 2015 señala que la tasa de participación laboral de población migrante económicamente activa (mayor a quince años y menor a sesenta y cinco años) es de 76,7. Al distinguir por rama de actividad económica, el 20.7% de la población migrante ocupada de quince años o más se dedica al comercio (al por mayor o menor).

en cuenta que una de las características de la migración es la concentración de la población en ciudades globales, y al interior de ellas en determinadas áreas por sobre otras. Para comprender la presencia de migrantes en ciertos sectores es necesario considerar las características y transformaciones de los territorios en donde se localizan, que coinciden con otras investigaciones sobre el tema[8], con las cuales concordamos en tanto suponen que los negocios de migrantes suelen instalarse en espacios comerciales abandonados por la población autóctona y en barrios urbanísticamente deteriorados, en los cuales existe un mercado de vivienda y disponibilidad de locales o casas que pueden ser habilitadas para instalar un local comercial. A su vez, la concentración residencial de migrantes opera como un factor de atracción en cuanto posibilita la emergencia de redes de solidaridad entre connacionales. El equipamiento urbano en términos de infraestructura, accesibilidad y conectividad, también operan como factores de atracción para instalación de comercio migrante. Pagliarin (2011) nos ayuda a comprender por qué surgen establecimientos administrados por migrantes (el comercio migrante). Según este autor, se explica por la proximidad de residencia y domicilio, o sea la posibilidad de compartir el espacio de residencia y de trabajo en una misma ubicación, lo que permite la formación de densas redes sociales que controlan, dirigen, soportan y ayudan al/a la migrante en todos los pasos de su establecimiento en el nuevo territorio y en la sociedad de acogida. Las iniciativas comerciales desarrolladas por los migrantes suelen poseer pocas barreras de entrada, normalmente son negocios con bajos requerimientos tecnológicos, de inversión de capital y de requisitos educativos. Suelen ser intensivos en fuerza de trabajo, es decir poseer largas jornadas laborales y fuerza de trabajo barata, lo cual permite su creación y mantenimiento (Kloosterman, Van der Leun y Rath, 1999, Waldinger, 1996). En el caso de los locales catastrados en el año 2012 en la comuna de Santiago, encontramos que el 84% corresponde a migrantes provenientes de Perú, el 9% de Bolivia, el 4% de Colombia y el 3%

8 Como las realizadas por A. Garcés (2007), M. Tapia (2012) y M. Delgado (2005).

de Ecuador. En total se contabilizaron 268 locales comerciales, los cuales se ubican principalmente en ciertos barrios caracterizados por la concentración residencial de migrantes latinoamericanos. Dichos negocios poseen una orientación barrial, ajustándose a la demanda de la población residente, orientados tanto al público general como a los connacionales, destacando la presencia de ciertos rubros, como locales mixtos (almacén con servicio de telefonía e internet) y de alimentación (restaurantes, pollerías, panaderías). La presencia de comercio migrante en dichas zonas, posibilita el intercambio de información sobre ofertas laborales, de vivienda, celebración de festividades religiosas, entre otras. Constituyéndose en muchos casos en espacios de encuentro para la población de migrantes, facilitando la existencia de redes de solidaridad y revitalización identitaria de los barrios (Margarit y Bijit, 2015). Uno de los principales hallazgos de la investigación realizada durante los años 2010-2013[9], refiere que los locales comerciales de migrantes se constituyen como estrategias de supervivencia individual o familiar, siendo muchas veces poco rentables y requiriendo de múltiples estrategias para mantener activo el local. La supervivencia y rentabilidad de las iniciativas comerciales se sustentan por una parte en la gestión del trabajo (estrategias) relacionadas con la (auto) explotación, expresada en las largas jornadas laborales que se extienden incluso durante los fines de semana y feriados, y por otra en las redes de familiares, esto es el apoyo de familiares (esposa, hijos, hermanos, cuñados) no remunerados, así como en los bajos salarios de los/las trabajadores/as connacionales. Resulta especialmente interesante observar este antecedente desde la óptica decolonial, en tanto Quijano (2000) señala al trabajo como uno de los ámbitos sociales que expresan la colonialidad del poder en el sistema mundo moderno colonial. En palabras del autor, el poder es considerado como "un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto" que se articulan en cuatro ámbitos sociales:

9 Proyecto Fondecyt N° 11100344: "La integración social del Inmigrante latinoamericano en Santiago de Chile: Territorio y redes Sociales" (2010-2013). Financiado por Comisión Nacional de Ciencia y Tecnología (CONICYT) a través de su programa Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (FONDECYT)

trabajo, género/sexualidad, autoridad e intersubjetividad (Quijano, 2000: 374 citado en Germaná, 2005: 23). En la misma línea argumentativa, la auto-explotación en el trabajo responde al logro de una "buena vida", pero siempre en términos del imaginario que el migrante ha tomado del sistema mundo moderno colonial. No obstante, el comercio permite la reproducción de la vida material en los sujetos construidos socialmente como migrantes, aunque pueden presentarse obstáculos. Una dificultad clave para la concreción de estas iniciativas es la condición migratoria en el caso de aquellos/as que no cuentan con la residencia definitiva, por no contar con un contrato de trabajo por lo menos de dos años de duración, lo cual impide conseguir los permisos para iniciar el negocio de acuerdo a la normativa establecida. Adicionalmente al marco político institucional, encontramos que un factor relevante es el contexto urbano, este juega un rol fundamental en cuanto definen los límites y posibilidades de la acción y estrategias de los/las migrantes. Son los barrios con una morfología de casas en los que aún se mantienen ciertas dinámicas barriales, en los que los vecinos y las vecinas establecen relaciones de cercanía en espacios públicos, compran sus víveres básicos en el almacén del barrio; los que permiten y facilitan la instalación del comercio migrante que juega un rol revitalizador de estas dinámicas barriales, como reabrir negocios que estaban cerrados por jubilación de sus dueños, prácticas como el fiado[10] y apertura en horarios extendidos al del comercio tradicional. Dado que el territorio no opera como un espacio culturalmente neutro, en tanto todo espacio urbano desarrolla una serie de dinámicas propias que lo definen social y culturalmente, el comercio migrante que se establece en los barrios adquiere características particulares constituyéndose en zonas de paso, frontera o de encuentro con la comunidad de acogida, de acuerdo a las configuraciones sociodemográficas y espaciales de los territorios, incidiendo así en la construcción social del/de la migrante por parte de la sociedad de acogida y viceversa. En ese sentido, Margarit y Bijit (2015) nos plantean la siguiente definición para

10 Compra a crédito sin interés. La deuda queda registrada en un cuaderno que maneja el/la dueño/a del local comercial.

dichas zonas: A) Las zonas de paso, en el mismo sentido que Monet (2005), son aquellas en las que no se establecen interacciones vinculantes: solo están mediadas por la compra y venta de los productos que allí se encuentran. Los sujetos transitan sin generar una relación que trascienda el conocimiento del otro. B) Las zonas de encuentro son aquellas en las que predominan las interacciones que buscan establecer, a través de contactos interpersonales, un grado de cercanía. Esto se hace mediante diálogos cotidianos que permiten inferir que se reconocen, por ejemplo: por compartir una identidad nacional común, por identificarse como vecinos/as del mismo sector y tener similares reglas de convivencia. C) Por último, las zonas de frontera están claramente delimitadas por contener espacialmente la pertenencia a un grupo determinado, y se asocia a la mala reputación de esos espacios, condicionando los accesos, y el establecimiento de interacciones con aquellos que sí frecuentan estos comercios.

Tabla 1: configuración de interacciones en torno al comercio migrante

Zonas	Características			
	Paso	-Comercio destinado a la compra de un bien o servicio no indispensable. -Comercio recién instalado	-Locales de vestimenta, - Comercio minorista	-Solo abre días hábiles en horarios diurnos
	Encuentro	-Comercio de comestibles, de primera necesidad para cubrir demandas del día a día	-Almacenes, restoranes, centrales de llamado, telefonía	-Horario días hábiles y fines de semana, no tiene horario determinado, permanece abierto en horarios nocturnos
	Frontera	-Comercio asociado a venta de alcohol o actividades ilícitas	-Botillerías, cafés (night club)	-Horarios nocturnos, fines de semana

Fuente: Margarit y Bijit, 2015

La valoración de estos espacios contribuye en las pautas de interacción que se despliegan entre los sujetos migrantes, ya sea intra-colectivos, inter-colectivos (de acuerdo a la nacionalidad) y con la comunidad de vecinos/as autóctonos. Dentro de estas zonas descritas (paso, encuentro, frontera), se transita no solo por la temporalidad de la residencia de los/las migrantes dueños/as de los negocios, sino también por el imaginario socio-histórico que se ha construido desde, por y con ellos/as de sí mismos/as y del Otro– comunidad de origen y de comunidad de acogida. Específicamente, queremos destacar las interacciones que se producen en el comercio como zona de encuentro descrita previamente que se configura como la más integrada a la dinámica barrial, y que para nosotras

constituye la forma en que el diálogo de saberes ha encontrado una forma de florecer. En el encuentro, surgen relatos en los que se señala a los/las dueños/as de negocios como "buenos vecinos" por cuanto representan aquellos valores positivos que se le atribuye al "buen vivir", como son el esfuerzo, el trabajo, la perseverancia. Los contactos entre vecinos y vecinas se generan en los espacios públicos y es allí en donde los sujetos dan cuenta a través de sus actuaciones si califican como "buenos vecinos", y adquieren esa valoración desde el Otro. En este sentido, los negocios de migrantes también juegan un rol de integración, al constituirse en espacios de encuentro cara a cara con los vecinos y las vecinas de toda la vida, es el espacio en el que el sujeto extraño migrante se hace conocido, se valida ante la sociedad acogida por ser considerados hombres y mujeres de esfuerzo que los diferencia de la imagen creada por los medios de comunicación caracterizada por atributos negativos como la delincuencia.

Para nosotras, la configuración del buen vecino y de la buena vecina posibilita el diálogo de saberes entre la comunidad de acogida y la de origen, poniendo en tensión, desafiando, la legitimidad del discurso hegemónico sobre la existencia de una única forma de vivir en el mundo. Si bien reconocemos que la construcción del "buen vecino/buena vecina" tiene como marco la visión hegemónica de lo que consideramos bueno, y por tanto bello y verdadero, y que dicha construcción puede o no ser compartida entre quienes se vinculan, la categoría referida permite el dialogo y éste facilita la búsqueda de lo que Stermann (2006) llama "equivalentes homeomórficos, que constituyen una forma de equivalencia situada en un punto intermedio entre la univocidad y la equivocidad" (Beling, Gómez y Vanhulst, 2013: 31) o de la comprensión de lo que Rivera llama ch'ixi, "algo que es y no es a la vez, es decir, la lógica del tercero incluido: 'un color gris ch'ixi es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario'. En el mundo ch'ixi, que sería la traducción más adecuada de la 'mezcla abigarrada que somos las y los llamados mestizas y mestizos', se abre la posibilidad de conjugar el mundo indio con su opuesto, pero sin hibridarse, y por lo tanto evita la pérdida de energía y sustancia asociada al

nacimiento de una mezcla estéril, el chhixi. La metáfora del ch'ixi 'asume un ancestro doble y contencioso, negado por procesos de aculturación y 'colonización del imaginario', pero también potencialmente armónico y libre, a través de la liberación de nuestra mitad india ancestral y el desarrollo de formas dialogales de construcción de conocimientos' (Rivera Cusicanqui citada en Beling, Gómez y Vanhulst, 2013: 28). En definitiva, el comercio migrante como zona de encuentro puede facilitar el diálogo de saberes, sin caer en el sincretismo, hibridación de identidades, o negación del Otro, y alimentando imaginarios pluriversos. Cabe señalar que no hacemos distinción en la relación que la comunidad de acogida pueda sostener con un buen vecino, a diferencia de una buena vecina, y menos aún la construcción diferenciada en términos de género que de él y ella pueda hacerse. En ese sentido, está pendiente la distinción que en el sistema mundo moderno colonial, pudiera adquirir en términos patriarcales.

Desafíos para la construcción de una política migratoria desde el Trabajo Social decolonial e intercultural.

El relato de esta experiencia también tiene como propósito poder reflexionar y poner en discusión las bases del proyecto de Ley de Migraciones que actualmente se encuentra en discusión parlamentaria en el Congreso Nacional. Diferentes actores de la sociedad civil han intentado incidir en la propuesta legislativa, instalando temáticas prioritarias en torno a los principios, derechos e instituciones, como es el caso del Consejo Consultivo Nacional de Migraciones, situando como principio básico de la propuesta, el enfoque de derechos. Ante este contexto, se plantea un desafío para el Trabajo Social decolonial e intercultural, entendiendo que uno de los principales ámbitos de intervención e investigación en la

disciplina (Gómez Lechaptois, 2014) son las políticas públicas, que en este caso concreto se traduciría en una política migratoria.

De acuerdo a lo señalado por Gómez Lechaptois (2014) la primacía de un pensamiento eurocéntrico para pensar las políticas públicas en América Latina, se instala en nuestro continente a partir de los procesos de colonización y conquista, y se perpetúa hasta hoy. En este sentido, se vuelve un desafío para las y los trabajadores sociales decoloniales ante el proyecto de Ley de Migraciones que está siendo discutido en el parlamento, analizar "dicha hegemonía develando sus supuestos y proponiendo alternativas de superación, o al menos de diálogo" (Gómez, 2014: 88). El desafío que se propone estaría dado en avanzar hacia una política descolonizadora a través de la recuperación y visibilización de formas de conocimiento que incluyen realidades suprimidas, marginadas y/o excluidas, como la población migrante latinoamericana en nuestro país.

La experiencia relatada sobre comercio migrante en la comuna de Santiago, nos abre la condición de posibilidad de poner en diálogo dichos saberes no hegemónicos, que recuperarían y visibilizarían un campo social, donde ocurren encuentros, choques e interacciones entre los diferentes mundos de vida normativos, prácticas y conocimientos (Santos, 2009). Éste se constituye como un espacio de contacto privilegiado entre vecinos y vecinas que interactúan y conviven en un barrio determinado, y se vinculan con el Otro y su mundo. En este sentido, hemos querido reflexionar sobre cómo el comercio migrante se constituye en un espacio de interculturalidad vivida no imaginada (Stermann, 2006 citado en Beling, Gómez y Vanhulst, 2013: 28), de diálogo y experiencias de carácter vivencial que articula no solo diferentes expresiones del "logos" sino también otros saberes vinculados a lo espiritual y ambiental. Con todo, se pone en tensión el discurso hegemónico sobre la existencia de una única forma de vivir en el mundo, de lo universal, dando paso a lo pruriversal.

Cabe señalar que no buscamos esencializar al comercio como esapcio que per se facilita el diálogo de saberes cuando se encuentran

dos o más identidades. No esencializamos porque la valoración del/de la migrante depende de que responda al estereotipo de "buen vecino" o "buena vecina", asociado a una visión hegemónica de lo bueno (y por tanto de lo bello y lo verdadero). Además, esta visión promueve y mantiene la malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto que refiere Quijano (2000), pues el "buen vecino" y la "buena vecina" son también trabajadores explotados/dominados/conflictuados por el sistema mundo moderno colonial basado en una estructura económica de acumulación de capital, sacrificando su bienestar o el "buen vivir" de sí mismos (Buen vivir en el sentido que nos han trasmitido los pueblos andinos, no la sociedad capitalista neoliberal).

Por tanto, y de acuerdo a lo señalado por Gómez Lechaptois (2014: 92), como trabajadoras sociales se nos abre un desafío en la lucha por relevar voces y paradigmas teóricos ajenos a lo tradicional en la intervención e investigación social, teniendo en cuenta la vinculación cotidiana de los/as profesionales con los "públicos" de las políticas, que en este caso en concreto, se trataría de recuperar los saberes del Otro, sujeto migrante, en la concreción del proyecto de Ley de Migraciones en nuestro país. Por último, esta experiencia nos invita a ir más allá de un logocentrismo y avanzar hacia el reconocimiento de otras formas de vinculación con lo transnacional, con su rica diversidad. En este sentido, el desafío mayor estaría en "cuestionar la hegemonía de aquellos que sustentan su saber en criterios de validez establecidos por y para sí mismos" (Gómez, 2014: 92), y avanzar hacia la construcción de una política migratoria basada en la pluriversalidad.

Referencias bibliográficas

Beck, U. (1998) ¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización. Barcelona, Paidós.

Beling, A. Gómez, F. Vanhulst, V. (2013) Del Sumak Kawsay al buen vivir: filosofía andina como base para una racionalidad ambiental moderna. En Gómez, C. (Ed.). "La religión en la sociedad post-secular" Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Bogotá, Colombia: En prensa.

Germaná, C. (2005). La migración internacional en el actual periodo de globalización del sistema mundo-moderno/colonial. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima (Perú).

Gómez Lechaptois, F. (2014). Trabajo Social, descolonización de las políticas públicas y saberes no hegemónicos. R. Katál., Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 8794, jan./jun. 2014

Kloosterman, R., Van der Leun, J. & Rath, J. (1999). Mixed Embeddedness: (In)formal Economic Activities and Immigrant businesses in the Netherlands. International Journal of Urban and Regional Research, 23(2), 253-267.

Margarit, D. (2008). La inmigración latinoamericana en l'Hospitalet de Llobregat: una mirada desde lo cotidiano. Aportacions al voltant de la immigració estrangera a l'Hospitalet. Quaderns d'estudi L'Hospitalet de Llobregat: Centre d'Estudis, 20, 97-140.

Margarit, D. y Bijit, K. (2013). "Inmigrantes en la Ciudad: nuevas cartografías de relaciones socioterritoriales" En Urbanización en tiempos de crisis. Impactos, desafíos y propuestas. Colección Estudios Urbanos UC. Facultad de Arquitectura, Diseño y Estudios Urbanos. Pontificia Universidad Católica de Chile. Primera Edición Santiago, Chile.

Margarit, D. y Bijit, K. (2013). "Las estrategias de los negocios de inmigrantes latinoamericanos en la comuna de Santiago de Chile" XXIV CONGRESO LATINOAMERICANO DE SOCIOLOGÍA (ALAS) 2013. Grupo de Trabajo N°09. Estructura social, dinámica demográfica y migraciones.

Margarit, D. y Bijit, K. (2014). La integración social de los inmigrantes latinoamericanos en la estructura urbana. En Regiones Fronterizas. Migración y desafíos para los Estados nacionales latinoamericanos, (comps.) Marcela Tapia y Adriana González, 309-333. Santiago: RIL Editores.

Margarit, D. y Bijit, K. (2015). "Los Negocios de Inmigrantes Sudamericanos: Una Aproximación a las Estrategias de Instalación e Integración Socioterritorial en la Comuna de Santiago de Chile". En Menara Lube Guizardi (ed) Las fronteras del transnacionalismo: límites y desbordes de la experiencia migrante en el centro y norte de Chile". Santiago: Ocho Libros Editores, pp. 63-83.ISBN 978956-355-241-2

Observatorio Social, Ministerio Desarrollo Social. (2016). Encuesta de Caracterización Socioeconómica CASEN 2015. Santiago, Chile.

Monet, N. (2005). La formación del espacio público en el "Casc Antic" de Barcelona en búsqueda de las prácticas urbanas y sociales que regulan la convivencia en un barrio. Servicios sociales y política social, 56: 9-30.

Pagliarin, S. (2011). Empresariado étnico y formación de enclaves comerciales: el papel de las redes sociales en el caso de la calle de Sant Pau en Barcelona. Serie documental de Geo Crítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana. Universidad de Barcelona. España.

Pellegrino, A. (2003). La migración internacional en América Latina y el Caribe: tendencias y perfiles de los migrantes. Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE)

División de Población Banco Interamericano de Desarrollo (BID) .Santiago de Chile.

Quijano, A.: "Colonialidad del poder y clasificación social", en Journal of WordSystems Research, Vol. XI, No. 2, Summer/Fall 2000.

Santos, B. de S. Una epistemología del Sur. México: Clacso; Siglo XXI, 2009.

Waldinger, R. (1996). Still the Promised City? New Immigrants and African, Americans in Postinsdustrial New York. Harvard University Press,

Configuraciones subjetivas de las mujeres en la Planeación Local y Presupuesto Participativo de Medellín. Una mirada desde el feminismo decolonial

Catalina Ortiz Castrillón[1]

Resumen

El objetivo de este trabajo es reconocer que más allá de elementos objetivos que demuestran las desigualdades de la participación entre hombres y mujeres, existen configuraciones subjetivas de las mujeres desde su participación en la Planeación Local y Presupuesto Participativo (PLyPP) señalando las diferentes formas de discriminación, violencias y obstáculos que enfrentan a nivel cultural y en el desarrollo del programa, que limitan su participación, mediadas por un sistema patriarcal. Así mismo se resalta la construcción de sus aprendizajes tanto en el ámbito privado como político, que por su parte potencian sus capacidades. *Metodología:* el sistema que se abordó para la investigación es de tipo cualitativo, a través de entrevistas semi estructuradas a profundidad a mujeres delegadas y diversas, y la realización del grupo focal dirigido al grupo de profesionales de la Secretaría de las Mujeres quienes asesoran a lideresas. *Resultados:* se afirma que las mujeres por más que accedan al programa de PLyPP de igual forma que los hombres, no tienen las mismas condiciones previas para su ingreso, participación y permanencia, mediada por una cultura patriarcal, donde más allá de los datos cuantitativos que lo demuestran, existen elementos culturales de la vida de las mujeres que limitan

1 Trabajadora Social Universidad de Antioquia. Magister en Desarrollo Local. UNSAM. Grupo de investigación en Estudios Interculturales y Decoloniales. catalinaortizc@yahoo.com.ar y decolonialeintercultural@gmail.com

su participación política. *Conclusiones:* en la ciudad de Medellín las mujeres enfrentan en su cotidianidad múltiples obstáculos mediados por la cultura patriarcal, sin embargo, éstas identifican en el escenario de PLyPP la posibilidad de incidir en el ámbito público y político, resistiendo tales limitaciones para transformarlas, tanto a nivel personal como público.

Palabras claves: subjetividades de las mujeres, feminismo decolonial, presupuesto participativo.

Introducción

Se presentan los resultados de investigación sobre la construcción subjetiva desde la participación de las mujeres en el programa de PLyPP de la ciudad de Medellín, realizado entre 2014 y 2016. Considera que el posicionamiento de las mujeres en el escenario público y político es una de las brechas más persistente en la sociedad actual. No obstante, las mujeres encuentran en los escenarios locales más próximos la posibilidad de participar en el ámbito público, tal es la PLyPP en la ciudad de Medellín, como estrategia de ampliación de la democracia participativa y de pedagogía ciudadana, que permite la incidencia de las mujeres.

Desde el *feminismo decolonial*, se rescata el universo y la diversidad de las mujeres, como alternativas a los esquemas hegemónicos y heteronormativos impuestos por una cultura patriarcal, un feminismo integrador donde más allá de sumar las diferencias pretende construir a partir del diálogo de saberes y experiencias específicas, identificar otras subjetividades e identidades de las mujeres. Un enfoque que permite reconocer las experiencias y construcciones específicas de las mujeres delegadas desde su diversidad étnica, identidad sexual, feminista o integrantes de organizaciones.

Primero se realiza un abordaje conceptual de los Presupuestos Participativos (PP) y sus antecedentes en Latinoamérica, Colombia y Medellín. Segundo, se describe la participación cuantitativa de las mujeres en la PLyPP, desde el componente metodológico en los diferentes escenarios, proyectos y presupuestos. Tercero, se presenta la construcción subjetiva de las mujeres, referida a las dificultades que estás enfrentan para su participación no sólo en el escenario de PLyPP, sino a nivel cultural y personal, asociadas a una cultura patriarcal y colonial de nuestro territorio. Así mismo, refiere los aprendizajes y logros que las mujeres construyen desde su incidencia en el escenario de participación local. Finalmente, se presentan la participación de las mujeres desde el feminismo decolonial, las reflexiones finales y los retos del Trabajo Social por las apuestas interculturales en el territorio local.

Para realizar un recorrido por los PP en Latinoamérica, Colombia y Medellín, es importante destacar lo mencionado por el sociólogo De Sousa Santos (2005) quien los define como una derivación de la teoría de la democracia participativa y constituyen una de las expresiones de la transformación de la teoría y de las prácticas democráticas para la transformación del Estado en las últimas décadas del siglo XX en Latinoamérica. Estos son procesos regularizados de intervención permanente de los ciudadanos en la gestión de los gobiernos locales, a través de los cuales se decide la destinación de una parte del presupuesto municipal (Citado por, Aguirre, 2009).

Los PP son políticas locales, impulsadas por los gobiernos y las organizaciones sociales, a través de la planeación participativa, que propenden por la descentralización política y administrativa, como pilar del contexto latinoamericano para la actuación de las sociedades locales, que abre escenarios y posibilita el surgimiento de nuevos actores locales[2], promoviendo prácticas que profundizan la democracia participativa, orientadas a nuevas formas de

2 Bajo la fórmula actor local, entendemos todos aquellos agentes que en el campo político, económico, social y cultural son portadores de propuestas que tienden a capitalizar mejor las potencialidades locales (…) En efecto, se trata de buscar un

organización territorial y a la apertura de la descentralización demandando autonomía, equidad e identidad local.

En Latinoamérica el PP de acuerdo a la mayoría de autores se remonta a la experiencia de Porto Alegre en 1989, fue promovida por el gobierno local como una estrategia para enfrentar la falta de confianza generalizada de la población en el gobierno y la inviabilidad financiera del municipio (De Sousa, 2005). A partir de esta experiencia, se reconocen otras prácticas significativas en Latinoamérica como el caso de Argentina, cuya primera vivencia de PP tuvo lugar en Buenos Aires durante el periodo 2002-2003, antecedido por una coyuntura social y política generada por protestas masivas, conocidas colectivamente como el "Argentinazo" (Vélez Hernández, 2010:100). Otras experiencias son México Programa Oportunidades, en 2005, y la de Chile con los programas Sistema Chile solidario, 2002-2004. Ecuador, Venezuela y Bolivia, también han implementado procesos similares de PP.

Se encuentra un efecto dominó en el PP, que se replica en diferentes países asumiendo una metodología específica a la dinámica local y se traslada a diversas ciudades como otra forma de cogobierno, sustentada en lo que Genro Tarso (2000, citado por Gómez, 2007:68) denomina el potencial revolucionario y transformador no sólo de las prácticas cotidianas, sino en su capacidad para repercutir internacionalmente. Ante el surgimiento del PP en diferentes países de Latinoamérica, se distinguen unas características que sirven de plataforma al programa, Martínez (2007, citado por Aguirre, 2009): la pobreza se convirtió en una preocupación de los gobiernos locales y no sólo de los nacionales; los gobiernos locales reconocieron y valoraron a los actores locales como sujetos pasivos y activos de las PP, porque el modelo de desarrollo no articulado al territorio tiene agotada su capacidad de generar crecimiento, y ha pasado a tener como dinámica de referencia los mercados.

---

mayor aprovechamiento de los recursos, pero destacando "la realidad de los procesos en términos de equilibrios naturales y sociales" (Arocena, 2002:44).

En la ciudad de Medellín, la PLyPP se promovieron como alternativa a la falta de legitimidad y gobernabilidad del Estado, la corrupción política, la pobreza en los sectores más vulnerables del país, la desigualdad y el conflicto social y armado, sumado al narcotráfico marca el escenario para el desarrollo de los PP en Colombia. Cuyas experiencias se despliegan a partir de la Constitución Política de 1991[3], la cual establece apertura a mecanismos de participación democráticos, tales como los cabildos, las asambleas constituyentes y los PP. En esta ciudad, el PP comenzó en 2004 como política pública asumido como "instrumento de planificación anual que ayuda a la priorización de las demandas de la ciudad, permitiendo un acceso universal de toda la población en las decisiones sobre la ciudad. Es un espacio de co-gestión, donde la comunidad y el municipio deciden juntos una parte de las inversiones" (Secretaría de Desarrollo Social-Alcaldía de Medellín, 2004). Se desarrolla en un escenario complejo marcado por la violencia donde la ciudadanía reclama por la participación en lo público y la administración se ve en la necesidad de acercamiento con la comunidad para atender las necesidades locales.

La ciudad configuró una base social fuerte con diferentes iniciativas y procesos de participación en la década de los noventa (foros comunales, veedurías ciudadanas, planes estratégicos, planes zonales, los POAI), que anteceden e impulsan la PLyPP, logrando su institucionalización como política pública bajo el Acuerdo 043 de 2007[4], además de contar con voluntades políticas para su construcción y continuidad.

---

3 La Constitución de 1991, crea mecanismos de descentralización y participación democrática, la creación del Sistema Nacional de Planeación Participativa, como forma de articular el proceso constituyente en torno al Consejo Nacional de Planeación y a los Consejos Territoriales. La ley orgánica 152 de 1994 y la ley 388 de 1997, junto con la Reforma Municipal, abrieron vía para que la planeación se convirtiese en un mecanismo y una herramienta para la descentralización, porque contaba con posibilidades para la participación en todos los niveles territoriales, especialmente en la unidad básica: el municipio (Gómez Hernández, et al, 2012:19-20).

4 Acuerdo Municipal Concejo de Medellín 043 de 2007 "Por el cual se crea e institucionaliza la planeación local y el Presupuesto Participativo en el marco

Desde el análisis de la estrategia pedagógica, a la ruta y metodología durante el periodo 2008-2014 se señalan algunos aspectos importantes a considerar: el primero de ellos es el uso de un lenguaje sexista, no incluyente desde sus referentes normativos; por otra parte, se considera la participación de las mujeres como grupo poblacional por medio de la inscripción de delegadas representantes de los Colectivos de Mujeres de la ciudad, cuando el 53% de la población son mujeres, desconociendo sus diversas identidades y culturas. La PLyPP como herramienta de democracia participativa, no plantea un enfoque de derechos y de género, omitiendo el contexto de pobreza, violencias, inequidades, discriminación y la historia de opresión propia de las mujeres. Tampoco asume la política pública de las mujeres para la destinación de un 30% del PP con el fin disminuir las brechas de desigualdad, ni se asumen medidas afirmativas para su participación. Aspectos metodológicos que refuerzan las prácticas patriarcales que limitan y excluyen la participación de las mujeres.

---

del Sistema Municipal de Planeación —Acuerdo 043 de 1996— y se modifican algunos de sus artículos". Se instaura los escenarios, instancias y actores para la presupuestación participativa en la ciudad, en la búsqueda de consensos entre los actores sociales y las autoridades municipales para el desarrollo local.

Las mujeres en el PLyPP

Para la ciudad de Medellín, frente al tema de la participación social y política de las mujeres, ésta se fundamenta en el Acuerdo Municipal número 22 de 2003: por medio del cual se expide la política pública para las mujeres urbanas y rurales del municipio de Medellín, contribuyendo significativamente a la participación de la plena ciudadanía de las mujeres. Sin embargo, en el escenario de PLyPP, se observa un desconocimiento de ésta. La PLyPP como política pública y estrategia pedagógica de la ciudadanía, establece varios espacios en su ruta de desarrollo, entre ellos el comité municipal de PP, asambleas barriales y veredales, consejos comunales y corregimentales.

En cuanto a la participación de la ciudadanía en las asambleas barriales y veredales en el periodo comprendido entre 2009-2015, se destaca la tendencia de mayor participación de las mujeres: en promedio participan el 59% mujeres y el 41% hombres. En la elección de los delegados y delegadas, durante inicios del programa 2005 hasta 2009, la designación de las mujeres delegadas fue menor con relación a los hombres. Por el contrario, desde 2010 hasta 2015 la participación de las mujeres como delegadas es mayor. De la participación de las mujeres como delegadas de asambleas barriales y de organizaciones sociales, sería importante analizar no sólo su ingreso, sino la continuidad y culminación del proceso anual y su deserción.

Frente a los escenarios de mayor decisión en el marco del programa de PLyPP, se encuentra el Comité Municipal de Presupuesto Participativo (CMPP), de acuerdo a la información correspondiente al cuatrienio 2010-2013, la participación de los hombres es significativamente mayor (63%) que la de las mujeres (37%), escenarios donde se delibera la metodología y normativa del programa, donde se asumen decisiones políticas y metodológicas.

Otros escenarios estratégicos son las mesas directivas de los consejos comunales y corregimentales y las coordinaciones de las comisiones temáticas, que le competen a las Juntas Administradoras Locales (JAL) elegidas por voto popular en cada comuna y corregimiento. De acuerdo a las últimas elecciones en el año 2015, se encuentra que el 38% son mujeres (52), mientras el 62% son hombres (85); en el periodo 2012-2015 es igual la situación mujeres 37% (50), hombres 63% (85). Se afirma así, que a pesar de ser mayor la participación de las mujeres en escenarios masivos como las AByV y en la elección de delegadas, en marcos estratégicos de decisión, su participación es menor, en cada uno de los años representados, reforzando con ello la exclusión de las mujeres en el contexto político y desconociendo las capacidades de las mujeres para incidir en las decisiones estratégicas del programa, acentuando el poder hegemónico masculino.

Así mismo, se señala la escasa disposición de presupuestos orientados a atender las necesidades e intereses de las mujeres en la PLyPP, desde la Secretaría de las Mujeres, como ente regulador de la política pública de las mujeres urbanas y rurales de Medellín. Se resalta la mínima priorización del presupuesto con relación al PP de la ciudad cada año, alcanzado el mayor porcentaje equivalente a un 2,8%, en el año 2011-2012. Priorización presupuestal que desconoce el Acuerdo Municipal 033 de 2005, el cual establece la destinación del 30% para la financiación de proyectos y programas de PP que disminuyan las brechas de desigualdad y reconozcan las necesidades específicas de las mujeres.

Subjetividades otras de las mujeres en la PLyPP: límites, aprendizajes y proyección

Retomando los planteamientos de Zemelman (2012:2) en torno a la subjetividad, afirma que

> No es posible pensar en ningún tipo de estructura social, económica o política, como tampoco cultural, si no es como resultado de la presencia de sujetos en complejas relaciones recíprocas en cuanto a tiempos y espacios; lo que implica tener que enfocar los procesos como construcciones que se van dando al compás de la capacidad de despliegue de los sujetos, los cuales establecen entre sí relaciones de dependencia recíproca según el contexto histórico concreto.

En esta línea, se argumenta que la participación de las mujeres se encuentra mediada por factores subjetivos, tanto en el ámbito público como privado, que limitan su participación ante las barreras que establece la cultura patriarcal y por el contrario factores subjetivos en torno a sus aprendizajes que fortalecen sus habilidades y reconocimiento, para la incidencia pública. Subjetividad que se construye en las actividades y relaciones que se generan con los demás, en la pertenencia a una organización o participación en actividades sociales, políticas, culturales e históricas, a partir de las cuales se identifica una forma de asumir el mundo, dando significado a sus vidas.

En cuanto al orden cultural en la sociedad local, como entramado de las dinámicas sociales, se establece, entre otras, una idea preconcebida del ser mujer, mediada por una cultura patriarcal expresada en la heteronormatividad, machismo, sexismo, racismo y cosificación sexual, preconfiguraciones que se transmiten en la cultura en la socialización entre hombres y mujeres que designan una imagen del deber ser mujer, heterosexual, sumisa, obediente, desempeñando roles asociados al cuidado y a lo doméstico, blanca, clase media, esbelta, voluptuosa y atractiva para el hombre.

La imagen preconfigurada que se relaciona con la historia colonial determinante en el desarrollo de nuestro territorio, en especial y de manera diferenciada en la vida de las mujeres. Para Quijano (2001-2002:1) la colonialidad del poder está estructurada en relaciones de dominación, explotación y conflicto entre actores sociales que se disputan el control de "los cuatro ámbitos básicos de la existencia humana: sexo, trabajo, autoridad colectiva y subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y productos",

imponiéndose una hegemonía eurocentrada (Lugano, 2008:79). Colonialidad que impone una imagen hegemónica ideal de mujer, y bajo esta referencia se constituyen lenguajes, experiencias y subjetividades de las mujeres, encontrando en las experiencias de las delegadas subjetividades otras y diversas que transgreden con el ideal hegemónico.

Desde el análisis de las subjetividades de las mujeres, los límites que señalan las delegadas para su participación desde el orden cultural se refieren al predominio de la modernidad en una sociedad paisa (propia de Medellín y Antioquia) caracterizada por su cultura androcéntrica con creencias y mitos del hombre blanco, heterosexual, comerciante, fálico, adinerado, masculino, generando prácticas, normas y valores mediadas por el sistema patriarcal, afectando el ámbito íntimo y social en el que transita la vida y participación de las mujeres.

Entre los límites que las delegadas manifiestan vivir en el proceso, señalan la persistencia de la carga doméstica, el servicio y el cuidado de la familia, denotando dobles y triples jornadas de trabajo, el control y dominio de la pareja masculina, la situación económica precaria que impide su asistencia a escenarios locales, los horarios extendidos las abstraen de otros contextos, las discriminaciones y subvaloración por parte de sus familias de las actividades comunitarias que no representan un valor económico, el orden heteronormativo impuesto, la violencia física, el desprestigio de su labor y el acoso sexual. Al respecto la feminista mexicana Lagarde (2012:28) plantea,

> La humanidad de las mujeres sólo es reconocida si su existencia es reducida a la sexualidad, a la inferioridad y a la minoridad. Por eso, cuando somos subsumidas en lo humano, se nos asigna como condición de género y contenido de vida personal ser-para-otros y de-otros. La humanidad subsidiaria de las mujeres reconocida en la cultura patriarcal les exige tener a otros como motivo y fin de la propia existencia, aceptarlo en la dominación, asumirse inferiores y secundarias y conseguir así la felicidad.

De igual forma, las condiciones socio económicas, referidas al nivel educativo, la conformación de la familia, el estado civil, la clase social, la carga laboral y su edad, posibilitan o limitan su participación. En las estructuras patriarcales de poder, las mujeres vivencian en el territorio de Medellín otro tipo de violencias, asociadas a la influencia y control territorial de los grupos armados ilegales, a la corrupción y cultura politiquera tradicional del país, donde se ven coaptadas por intereses hegemónicos masculinos e incluso amenazadas por su participación.

En el escenario como tal de PLyPP, se enfrentan múltiples situaciones que evidencian unas condiciones desiguales para su participación, referidas a la autoridad masculina, falta de información, poca formación del proceso metodológico al ingresar las delegadas nuevas, liderazgos tradicionales que coaptan sus intereses e instrumentalizan su participación, discriminaciones, violencia física, cosificación y acoso sexual, la subvaloración de sus capacidades, negación de sus culturas, ausencia en la participación de las mujeres Trans, debido a la exclusión y falta de atención del Estado, los miedos derivados de una condición histórica que han restringido el accionar de las mujeres al ámbito privado y falta de organización y sororidad entre las mujeres.

En consideración del hecho de ser mujer sumado a la condición etaria, étnica, discapacidad, clase social, nivel educativo, diversidad sexual, pertenencia organizativa, las delegadas enfrentan múltiples barreras culturales que se reflejan en el ámbito personal y familiar, los cuales obstaculizan su participación en el escenario de PLyPP, donde algunas mujeres logran identificar como tal estas limitantes para transformarla a través de determinadas estrategias y modifican relaciones de género en sus hogares. Sin embargo, otras asumen el rol "naturalizado" de las mujeres responsables del cuidado de su hogar e interiorizan esta imagen y prácticas, reflejado en las sobrecargas que trae consigo las dobles y triples jornadas. De esta manera, para que una mujer pueda responder a todas las exigencias de horarios y actividades, tiene que realizar una negociación constante entre la atención al cuidado, el trabajo asalariado y la participación política.

En cuanto a los aprendizajes para las mujeres, vale la pena citar a Lagarde (1997:302) consiste en la "particular concepción del mundo y de la vida del sujeto, está constituida por el conjunto de normas, valores, creencias, lenguajes y formas de aprehender el mundo, conscientes e inconscientes, físicas, intelectuales, afectivas y eróticas". A partir de la participación de las mujeres en el programa de PLyPP, se construyen aprendizajes subjetivos, donde se resalta el autorreconocimiento que las mujeres configuran, de sus capacidades, habilidades y conocimiento, reconocerse en otro ámbito que era desconocido y descubrir nuevas habilidades que las potencian en su liderazgo y permite modificar relacionamientos personales.

Toma gran relevancia la palabra como posición y poder en las mujeres, para superar los miedos, temores y discriminación, para sentar sus voces con propuestas y otras miradas, la comunicación es de sus aprendizajes más significativos. Al respecto el pedagogo Freire (2005:14) afirma:

> Expresarse, expresando el mundo, implica comunicarse. A partir de la subjetividad originaria, podríamos decir que la palabra, más que instrumento, es origen de la comunicación. (…) La palabra por ser lugar de encuentro y de reconocimiento de las conciencias, también lo es de reencuentro y de reconocimiento de sí mismo.

En el ámbito político, los aprendizajes son referidos al rol político de las mujeres, reconocerse protagonistas de cambio que promueven los derechos de las mujeres y jalonan procesos de transformación en sus comunidades, el reconocimiento del territorio y de su liderazgo por los otros/as. Permitiéndoles, a su vez, aprender a gestionar en lo público, acercarse y dialogar con el gobierno y formarse políticamente.

El proceso de participación en la PLyPP fortalece la formación política, el conocimiento de las problemáticas del territorio, la seguridad, discurso, reconocimiento y socialización con otras personas. Massolo (2003, citado por Aristizábal et al, 2015:137-138), enuncia:

> Cómo a lo largo del tiempo y hasta la actualidad, el barrio, la comunidad vecinal y la localidad, representan los lugares de la vida social donde las mujeres se han proyectado, estos espacios, adquiere especial importancia ya que es el mundo público con el que se encuentran más familiarizadas y donde despliegan sus habilidades de participación como gestoras sociales, para el mejoramiento de las condiciones de vida de la familia y la comunidad.

Escenarios de participación más próximos que les permite además de adquirir unas habilidades y herramientas políticas, el reconocimiento como lideresas que se articulan en diferentes espacios del territorio.

Mujeres que, a partir de su intervención en la PLyPP de la ciudad, se forman políticamente para proyectarse a otros escenarios de elección popular de la ciudad como las JAL o el Concejo de Medellín. Acciones que transforman la vida misma de las mujeres y generan nuevos aprendizajes de la realidad para transformarla. Mujeres diversas, que asumen luchas y apuestas políticas diferentes, que movilizan sentires, personalidades, saberes y comunidades, incidentes desde lo local a las estructuras patriarcales económicas, políticas y culturales de la ciudad.

Para la feminista mexicana Bartra (1979:129, citada por Gargallo, 2006:52), el feminismo es una corriente teórica y práctica que se aplica al descubrimiento del ser mujer en el mundo. "Su batalla se verifica en un doble nivel: la destrucción de la falsa naturaleza femenina impuesta socialmente y la construcción de la identidad de las mujeres con base en sus propias necesidades, intereses, vivencias. Así mismo, su politicidad sexuada como una lucha consciente y organizada contra el sistema patriarcal, sexista, racista, que explota y oprime de múltiples maneras a todos los grupos fuera de las esferas de poder".

Las mujeres no tienen las mismas condiciones para la participación, asociado a la división sexual del trabajo, a la discriminación y exclusión de lo público y político, a las condiciones socioeconómicas y a las violencias que enfrentan por el hecho de

ser mujeres. Sin embargo, mujeres que más allá de asumirse como víctimas de múltiples situaciones de violencias, son resilientes en sus historias de vida y configuran sus subjetividades en torno al autorreconocimiento y la interpretación de sus experiencias, a partir de su participación en estos escenarios, subjetividades específicas desde el reconocimiento de sus identidades étnicas, sexuales, feministas y de pertenencia organizativa.

En esta línea, "la descolonización se trata de una posición política que atraviesa el pensamiento y la acción individual y colectiva, nuestros imaginarios, nuestros cuerpos, nuestras sexualidades, nuestras formas de actuar y de ser en el mundo y que crea una especie de 'cimarronaje' intelectual, de prácticas sociales y de la construcción de pensamiento propio, de acuerdo a experiencias concretas. Se trata del cuestionamiento del sujeto único, al eurocentrismo, al occidentalismo, a la colonialidad del poder, al tiempo que reconoce propuestas como la hibridación, la polisemia, el pensamiento otro, subalterno y fronterizo" (Ochy Curiel, 2009:3).

Así pues, las propuestas del feminismo latinoamericano y caribeño son críticas de oposición al feminismo ilustrado, blanco, heterosexual, institucional y estatal, un feminismo que se piensa en la necesidad de construir una práctica política que considere la imbricación de los sistemas de dominación como el sexismo, racismo, heterosexismo y el capitalismo, porque considerar esta "matriz de dominación" como la denominó la afroamericana Hill Collins (1999) es lo que da al feminismo un sentido de lucha contra las estructuras de poder (citada por Gargallo, 2005). Participación diversa de las mujeres, que abre la posibilidad de autorreconocimiento, de construir nuevas relaciones con hombres y mujeres, de tener un reconocimiento social, de incidir social y políticamente, construir otros saberes, configurar otras subjetividades e identidades, asumir otros roles y poderes.

Reflexiones finales

La PLyPP como herramienta de gestión pública y pedagogía ciudadana, que profundiza la democracia participativa con principios filosóficos de inclusión y transparencia, permite el acceso de las mujeres a escenarios públicos, donde adquieren herramientas, formación y habilidades para la incursión en la política desde el ámbito local. Pero se encuentra que las condiciones previas de acceso como la edad, el bajo nivel educativo, la situación económica precaria, la sobrecarga de responsabilidades, establecen desigualdades para su participación, así mismo la permanencia de las mujeres en el programa, se ve afectada por unas prácticas patriarcales, que estereotipa roles y funciones a partir de la división sexual del trabajo, relegando las capacidades de las mujeres en lo público, encontrando un ambiente hostil que lleva en algunos casos a la deserción del programa. El PP se reafirma como estrategia pedagógica que amplía la participación de la ciudadanía, pero que extiende el poder patriarcal, la hegemonía de las culturas y la subvaloración de las mujeres.

En la actualidad se asiste a una mayor participación de las mujeres en escenarios locales, avanzando en su rol político. Participación que tiene una gran incidencia en los cambios de los roles de género en el ámbito doméstico, en la configuración de su autoimagen, en el ejercicio de su autonomía y empoderamiento, el reconocimiento del territorio, en las relaciones con lo público, el fortalecimiento de nuevos liderazgos y la gestión de lo social, generando otras apuestas y cultura política de y en las mujeres.

Desde el feminismo decolonial, se reconocen las historias de diversas mujeres, donde más que sumar sus voces, es darles el lugar y el reconocimiento a sus historias particulares, saberes e identidades que construyen de acuerdo a sus experiencias y relaciones, que transgreden los valores hegemónicos masculinos y la imagen alienada de mujer. Feminismo decolonial que pugna por construir "un feminismo de la diversidad que reconozca la pluralidad

de contextos en los que las mujeres latinoamericanas construimos nuestras identidades de género, vivimos las relaciones de desigualdad y desarrollamos nuestras estrategias de lucha" (Hernández Castillo, 2008:71). Desde el análisis del feminismo decolonial, se encuentra en el escenario de PLyPP una invisibilización de las culturas de las mujeres que habitan la ciudad, una metodología que desconoce la diversidad de lenguas, prácticas, costumbres, historias e identidades de las delegadas.

Desde el Trabajo Social, se propone asumir una mirada al feminismo decolonial, en el reconocimiento propio de la historia de las mujeres del Sur y de sus saberes. Una apuesta política por la interculturalidad como ampliación de la ciudadanía y reconocimiento de la diversidad, "el punto de partida se basa en la diversidad y en la diferencia, mas no en la radicalización de ésta. La política intercultural confiere un marco amplio de diálogo entre quienes ostentan la hegemonía social, política, ética, epistémica y cultural y quienes históricamente han sido negados o constituidos en concordancia o resistencia con lo hegemónico" (Gómez Hernández y otros, 2015:156-157). Una mirada y enfoque intercultural que promueva la participación de las mujeres, desde los diferentes escenarios y expresiones, la inclusión que reconozca la diversidad, que establezca el diálogo de saberes, genere espacios de encuentro donde se hagan visibles las diferencias, la historia colonial nuestra, donde se reconozcan las subjetividades de las mujeres protagonistas de sus historias.

Referencias bibliográficas

Aguirre Pulgarín, M. L. (2009). *Transformaciones recientes del Estado y la ciudadania: una mirada a través del Presupuesto Participativo de Medellín, 2004-2008* (Tesis de maestría). Universidad de Antioquia, Medellín.

Aristizábal Hoyos, D. I.; Restrepo Restrepo, N. y Guerra Lopera, N. (2015). *Las representaciones sociales de la participación política de las mujeres lideresas de la ciudad de Medellín. Análisis desde el enfoque Interseccional* (Tesis de maestría). Tecnológico de Antioquia, Medellín.

Arocena, J. (1995). *El desarrollo local: un desafío contemporáneo.* Caracas: Nueva Sociedad.

Curiel Pichardo (Ochy), R. U. (2007). "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista". En: *Nomadas* N°. 26. Universidad Central, Colombia, pp. 29-101.

Curiel Pichardo (Ochy), R. U. (2009). "Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe". Ponencia presentada en el Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista. Buenos Aires, junio de 2009.

Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI Editores.

Gargallo, F. (2006). *Ideas feministas latinoamericanas*. Ciudad de México: Fem-e-libros.

Gómez Hernández, E. (2007). "El Presupuesto Participativo entre democracia, pobreza y desarrollo". En: *Investigación y desarrollo,* vol. 15, N°. 1, pp. 56-77.

Gómez Hernández, E.; Vásquez Arenas, G.; Betancur Arias, V.; Martínez Giraldo, D. et al. (2015). *Diálogo de Saberes e Interculturalidad. Indígenas, afrocolombianos y campesinado en la ciudad de Medellín*. Medellín: Pulso & Letra.

Hernández Castillo, R. A. (2008). "De feminismos y poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo". En: Suárez Navaz, Liliana y Hernández Castillo, Rosalva Aída (compiladoras). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes.* Madrid: Cátedra, pp. 68-111.

Lagarde y De Los Ríos, M. (2012). *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y utopías.* México: Instituto de las Mujeres del Distrito Federal.

Lugones, M. (2008). "Colonialidad y Género". En: *Tabula Rasa* N°. 9, pp. 73-101.

Vélez Hernández, A. M.; González Vergara, A. M.; López Martínez, B. L., et al. (2010). *Planeación para el desarrollo. Una utopía realizable* (Tesis de pregrado). Universidad de Antioquia, Medellín.

Zemelman Merino, H. (2012). "Sujeto y subjetividad: la problemática de las alternativas como construcción posible". En: *Polis* N°. 27. Recuperado de http://polis.revues.org/943;DOI:10.4000/polis.943

Lo político de lo espiritual y lo espiritual de lo político en el resguardo Misak-Guambiano La María, Piendamó, Cauca, Colombia

Vladimir Betancur Arias[1]

Resumen

La gente Misak al ser hijos e hijas del agua (*piurek*) son consustanciales a ésta, así toman para su cosmoexistencia la esencia de su frescura (*pishí*) como ideal de armonización para el buen vivir o *Tap Waramik,* que implica una interrelación recíproca entre todos los seres del cosmos y la madre tierra, alcanzable a través de la práctica de la espiritualidad propia que permite refrescar el territorio, las gentes, los espíritus y el pensamiento, de cumplir con el derecho mayor, con los principios cósmicos de ordenamiento (*Pishí, pachí, chishik*), los principios jurídicos (*Mayelə, lata-lata, linchap*) así como la organización comunitaria que es "la fuerza de la gente" y atendiendo al jalón de orejas (*karənsrəp*) o consejo como se llama en castellano, el cual dan los mayores a los menores en el fogón (*Nakchak*) que también se entiende como familia.

Palabras claves: Misak-Guambianos, La María, Ley de origen, buen vivir, justicia propia, investigación comprometida.

1 Antropólogo. Docente e investigador de la FCSH de la Universidad de Antioquia. Miembro del grupo de investigación en Estudios Interculturales y Decoloniales. Elcorreodevlado84@gmail.com decolonialeintercultural@gmail.com

La mochila, el libro y el machete: contexto de la investigación

El investigador tiene que ir de la superficie hacia la raíz, como la mata de papa que allí está cargada para cosechar. Después tiene que subir y, cuando escribe, va subiendo hasta llegar a la superficie. Pero el investigador no se puede quedar ahí, pues viene el retoño; tiene que subir y crecer con el tallo hasta dar toda la mata, todo el árbol; y después tiene que bajar, profundizar otra vez. Y así seguir hasta terminar todo completo.

Taita Abelino Dagua, Exgobernador guambiano.
(Aranda, Dagua, Vasco 2015, 2)

El Resguardo Misak-Guambiano La María, se encuentra ubicado en la región centro del departamento del Cauca, específicamente en el valle de Pubenza, en el municipio de Piendamó, corregimiento de Tunía, con una altitud de entre los 1.600 y los 2.000m.s.n.m con una temperatura promedio de 22 grados centígrados, y precipitación anual promedio de 1.910 milímetros. A él se ingresa directamente por la vía Panamericana, encontrándose a dos horas bajando de la ciudad de Cali o dos subiendo desde Popayán y a veinte minutos del casco urbano de Piendamó. Posee una carretera interveredal que la atraviesa y conecta con otras dos que terminan en distintas partes de la misma vía Panamericana, no tiene alumbrado ni alcantarillado público ni iglesias católicas ni estación de policía.

Visitando este territorio, a la comunidad, comiendo, jornaleando, mingando, bailando, participando de los rituales, escuchando y viviendo el proceso político-organizativo he ido aprendiendo desde el corazón, me han quedado tatuados en el espíritu no sólo elementos de la cosmoexistencia Misak o de su lengua sino sus visiones sobre la interculturalidad, la descolonización, la justicia y el poder, que me han permitido también incorporarles tanto a mi trabajo docente en el departamento de Trabajo Social de la Universidad de Antioquia como a mi labor investigativa con el grupo de estudios interculturales y decoloniales de la misma. En

esta investigación[2], realizada como tesis de grado para la maestría de investigación en Estudios de la Cultura de la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito, en la cual me intereso por comprender el relacionamiento entre la espiritualidad propia con el *Tap Waramik* (Buen vivir) en el Resguardo Misak La María, Piendamó, Cauca, así como en el territorio de convivencia, diálogo y negociación de la sociedad civil; se analiza la estrecha relación que existe entre el Derecho Mayor y la participación política en La María a partir de la comprensión de las dimensiones políticas de la espiritualidad Misak y las dimensiones espirituales de la política. De igual modo, se analizan las circunstancias que dificultan tanto la aplicación de la justicia propia como la práctica de la espiritualidad propia para lo cual se explora cómo se comprende allí el *Tap Waramik* en su articulación con la participación política comunitaria.

La investigación busca aportar elementos de análisis no sólo a la academia o a los movimientos sociales sino, sobre todo, a sus autoridades tradicionales y las comunidades en resistencia para reflexionar sobre elementos complejos de su cosmoexistencia, acompañar de manera solidaria los procesos de fortalecimiento político-organizativo y espiritual propios, su plan de vida, su proyecto educativo bilingüe e intercultural, su proceso de comunicaciones para la vida y la diversidad, así como la defensa de su buen vivir y pervivencia en el territorio, en tanto compromiso político militante y forma de agradecimiento por los aprendizajes recibidos, frente estas luchas con las cuales me he hermanado sobre todo gracias a la buena voluntad del Mayor *Pishimərəpik*[3] Taita Samuel Tombé, con quien durante estos años de acompañamiento y observación participante he tenido la oportunidad de aprender sobre la medicina-espiritualidad propia, la vida, la muerte, la lucha, asistiendo constantemente a sus rituales de refrescamiento empleados para

2 De la cual extraigo aquí algunos apartes para la presentación de una ponencia en el seminario Experiencias con diversidades, desde la perspectiva crítica de Trabajo Social Intercultural y Decolonial, así como la publicación de las memorias respectivas.

3 "El que hace el fresco", también llamado médico tradicional o propio.

limpiar el *papɵ*[4] (sucio), para pensar y actuar con el corazón "ni muy frío ni muy caliente" como él mismo dice, solicitándole consejo, así como recibiendo claras asesorías para todas las investigaciones y proyectos de los cuales he participado.

Por tanto, este texto ha sido levantado a la luz del tabaco y la coca de vida, de la madre agua, de la Alegría[5], la Orejuela y el Maíz Capio, con la compañía de *Pishimisak*, del mayor aguacero, del mayor páramo, los *Shures y Shuras* (espíritus de los ancestros guardianes de la madre tierra), ha sido mambeado, refrescado, armonizado. No es resultado de sólo unos meses de trabajo sino de ocho años de enrollarme y desenrollarme junto con el Mayor Samuel en los rituales, de sensibilizarme en la *Nu nakchak* (Comunidad) de La María, de convivir con la familia Morales que me adoptó como uno más en su *nakchak*[6] (familia, fogón), de escuchar la palabra de los mayores y las mayoras, así como de los compañeros y las compañeras de todo el continente que asisten a los eventos que constantemente se realizan en el territorio.

Este texto significa entonces la continuación de un trabajo comenzado antes de hacer mi tesis de pregrado que continuará más fortalecido luego de terminar la presente investigación, siendo ésta una excusa para seguir acompañando el proceso, esta vez con miras a mejorar la participación e incidencia en el mismo, así como a resaltar la importancia de saberes y sabios propios para la armonización (*Chishik*) la frescura (*Pishí*) y el Buen vivir, desde antes y para siempre: *Tap Waramik mananasrɵ kurrí, mananasrɵ katik*. Para llegar al punto donde estoy ahora, el punto del aprendiz de caminante de mundos, de ser-puente, he debido acostumbrar mi cuerpo tanto como mi espíritu a las labores del campo, a sembrar y cosechar, a trabajar con el machete, el palín y a dejar el libro y el diario de campo en la mochila mientras escribo en la tierra, a asistir a las reuniones con botas de caucho y tierra en las uñas, a caminar

4 Ɵ: Fonema vocálico alto central.

5 También conocida como yerba alegre o alegrón.

6 Siendo *Nak* el fuego y *chak* el plano en el que se hace el fogón.

a paso de indio por quebradas y peñascos, a cagar en letrina, a sembrar y a recoger todo lo que la madre da, maíz, yuca, frijol, café, agua, sabiduría, fuerza y ternura. Los libros pueden esperar, el estómago no…

De esta manera la perspectiva intercultural crítica permite además de descolonizar la investigación, construir con la gente tanto críticas como propuestas alternativas a los patrones de poder colonial institucional-estructural que mantienen la dominación hegemónica, imponiendo dispositivos de control y disciplinamiento racializados y jerarquizados. Para el caso de la presente investigación, priorizo saberes ancestrales colectivos, experiencias organizativas de resistencia al modelo económico impuesto, así como investigaciones realizadas por pensadores(as) solidarios(as) e indígenas comprometidos(as), que permitan aportar elementos de construcción mediante el diálogo horizontal colectivo, el trabajo comunitario, la co-investigación, la comunicación indígena y al proceso político-organizativo del resguardo La María. "La opción intercultural debe encontrarse sustancialmente imbricada con la problemática de la desigualdad social y, por lo mismo, debe relacionarse con el cuestionamiento de la distribución de los recursos existentes y el acceso a los bienes de la sociedad en que vivimos" (Vich, 2014: 2).

El resguardo La María tiene una particularidad que le hace especial para pensarse la interculturalidad como proyecto contrahegemónico: la declaración de parte de él como territorio de convivencia, diálogo y negociación de la sociedad civil; dicha acción política dirigida por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), como propuesta para, valga la redundancia, convivir, dialogar y negociar, ha generado un incesante transitar de personas distintas, diversas, del Cauca, Colombia y de todo Abya Yala[7]. Por este territorio han caminado, comido, dialogado, además de indígenas de muchos pueblos, campesinos, afrodescendientes, procesos sociales urbanos, estudiantes universitarios, abogados expertos en

7 En lengua Guna-Dule (Tule): tierra en plena madurez. Nombre apropiado por el movimiento indígena continental para nombrar el continente llamado América.

derecho internacional como el juez Baltazar Garzón del Tribunal Penal Internacional de La Haya, alcaldes, senadores, ministros, presidentes como Álvaro Uribe o Juan Manuel Santos y más recientemente miembros delegación de paz de las FARC, en cabeza del comandante Marcos Calarcá para explicar así cómo negociar los alcances de los acuerdos de paz para los pueblos indígenas en el punto de los acuerdos étnicos y los territorios colectivos. Esta experiencia de convivencia se ha convertido en una pluriversidad de conocimientos para la lucha contra del sistema moderno-colonial-capitalista, no sólo para quienes van a los eventos, sino para las gentes que habitan permanente el territorio; este es un sitio para aprender del otro, de la otra, del otro proceso, de la otra lucha, es una polifonía de voces en múltiples lenguas, acentos, ritmos y sabores, que cantan hacia horizontes comunes, comunitarios, de esperanza y de vida, más allá de la modernidad pero más acá del buen vivir, del vivir sabroso, del vivir alegres como posición ético-política que permita insurgir en contra del patrón de poder colonial-capitalista, decolonizar el poder, el saber, el ser, la madre tierra, el tiempo, la lengua, la vida, hacia la paz de los pueblos sin dueño, sobre la paz de los muertos que imponen los estados, las transnacionales y todas las cabezas de la hydra capitalista. Este es un territorio lleno de contradicciones como de esperanzas y sueños colectivos, allí la utopía anda, así se tropiece o sea miope.

La descolonización, de esta manera implica rupturas con representaciones monolíticas, pesadas y frías de Occidente, referentes por ejemplo al tiempo, el espacio, la relación materia-pensamiento. Desde la cosmoexistencia *Nam Misak* (o sea la propia Misak-Guambiana, la ancestral), fresca, colorida, inter-relacional, la historia es un caracol que se enrolla y se desenrrolla constantemente, que camina y nunca se detiene, así mismo ocurre con el pensamiento, por eso debe ser contada constantemente para enriquecerla recordándola, aprendiendo de ella, retornándole la afectividad a la memoria, caminando tras las huellas de los mayores, al tiempo que construimos nuevos caminos para quienes vienen detrás. Es necesario entonces descolonizar el pensamiento, el corazón, pero esto se logra luchando parejo

con el otro, construyendo con la otra, liberando la Madre Tierra, mingando, haciendo memoria para vivir, sembrando comida para ser autónomos, cuidando las semillas propias como los saberes propios, enriqueciéndolos con la experiencia colectiva y la subjetiva, enseñando-aprendiendo, organizando sueños, rebeldías, geografías, movilizando pensamientos, palabrandando[8], rompiendo fronteras y desalambrando los territorios usurpados para que en libertad fluya el agua, cante el pájaro, corra el venado y los corazones se alegren saboreando la dulzura de la vida sabrosa.

8 "Acción teórica y práctica que nos emergió cuando "[n]osotras y nosotros en medio de la muerte y el despojo, decidimos conscientemente asumir la comunicación otra, ponerle palabra al camino y caminar esa palabra: tener para ser palabrandando y no ser para tener mercantilizado. Desde allí entendimos que los medios que usamos son medios, pero no son el fin en sí mismos. Que ese fin está en nuestras manos y en la conciencia de colectividad, comunariedad y del arraigo a *Mama Kiwe* que tenemos como hijos e hijas de ella" " (Almendra, 2017) (En: Almendra, 2017. 51)

Ley de origen y tap waramik (buen vivir)

> *[…] nuestra autoridad viene del agua, desde las lagunas y Pishimisak, con los caciques que trae el río; fue sembrada en el segundo día por la gente grande, por los primeros, los Numisak, junto con las plantas que dan el sentido, el saber. Pishimisak, pues, fue y es nuestra primera autoridad. De la relación de armonía que tengamos con él dependen nuestro bienestar y nuestra existencia misma. Con él, hay que ir tɵka-tɵka, a la par.*
>
> (Dagua, Hurtado, Vasco 2015, 195)

Tejiendo memoria, acompañando luchas, haciendo amigos(as), escuchando historias e investigando durante estos años he podido identificar algunos elementos del tejido de la justicia propia en su relación con la espiritualidad Misak, de la cual emergen principios cósmicos de ordenamiento y principios de justicia propia transmitidos además de enriquecidos de generación en generación a través de la investigación propia, es decir, mediante complejos procesos rituales que permiten establecer relaciones de comunicación fluidas con la madre tierra mediante la ayuda de las plantas medicinales, algunos minerales, agua y un poco de fuego, sólo el de la brasa de los tabacos porque nunca se prende candela en el ritual, que no sea la necesaria para encenderlos. Saberes que corren el riesgo de perecer aplastados por la civilización.

Estos principios cósmicos de ordenamiento como propongo nombrarlos y los principios de la justicia propia como nombran allí, estructuran el armazón epistemológico del pensamiento *Nam Misak*, yendo más allá de ser simples conceptos o categorías referidas a temperatura o al ejercicio del poder, ya que se utilizan tanto en la medicina/espiritualidad, la vida familiar, la organización política como en la administración de justicia propia, se encuentran interrelacionados e interdependientes, en un tejido de representaciones que incluyen al cosmos entero, a las estrellas fugaces llamadas "cometas", las luciérnagas conocidas como candelillas que cuando son rojas avisan sobre la muerte, a la luna,

al aro iris, a los pájaros, el mayor viento, el mayor aguacero, el mayor páramo, a la madre agua, entre muchos otros espíritus de la tierra.

La gente Misak, al ser hijos e hijas del agua y el aro iris, es decir *Piurek*, ya que la tierra los parió en un río como cuentan Dagua, Hurtado y Vasco[9] (2015), poseen una condición de consustancialidad con el agua que les da la agencia para influir en la lluvia, en el verano, en la calentura del espíritu, otorgándoles además, características suyas como la frescura, la tranquilidad, por esto se consideran gente fresca, *Pishi merá*, que busca la armonía, es decir, la frescura como valor fundamental para la vida. Así argumentan que para mantener el equilibrio es necesario tener el pensamiento fresco, lo cual se logra, entre otras maneras, con rituales de "refrescamiento" o *pishimarøp*, dirigidos a las personas tanto como al territorio o al proceso, alegrando a los espíritus con comida, licor y tabaco, trabajando la tierra, defendiéndola con organización y fortaleciendo la identidad propia, rompiendo de paso con la frialdad del pensamiento hegemónico moderno-colonial, y con él, la noción de desarrollo capitalista o del progreso civilizador.

En nuestro pensamiento, toda la vida está ligada a una delicada y substancial relación entre lo *pishí*[10], lo frío, y lo *pachí,* lo caliente, con la determinación del primero de estos principios sobre el otro. Todo lo que está relacionado con *Pishimisak*, el sol, la luna, el agua, la noche, es frío. El cuerpo humano, en especial la sangre, está relacionado con lo caliente. Para que el cuerpo esté sano, debe estar *chishshik*, ni frío ni caliente, en equilibrio entre lo frío y lo caliente; cuando está en este estado, el cuerpo tiene fuerza, es resistente a la influencia de los elementos fríos y calientes del medio, sobre todo a las plantas. La acción de un exceso de frío o de calor sobre el organismo lo trastorna y lo enferma. Cuando eso ocurre, es necesario llamar a los sabios tradicionales para que trabajen en

9 Miembros del Comité de recuperación de la historia Guambiana.

10 Las cursivas son mías.

restablecer las condiciones "normales" de vida (Dagua, Hurtado, Vasco 2015, 211).

Dicha "delicada y substancial relación" afecta, de maneras positivas o negativas, a los sujetos, la comunidad y el territorio, lo cual se encuentra lejos de significar meras referencias a la temperatura, puesto que aluden tanto a estados del espíritu, como a acciones materiales, siendo inexistente aquí la separación tajante entre espíritu y materia, lo cual implica también una ruptura ontológica con los principios duales del paradigma moderno-colonial-capitalista, que separa la naturaleza de la cultura, el cuerpo del espíritu, la comunidad del sujeto, el trabajo manual del trabajo intelectual. Desde esta forma originaria de comprender el mundo, la materialidad es directamente influida, modificada por trabajos espirituales que permiten armonizar las energías negativas o "voltiarlas" desde sus propios conceptos, influyen en la realización de las actividades diarias, las reuniones, los encuentros y las acciones políticas. Estos principios cósmicos de ordenamiento, *pishí, pachi, chichik*, al ser parte del tejido complejo de su cosmoexistencia están orientados hacia el mantenimiento de la armonía, se encuentran enlazados con los espíritus de la tierra, de los ancestros y de *pishimisak* quien es dueño(a) de todo y semilla de autoridad. Así por ejemplo para vivir el *Tap Waramik*[11] o buen vivir, es necesario procurar el equilibrio entre lo caliente y lo fresco[12], que también se logra manteniendo el contacto, la comunicación con las plantas frescas y la madre naturaleza, a la par de otros procesos autonómicos relacionados con la siembra de semillas propias, el fortalecimiento la memoria, la lengua, la medicina-espiritualidad, del pensamiento propio nam misak y el ampliamiento del territorio, superando las contradicciones internas, la figuración y las divisiones por las vías de la justicia propia, del entendimiento del sentido del mundo.

> El *tap waramik* es a todas cuentas tiene que aplicarlo ambos, el fresco y el caliente, pero tampoco mucho fresco, ni tampoco mucho caliente, sino

11 *Tap* es bueno y waramik vida, es decir la vida buena o buen vivir.

12 Según afirmaciones del Mayor Samuel Tombé, frío también es fresco, pero más fuerte.

> tenemos un equilibrio en ese, en ambos, entonces claro con ese equilibrio que tenemos, ya podemos vivir bien el *tap waramik*, seguiremos en eso. Pero entonces si de pronto le sube mucho el calor entonces claro, ahí como que empezamos un poquito ahí chocarnos, que no entendemos, entonces ya disgustos de cada uno; ni muy caliente ni muy fresco sino que ahí estamos es en un equilibrio espiritualmente (Mayor Samuel Tombé, 25 de agosto de 2016).

Dicho equilibrio es perceptible cuando la persona, la comunidad o el territorio se sienten frescos, tranquilos, con positivismo el cual según la interpretación del mayor significa pensar de forma positiva, es decir, sin dudar de sí mismo, de su identidad o del poder de las plantas, para hacer algo con fuerza y decisión a pesar de las dificultades. Es lo opuesto al negativismo el cual trae consigo una energía negativa que hay que "voltiar", entiéndase darle vuelta, de lo contrario aparecen enfermedades, rabias, disgustos que traen *el pachí, pachirak* que es como fuego, un calor en la sangre, que altera el comportamiento fresco de la gente, frente a lo cual hay que trabajar con las plantas frescas para alinearlo, como le dicen, así ya no queda ni muy frío ni muy caliente, se queda como en el par, en la paridad, no en la negación ni la contradicción interna, que impiden estar *Pishintø* (estar frescos) para vivir tranquilamente. "El *pishí* más que todo es, pues no muy frio ni muy fresco tampoco, porque si enfriamos entonces claro, ese sí enfría totalmente, pero entonces mejor es fresco no más ahí; como dijo un mayorcito quedamos como dormidos ahí con mucho frio" (Mayor Samuel Tombé, 25 de agosto de 2016).

En el mundo Misak existen tanto acciones y pensamientos como plantas, que son frescas y calientes, con éstas se trabaja la medicina propia ya que permiten la armonización, la frescura tanto como la fuerza; por ejemplo la *coca* es caliente porque da fuerza, calor, saca el frío del estómago, también lo son el *tabaco, el mambe* que es una piedra caliza que se mastica pulverizada con la coca, *la canela de páramo, el jengibre, el ají,* entre otras. Entre las plantas frescas encontramos *la alegría, la orejuela, el fresco, el maíz capio, la yacuma negra y la ruda*, por nombrar algunas de las más comunes, por lo menos en esta región.

Como vemos, el *pachí* está también inserto en un entramado de sentido que le asocia con la fortaleza en cierta medida, pero también con el sucio o *papɵ*[13] que trae enfermedad, debilidad, envidia, "negativismo", violencia, conflicto y muerte, es decir desarmonía, desequilibrio. Algo similar ocurre con el *pishí*, pero en este caso produce claro debilitamiento, somnolencia, pérdida de la voluntad para hacer, para vivir, depresión, enfermedad. Estos dos principios por tanto, se influyen mutuamente, se interrelacionan no como opuestos sino como pares complementarios, enrutan las acciones humanas hacia la armonía, hacia el *Tap Waramik* al permitirnos identificar las raíces de la desarmonía para atacarles, "alinearlas", "voltiar" el sucio, sanarnos, sanar la tierra y aplicar justicia propia de acuerdo al Derecho Mayor en todos los ámbitos de la vida.

Derecho Mayor y principios de justicia propia

La Ley de Origen y la Ley Natural es el mismo Derecho Mayor, pero que tienen otro nombre de acuerdo a la filosofía de cada pueblo. Decimos Derecho Mayor por ser antiguo. Porque somos originarios de estas tierras. A nosotros nos parió la tierra, un gran caudal, una avalancha hizo nacer a nuestro pueblo. No entramos por el Estrecho de Bering. Hace diez, veinte y treinta mil años nos desarrollamos, y nosotros somos herederos de esos antepasados, y somos hijos de ellos y somos parte de ese derecho, el Derecho Mayor (Muelas s.f.: 10).

El Derecho Mayor, viene desde el origen cuando *Pishimisak* entregó la semilla de autoridad a los *nu misak,* los mayores de antes, y "En el segundo (día), éstos sembraron la autoridad, que constituye el centro alrededor del cual se conforman como una sociedad, y las plantas del conocimiento. Al beber su jugo, interiorizaron el sentido, el saber del mundo" (Dagua, Hurtado, Vasco, 1993). La siembra de la autoridad, beber el jugo del sentido implican para la actualidad,

13 Se pronuncia /pabɵ/

siguiendo el hilo explicativo del derecho mayor, además de conocer las relaciones *pishí-pachí* propendiendo por su armonización, *chichik,* comprender la naturaleza de las inter-relaciones ecosistémico-espirituales y cumplir con los principios ético-políticos de la justica propia, principios de relacionamiento con el cosmos entero, esto es, con los espíritus o sombras, *mosik,* de los "finaditos" o sea quienes llegaron al fin de su materialidad, con los vivos, con la madre tierra, las estrellas, el agua, la comunidad, consigo mismo y su pertenencia a la cultura Misak, como dice el Mayor Samuel

La ley mayor son los espíritus de la madre naturaleza, la ley mayor es todo, esos son aguas, árboles, sitios sagrados, las peñas, los humedales, las lagunas. Entonces todo eso son leyes que nos ayudan, ellos que nos protegen, a ellos tenemos que proteger nosotros mismos y con la ley de la espiritualidad tenemos que seguir fortaleciendo nosotros mismos para la futura generación (Tombé, 26 de agosto de 2016).

Porque de lo contrario, es decir de no cumplir con la ley mayor que fluye del Derecho Mayor: "no podemos vivir nosotros, tampoco no podrán vivir las plantas que sembramos nosotros mismos, entonces eso tenemos que cuidarlo mucho para seguir perviviendo nosotros mismos y la futura generación también" (Tombé, 26 de agosto de 2016). Frente a su naturaleza cósmica es preciso referirme de este modo al plan de salvaguarda Misak quien señala que

> El derecho mayor es la soberanía cósmica, otorgada al pueblo Misak para desempeñar y cumplir con su deber como hijos del agua, en la vivencia para su existencia coherentemente en el territorio asignado y requerido, para mantener a perpetuidad su identidad y dignidad cultural Misak, cuya responsabilidad está a cargo de la estructura social (2013: 63).

Los principios de la justicia propia de los cuales hablaré a continuación, no existen como amenaza, tampoco tienen orientaciones punitivas o están referenciados hacia el control de las subjetividades, la normalización o el disciplinamiento del cuerpo y el pensamiento, como sí lo están las leyes colombianas, aunque

dichos principios en efecto hacen parte de las dinámicas del ejercicio de la justicia propia, del "consejo" y del "castigo" en relación, por ejemplo, al calor y el sucio generado por el delito, que debe ser armonizado enfriando tanto al causante de la desarmonía como a los afectados, la familia y la comunidad.

Estos son principios ético-políticos de vida, para compartir en equidad, en solidaridad y reciprocidad con la familia, los demás seres humanos, la madre tierra, sus espíritus, con la *Nu nakchak* o comunidad como la llaman los blancos pero que en lengua significa la cocina grande. En esta "cocina grande", como en la pequeña que se entiende como familia, se debe compartir para vivir, lo que se comparta debe ser por partes iguales para todos y todas, que nadie se quede sin lo que se está compartiendo, también llama al acompañamiento solidario, al tejido colectivo, al respeto mutuo, a la reciprocidad con los seres visibles e invisibles a los cuales se siente sujeto el ser Misak. Como lo explica Germaná (2016), la reciprocidad no es sentido común ni eufemismo de la pobreza sino que

> Se trata de un tipo particular de relaciones sociales de producción; la pobreza tiene que ver con el problema de la distribución. Se puede señalar que los individuos incorporados en la reciprocidad tienen condiciones de vida muy precarias; pero ello no determina el tipo de articulación económica en la que se encuentran involucrados (176).

Sin embargo, vale señalar que no necesariamente la reciprocidad es practicada por sujetos(as) y colectivos humanos con condiciones de vida precarias, sino que por el contrario en la abundancia de la solidaridad fraterna la reciprocidad social y con la madre tierra es mucho mayor, lo que permite además de redistribuir equitativamente parte del producido como en las mingas[14] o *Alik*, también agradecer los favores prestados, unir a la comunidad, "alegrar" al territorio y a los espíritus, así como transmitir la cultura, aprender-enseñar y construir cultura, en suma, la reciprocidad en cuanto parte del tejido de la cosmoexistencia propia en el contexto Misak, va mucho más allá de las relaciones de producción para referirse también a

14 Del Kichwa Minka: trabajo comunitario.

relaciones espirituales de agradecimiento, de alegramiento a *los shuras, lo shures*[15]*, nu utrí*[16]*, pishimisak*, así como de solidaridad con éstos, además de los sujetos, procesos o comunidades con quienes se establezcan relaciones horizontales de cooperación de cualquier índole, lo cual, regresando a Germaná significa un principio de organización económica donde se establece el intercambio de bienes y servicios por fuera del mercado.

> La reciprocidad, por lo tanto, constituye un principio que asegura el orden en la producción y en la distribución de bienes y servicios en sociedades donde existen agrupaciones distribuidas simétricamente. La reciprocidad es un tipo especial de intercambio fundado en el valor de uso de los bienes, en este sentido desaparece el papel del mercado como eje del intercambio de bienes según su valor de cambio (2016, 178).

Mayaelo uno de estos principios, significa que "hay para todos", es decir que nadie se puede quedar sin eso que están repartiendo, ya sea comida, tierra, agua, conocimiento o sanación, así cuando se colectivizaron las tierras de las fincas ocupadas se decretó dar una hectárea por familia, para que nadie se quedara sin tierra o sin agua; el plan de salvaguarda Misak explica el cumplimiento del mayaelo fundado en dos conceptos básicos:

A) En la práctica de compartir entre todos lo que hay. Porque "antes de llegar los blancos no había egoísmos, ni la tierra era de tal o cual, era de todos y para todos". Teníamos cultivos en común, seres vivos en común, cosechas en común. "Maya" quiere decir todos juntos, toda la gente Misak; mientras alik, significaba que estamos en MINGA, todos acompañados.

B) En el principio Latá-Latá, principio del pensamiento Misak, que implica el compromiso de recibir y compartir siempre en igualdad en todas las relaciones sociales, como fue siempre regla y aspiración de nuestra sociedad. Concepto que dada su importancia, abrió paso a nuestros conceptos especiales de derecho, de autoridad y de justicia (Autoridad Mayor del pueblo Misak 2013: 23).

15 Espíritus de los ancestros.

16 Madre tierra.

Estos principios, retomados por el derecho propio desde la jurisdicción especial indígena como estrategia de insurgencia simbólica, para enfrentarse al derecho canónico como al genocidio-epistemicidio en defensa de la cultura, la autonomía y el territorio, permiten también unir esfuerzos, para acompañarse con otros pueblos, movimientos o sectores sociales, familias, fortaleciendo luchas locales, zonales, regionales, nacionales e internacionales. "Se puede señalar, entonces, que aquí se encuentran valores y actitudes que desafían la racionalidad instrumental del capital (eficiencia, productividad, competitividad) y plantean otros valores vinculados a la posibilidad de una mayor libertad personal y autonomía colectiva" (Germaná, 2016: 180). *Linchap*[17], uno de los principios en cuestión, significa acompañar solidariamente, como pares, en las mingas, en los dolores, en las fiestas, las reuniones o las acciones de la guardia indígena, para dar fuerza a la familia, a la idea, al proceso, así no esté participando de la discusión, o no esté al frente con la guardia, está acompañando, pero si se participa para dividir, para romper la unidad y atentar contra el Derecho Mayor allí no hay acompañamiento.

> *Mayaelθ* es como estar todos juntos, los indígenas o todos como los pueblos, como los cabildos. Hay pues pueblo Nasa, hay pueblo Misak, hay pueblo campesino, entonces todos los pueblos estar en conjunto y trabajar en unidad, y trabajarlo mutuamente por una causa, nuestra misma, porque si nosotros no trabajamos en conjunto, eso debilita, y a veces ya nos perdemos hasta el *nu nakchak* (comunidad). Entonces no hay que acabarlo sino que ayudar a fortalecerlo, pues como siempre yo he dicho: "así sean evangélicos ustedes tienen que estar allá (en las reuniones y las movilizaciones) pero no solamente pa' ustedes, sino pa' su familia y pa' la comunidad"; cuando empiezo a trabajar allá en la casa grande, la *Nu nakchak* toca que trabajarle entonces pa' todas las familias, todos los pueblos que vinieron hay que trabajarlos por igualdad y uno no puede decir: "ah como yo soy Misak voy a trabajar para que venga la misma gente de nosotros", ¡no!, sino que tiene que llegar uno a fortalecer por igualdad, *lata-lata*" (Mayor Samuel Tombé, 25 de agosto de 2016).

17 Se pronuncia /*Linlláb*/

En el mundo Misak en particular, como en el mundo andino en general, la vida se da como parte de una confluencia de pares que sostiene tramas de reciprocidades, como he venido exponiendo, vinculadas al cumplimiento tanto de los principios ordenadores cósmicos, como de los principios de la justica propia en cuanto parte la dinámica cósmica del pensamiento propio. Cachiguango amplía la relación entre orden cósmico y reciprocidad para el mundo andino, afirmando que:

> La interrelacionalidad que se expresa en el orden cósmico, necesariamente implica la reciprocidad, puesto que todos los seres que se interrelacionan, están continuamente reciprocando; todo es ofrecer, es dar y recibir algo a cambio, así el runa[18] para obtener los frutos que la Pachamama le ofrece, tiene que retribuirle con trabajo, cuidar con amor su chacra, desde la siembra hasta la cosecha. El ciclo retorna, los frutos son un nuevo regalo de la tierra que el runa agradece reciprocando con la ritualidad y la fiesta (Cachiguango 2008, 22. En: Guerrero 2011: 32).

En palabras de Escobar son Ontologías relacionales (2014) que "con frecuencia involucran perspectivas territoriales y comunales, […] son espaciostiempos vitales de interrelación con el mundo natural. Aquí radica la importancia de una perspectiva ontológica sobre los conflictos ambientales, por ejemplo" (59), siguiendo la línea explicativa del autor, estas ontologías relacionales subvierten el orden establecido, colonial, moderno —capitalista, liberal y secular— basado en una "ontología dualista (que separa lo humano y lo no humano, naturaleza y cultura, individuo y comunidad, "nosotros" y "ellos", mente y cuerpo, lo secular y lo sagrado, razón y emoción, etc.)". (76). Así, la ruptura entre estos pares complementarios, pretendiéndolos de oposición, o el incumplimiento del Derecho Mayor en cuanto ley de origen de dichos principios cósmicos ordenadores, trae consigo el sucio, la enfermedad, el desequilibrio, el olvido, esto afecta tanto a la gente como al territorio, empobreciéndolo, achicándolo, contaminándolo, por ejemplo si no se defiende el agua para todos en equidad, desde antes y para siempre.

18 Gente indígena.

La espiritualidad propia y el sentido del mundo

Intentar ponerle una fecha al comienzo del pensamiento Misak, es quizás una tarea tan gigante como inútil ya que precisamente no es ésta una pregunta *Namuy Misak*, es decir, propia de estas gentes, el tiempo del origen es un fuera del tiempo enraizado en el territorio desde el cual parte el Derecho Mayor o Ley de Origen para la armonía y la vida de las gentes con el cosmos mismo, sobre el tiempo Misak nos aclaran Dagua, Hurtado y Vasco que:

> Ubicar el lugar en que ocurrieron los orígenes o en que pasó cada suceso es fijar un centro y atar el tiempo, desarrollar una cronología que significa moverse por ese espacio, recorrerlo; el tiempo fluye, se desenrolla a partir de ese centro, ahí está amarrado el extremo del hilo. Pero ese tiempo se repite y confluye con el presente en la medida en que sigue estando ahí y es escenario de la vida de la gente, como el territorio, la gran casa. En el pensamiento Guambiano, al contrario de lo que ocurre en la llamada concepción occidental, el pasado está adelante, es *merrap*, lo que ya fue y va adelante; *wentø* es lo que va a ser, lo que viene atrás. Entonces, lo que aún no ha sido viene caminando de atrás (1993: 4).

El Derecho Mayor entonces, como parte de "el sentido, el saber del mundo" (Dagua, Hurtado, Vasco, 1993), fue enseñado en el origen (del tiempo y del pensamiento) por la Madre Tierra a *Pishimisak* quien lo enseñó a los *Numisak*, a los primeros mayores, éstos a su vez le transmitieron a los actuales Misak los saberes sobre Justicia Propia y espiritualidad que les permitieron construir su sociedad desde su propio sentido, su propia racionalidad, la cual comprendo como

> el producto o resultado de un esfuerzo integral (intelectivo, sensitivo, emocional, vivencial) del hombre para "ubicarse" en el mundo que le rodea[…] la racionalidad de cierta época, cultura o etnia se manifiesta en el conjunto de los "fenómenos prácticos" o "pragmáticos" de sus miembros (Estermann 1998: 89).

En esta racionalidad en específico, la justicia y el conocimiento se originan en la tierra, comprendida como un todo completo

interrelacionado con el cosmos y la madre de todos los seres visibles e invisibles, es ella quien al enviarnos sueños y señas se comunica con nosotros, nos enseña, nos responde, es ella precisamente quien transmite el don de soñar, de sentir o de curar, avisa con cantos de pájaros o insectos que algo pasará, habla mediante truenos, estrellas, nubes, vientos. Interpretar lo anterior se logra articulando un sinnúmero de variables relacionadas entre sí desde sus representaciones propias, para significar asuntos específicos como que alguien llegará, morirá, nacerá, que el ritual está saliendo bien o todo lo contrario, que hay que hacer una cosa o la otra dependiendo de la intención del ritual, o simplemente de lo que esté viviendo en ese momento quien "sintió la seña" en algún momento de su cotidianidad, así sea sentado en la puerta de su casa descansando.

Sólo las autoridades espirituales o los más mayores conocen a cabalidad estas relaciones de significación, principalmente porque las viven en su cuerpo es decir, la naturaleza le habla no a su cabeza, sino a todo su ser completo, allí el saber se siente con el cuerpo, por eso los árboles "saben crecer" y el rio "sabe correr", lo que les dota de una propia conciencia no individual, aunque subjetiva, sino colectiva, tejida con los demás seres del cosmos que también tienen la suya propia atendiendo a la cosmoexistencia Misak; la cual comparte a su vez, múltiples representaciones con la filosofía andina como Josef Esterman la concibe, sobre todo frente a la dimensión holística y relacional de estas culturas, según este autor la realidad de forma simbólica y relacional, crea y re-crea el mundo a través del símbolo, no del concepto "El ser humano no 'capta' o 'concibe' la realidad como algo ajeno y totalmente 'diastático', sino la hace co-presente como un momento mismo de su 'ser-junto' [...], de la originariedad holística" (Esterman, 1998: 92).

La práctica de las espiritualidades propias, la lucha por su fortalecimiento, la transmisión de sus saberes y la re-construcción colectiva de sus ceremonias ancestrales como mandatos colectivos basados en la ley de origen, permiten darle sentido ontológico a la lucha por vida y la autonomía, porque para aprender y hacer

memoria los saberes como los recuerdos deben pasar por el cuerpo. Acá la memoria sirve para ser y hacer, para levantarse frente a la muerte, para derrotar al hambre, para recordar que somos hijos de la tierra, del maíz, de la coca, del aro iris, del agua y el trueno:

> …la espiritualidad se presenta como un sendero para la liberación interior, de las subjetividades y de las sociedades; la espiritualidad es una forma particular de construir sentido en los territorios del vivir, consiste en formas distintas de sentir, de pensar, de hablar y de actuar en el mundo y la vida, es un horizonte para interactuar con otros seres humanos o no humanos, con los que se construye el tejido de la existencia (Guerrero, 2011: 22).

El fortalecimiento de la identidad así como de la cultura, en lugar de ser estático u homogéneo, son procesos en permanente cambio por medio de los cuales se crean y re-crean críticas a la razón en tanto mito fundante de Occidente, mediante los cuales se retorna a las espiritualidades originarias desde el presente, porque como afirma Patricio Guerrero "Necesitamos con urgencia de guerreras, de la tierra, del amor y la alegría, que enciendan fuego en sus corazones y militen tercamente por la vida" (Guerrero s.f., 5), re-existiendo al capitalismo, viviendo experiencias alternativas a la modernidad. Es en medio de estos procesos marcados por maneras otras de concebir así como de vivir tanto la política como la espiritualidad, en donde insurgen reclamos ancestrales a las estrategias coloniales de control hegemónico, relacionados también con la lengua, la historia, la política además del territorio, como sucedió en los años ochenta con la recuperación de tierras en Guambía de donde emerge el proceso de La María, y como sucede actualmente en la liberación de la Madre Tierra en el norte caucano con el pueblo Nasa; a esto se refiere la autoridad ancestral en el Manifiesto Guambiano cuando llama a: "Recuperar la tierra para recuperarlo todo autoridad, Justicia, trabajo por eso tenemos que pensar con nuestra propia cabeza, hablando nuestro propio idioma, estudiando nuestra historia, analizando y transmitiendo nuestras propias experiencias así como la de otros pueblos" (2010, 22).

La historia es un caracol que camina: reflexiones sobre la investigación comprometida

La gente crece pero la tierra no, la historia se enrolla y se desenrolla en el territorio que es el origen del derecho mayor, como del pensamiento que se comunica con el páramo y aprende del agua la autoridad; de la misma forma es urgente poner las cartas sobre la mesa, recorrer las distintas geografías del pensamiento, del imaginario, irse, regresar y Corazonar otros nuevos/viejos mundos posibles que ya laten, ya crecen, dan frutos, acompañándonos en solidaridad, en reciprocidad con la vida, subvirtiendo los cánones hegemónicos, el orden impuesto, la paz de los sepulcros, la negación de la diversidad. Para esta insurgencia de la vida frente a la muerte de la modernidad-colonialidad-capitalista es preciso entonces superarlas, comprendiendo que la modernidad tiene un "lado oscuro que es la colonialidad" como lo afirma Aníbal Quijano, "entendiendo esta colonialidad como el control de todas las formas de control de la subjetividad/intersubjetividad, y en especial del conocimiento, de la producción de conocimiento" (Quijano, 2000: 1-2. En Albán, 2013: 70).

Por tanto, la investigación militante, comprometida con la vida, con la transformación contrahegemónica debe continuar planteándose retos, re-creandose, re-aprendiendo y des-aprendiendo, superando los intentos de captura de la izquierda tradicional, autoritaria, moderna-colonial, comprometiéndose en las aulas de clase, en las movilizaciones, en los procesos comunitarios, en la minga, en el ritual, en el fogón, en el texto escrito, en la comunicación comunitaria, alternativa o como se llame, en el arte, el deporte, el disfrute, en la alegre rebeldía, indisciplinándose para superar las fronteras disciplinarias, tan arbitrarias como borrosas impuestas en la academia occidentalizada, permitirse ignorar, deshacer las certezas para encontrarnos en los otros, construir parejo, hablar bonito, con palabra fresca, tejiendo lazos de solidaridad, de hermandad cósmica que fortalezcan las luchas sociales y populares,

que defiendan la madre tierra del ecocidio al que la somete el patrón de poder colonial-capitalista, re-dignifiquen la diversidad y posibiliten la multiplicación de experiencias alternativas al capitalismo, interculturales, decoloniales, ampliando así las grietas del sistema para construir "Mundos y conocimientos de otro modo" (Escobar, 2003). Ya que como lo señalaba el maestro Fals-Borda

> En la investigación activa se trabaja para armar ideológicamente e intelectualmente a las clases explotadas de la sociedad, para que asuman conscientemente su papel como actores de la historia. Este es el destino final del conocimiento, el que valida la praxis y cumple el compromiso revolucionario (1978: 19).

Referencias bibliográficas

Albán Achinte, A. (2013). *Más allá de la razón hay un mundo de colores: modernidad, colonialidades y re-existencias.* Santiago de Cuba: Casa del Caribe y Editorial Oriente.

Almendra, V. (2017). *Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha Nasa en Colombia.* México: Pensaré Cartonerás; Pueblos en camino. En: Cortito que's pa'largo, Grietas Editores.

Aranda, M.; Dagua, A. y Vasco Uribe, L. G. (1993). "En el segundo día, la gente grande (Nu Misak) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido". En: *Encrucijadas de Colombia Amerindia,* de François Correa (ed.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, pp. 9-48.

Aranda, M., Dagua, A. y Vasco Uribe, L. G. (2015). *Guambianos. Hijos del aro iris y del agua.* Bogotá: CEREC. Los Cuatro Elementos, Fondo de Promoción de la Cultura, Fundación Alejandro Ángel Escobar.

Autoridad ancestral del pueblo Misak. (2010). "Manifiesto Guambiano". En: *Por la defensa del patrimonio del pueblo Misak y los demás pueblos del mundo*, de Autoridad ancestral del pueblo Guambiano, 33. Guambía.

Autoridad Mayor del pueblo Misak. (2013). "Plan de salvaguarda Misak", *ordenado por la Corte Constitucional mediante el Auto 004 de 2009, a través del convenio 26345-054*.

Escobar, A. "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de la investigación modernidad/colonialidad latinoamericano". *Tabula rasa No. 1*, enero-diciembre de 2003: 51-86.

Escobar, A. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y la diferencia.* Medellin: UNAULA, 2014.

Estermann, J. (1998). *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo.* La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT).

Fals-Borda, O. (1978). *Por la praxis: el problema de cómo investigar la realidad para transformarla.* Bogotá: Federación para el Análisis de la realidad Colombiana (FUNDABCO).

Germaná, C. (2016). "La economía de la reciprocidad y el buen vivir". En: *Las luchas sociales por la tierra en América Latina: un análisis histórico, comparativo y global*, et al. (eds.). Hanne Cottyn, 173-182. Lima: Centro de Producción Editorial e Imprenta de la UNMSM–CEPREDIM.

Guerrero Arias, P. *Corazonando la teoría desde la poética de la palabra y la sabiduría.* s.f.

Guerrero Arias, P. (2011). "Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política". *Alteridad 10. Revista de Ciencias Humanas, Sociales y Educación* (Abya-Yala).

Muelas Hurtado, L. "Del Derecho Mayor a la Constitución en Colombia". En: *Somos hijos del sol y de la tierra. Derecho Mayor de los pueblos indígenas de la cuenca amazónica*. Varios autores, 247. Quito: Manthra Editores, s.f.

Vich, V. (2014). *Desculturizar la cultura: la gestión cultural como forma de acción política.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Estrategias organizativas de los pueblos indígenas en la ciudad de medellín: una mirada desde el Trabajo Social Intercultural y Decolonial[1]

Erika Paulina Uribe Cardona[2]

Resumen

En el contexto urbano bajo las lógicas de la modernidad, los pueblos originarios sufren y se enfrentan a la opresión, dominación, permanente colonización, exclusión, racismo, discriminación, indiferencia, invisibilización y expropiación de sus saberes y modos de vida. Sin embargo, ante estas dificultades los pueblos indígenas han configurado diferentes estrategias para exigir el respeto, la garantía de sus derechos, reivindicar su autonomía, superar el exterminio cultural y resistir y re-existir[3] a las lógicas mencionadas anteriormente.

Palabras claves: pueblos indígenas, estrategias organizativas, Trabajo Social Intercultural y Decolonial.

---

1 Investigación realizada para optar al título de Trabajadora Social de la Universidad de Antioquia en el año 2016, la cual recibió Mención Especial por parte del Consejo de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia.

2 Trabajadora Social de la Universidad de Antioquia. Investigadora del grupo de Estudios Interculturales y Decoloniales de la Universidad de Antioquia. Mujer comprometida con las luchas y re-existencias de los pueblos originarios, Afros y campesinos y las organizaciones de mujeres de la ciudad de Medellín.

3 La categoría de re-existencia alude a la reelaboración de la vida en condiciones adversas intentando la superación de esas condiciones para ocupar un lugar de dignidad en la sociedad.

Introducción

Este trabajo es el resultado de un proceso investigativo que realicé con el objetivo de acercarme, analizar y comprender las estrategias organizativas que configuran los pueblos indígenas en Medellín, para propender por los modos, las condiciones de vida y la cultura indígena en la ciudad. Lo anterior con el propósito de aportar elementos al Trabajo Social intercultural con pueblos originarios[4], que permitan procesos de acompañamiento más acordes a las particularidades culturales, las necesidades e intereses de estas comunidades y que ello contribuya a un cambio en las estructuras de pensamiento desde una reflexividad permanente, trascendiendo hacia el estudio de la configuración histórica de las relaciones de poder que han emergido en las interacciones sociales a partir de las cuales se han establecido estrategias de dominación para estos pueblos.

En este sentido, son relevantes las contribuciones de la perspectiva decolonial para comprender los procesos de colonización y el reto que tienen las Ciencias Sociales para generar transformaciones y procesos de emancipación que permitan pensar en la construcción "de otros mundos posibles", en los cuales tengan lugar el pensamiento y la voz de los que han sido oprimidos e invisibilizados por "la red global de poder" que es el sistema capitalista. Así mismo, se asumen los aportes de la interculturalidad crítica para reconocer que las propuestas políticas y culturales que se gestan desde la interculturalidad, asumen la diferencia como un elemento fundamental en la configuración de una sociedad distinta, en la cual se integran otros saberes, otros modos de vida, de gobierno y de organización social.

4 Los pueblos indígenas de América Latina se han denominado pueblos originarios como un modo de reivindicar su cultura.

Pueblos indígenas en la ciudad de Medellín

Desde antes de la conquista y la colonización de los españoles, el Valle del Aburrá y el territorio de la ciudad de Medellín estaban habitados por comunidades indígenas como los Catíos, Ayuráes, Anáes, Yamesies, Bitaguíes y Niquías. Estas comunidades poseían organización social, política y económica, además de significativos saberes en el campo de la medicina, la astronomía, la agricultura, la arquitectura y el arte. Sin embargo, "para el año 1675 cuando se le da el carácter de municipio a Medellín, los indígenas estaban casi extintos" (Restrepo J. R., 2001). Esta situación es claramente explicada por Esperanza Gómez cuando plantea: "La conformación de las ciudades, surgió a partir de la invisibilización indígena y del distanciamiento progresivo entre lo rural y lo urbano" (2010).

Por variadas razones como la violencia, el desplazamiento, las dificultades económicas, la búsqueda de mejores condiciones de vida, "el progreso", entre otras, se van estableciendo en la ciudad de Medellín pueblos indígenas de diferentes partes del país, como los Tule, los Nasa, los Guambianos, los Wayú, los Pastos, los Inga, los Kankuamos, los Zenú y los Quillasingas. Se estima que 29 pueblos indígenas de Colombia y Ecuador tienen presencia en esta ciudad[5]. En la actualidad se calcula que en Colombia existen alrededor de ochenta y siete pueblos indígenas, de los cuales tres perviven en el departamento de Antioquia: los Tule, los Zenúes y los Emberá. Según datos de la Organización Indígena de Antioquia (OIA), en el departamento habitan alrededor de 25.290 indígenas, de los cuales 3.781 viven en la ciudad de Medellín (OIA, 2013). Sin embargo, las cifras no son exactas y difieren, pues se trata de una población fluctuante y por tanto difícil de cuantificar.

Las condiciones socioeconómicas de los indígenas en Medellín son complejas y como medio de subsistencia predomina la economía informal. Una de las razones que acrecienta el asentamiento y las

5 Testimonio de Guzmán Caisamo, director del programa de educación y cultura de la OIA (Organización Indígena de Antioquia).

malas condiciones de vida de indígenas en la ciudad de Medellín es la agudización del proyecto modernizador basado en discursos y prácticas hegemónicas que deja de lado y subordina las características específicas de los modos de vida de los pueblos originarios. De esta manera, a la deuda histórica que se tiene con las comunidades que han sufrido exclusión, dominación y desarraigo cultural y territorial, se suma un proyecto hegemónico y homogeneizante.

Estrategias organizativas de los pueblos indígenas en la ciudad de medellín

Los pueblos originarios han desarrollado diferentes estrategias para organizarse y movilizarse, con el fin de articularse y participar en los procesos políticos del país, legitimando así sus formas milenarias de orden social. Estas estructuras sociales diseñan métodos de relacionamiento o de confrontación a partir del vínculo que establecen con el otro, sea el Estado, las demás organizaciones sociales o los mismos sujetos.

Desde los procesos históricos de lucha de los pueblos originarios, se han logrado importantes reivindicaciones, la visibilización de sus derechos y la aceptación de la diversidad cultural que existe en el país, la cual fue negada desde los periodos de la colonización española. Con la Constitución Política de Colombia de 1991, ésta se reconoce como un país pluriétnico y multicultural y en concordancia a este mandato constitucional se acepta el valor que poseen las particularidades de las tradiciones culturales, políticas y espirituales de los pueblos indígenas.

Organización Indígena de Antioquia (OIA)

En Antioquia, incentivados y motivados por los avances que las organizaciones indígenas de otras regiones del país habían logrado, los pueblos originarios del departamento constituyen en 1985 la

OIA (Organización Indígena de Antioquia). Organización que se levanta con el propósito de "reivindicar los cuatro principios de la hermandad nacional indígena: autonomía, tierra, cultura y unidad y reclamar el reconocimiento de una historia, una cultura y unos derechos muy particulares" (OIA, 2013). La OIA se define como "una entidad sin ánimo de lucro que se financia a través de la gestión de proyectos con agencias de cooperación internacional y con las instituciones del Estado del orden nacional, departamental y local, a través de los cuales implementa sus políticas en las comunidades indígenas de Antioquia" (OIA, 2013).

La OIA es un proyecto político que a partir de la lucha y la resistencia ha venido desarrollando estrategias para relacionarse con el Estado, exigir el respeto de sus derechos, trabajar por la recuperación del territorio de los pueblos originarios para que la cultura de estos grupos siga perviviendo, además de recuperar y fortalecer la autonomía que les permita otro modo de vida en concordancia con sus prácticas culturales, sus formas de organizarse y de hacer política.

Cabildos indígenas de la ciudad de Medellín

La figura de cabildo "es una forma de organización político-administrativa de origen colonial, que se ha mantenido como una forma de organización autónoma cuya misión es la adjudicación, conservación y defensa de los territorios y resguardos indígenas" (Zapata & Agudelo, 2014). Para el desarrollo de este proceso investigativo pude acercarme y trabajar con cuatro importantes cabildos que están presentes en la ciudad de Medellín, el cabildo Chibcariwak, cabildo Quillasingas-Pastos, cabildo Inga-Kamentzá y cabildo universitario de Medellín.

Los indígenas en la ciudad de Medellín se organizan bajo la figura de cabildos para buscar el cumplimiento de sus derechos fundamentales, que les garanticen unas mejores condiciones de vida y que les permita enfrentar las dificultades que se les presentan en el ámbito urbano. Así mismo, los cabildos generan a las comunidades indígenas la posibilidad de hacerse visibles y contar con un espacio en

el cual puedan dialogar, compartir y discutir sus asuntos, intereses y necesidades, en este sentido la importancia de los cabildos urbanos radica en que son "el único modelo de organización social en la ciudad, que posibilita la legal y legítima interacción de los indígenas con el Estado, sus instituciones y la sociedad en general" (Carvajal, 2010).

Adaptación, fortalecimiento y recreación de la cultura indígena en la ciudad de Medellín

Desde la cosmovisión indígena la cultura es una construcción que se ha hecho a través de la práctica de las tradiciones y legados ancestrales, los cuales les permiten ir constituyendo un modo de vida particular y propio. Cada grupo social, etnia, pueblo o nacionalidad, ha ido configurando los contenidos de una cultura que se sustenta en su propio y diferente sistema de valores, de símbolos de identidad, de prácticas y saberes que han sabido crear, preservar y revitalizar a través de su historia (Guerrero, 2002).

Territorio y territorialidad

Para los pueblos indígenas, la razón de su vida, está íntimamente ligada con el territorio; su modo de vida se construye en el territorio. Diferentes dinámicas y situaciones han hecho que los pueblos originarios se desplacen de sus territorios tradicionales hacia las ciudades y vayan configurando diferentes territorialidades en la ciudad, demostrando que "el territorio no es solamente una porción de tierra delimitada con su complejidad biofísica (relieve, condiciones ambientales, biodiversidad). Es, sobre todo, un espacio construido socialmente, es decir, histórica, económica, social, cultural y políticamente" (Sosa, 2012).

Al respecto Bernardo Medina[6] afirma que:

> El territorio es por donde camino, ando, donde están mis amigos, compañeros. Sea la ciudad o sea el territorio de origen. Es que el territorio lo hace la gente, no un grupo de casas. Para apropiarnos del territorio, las estrategias que utilizamos los indígenas en la ciudad es conocer nuestro barrio, conocer quien vive y así irnos juntando y de esa manera crear convivencia y crear cultura en ese territorio.

El encuentro de indígenas en la ciudad de Medellín: conformación de grupos

La conformación de grupos y colectivos es la manera de compartir las experiencias, saberes, intereses, necesidades y recrear sus prácticas en la ciudad. José Nilson Lectamo[7] afirma que

> de ahí la importancia de estar en unidad porque se sabe que si se hace individualmente entonces no tiene ninguna incidencia, pero colectivamente se van a hacer más visibles y más fuertes a la hora de afrontar posiciones que están en contra del modo de vida indígena, por eso la unidad es fundamental para estar en la ciudad.

Así mismo, Nataly Domicó[8] expresa que

> Compartir, las amistades, los colectivos de grupo, el encuentro con el otro, el compartir con el otro, de diferente cultura o de la misma, encuentros que no son institucionalizados, yo creo que eso ha permitido y ayudado a visibilizar y mantener la cultura.

En la búsqueda de espacios de encuentro para compartir y recrear el modo de vida de los pueblos originarios en la ciudad, se han establecido diferentes grupos en Medellín; éstos están ligados

6 Bernardo Medina. Indígena Wayuú. Entrevista, septiembre de 2016.

7 José Nilson Lectamo. Indígena Nasa. Entrevista, julio de 2016.

8 Nataly Domicó. Indígena Emberá. Entrevista, julio de 2016.

a la autonomía de los pueblos originarios y tienen una relación más profunda con su pensamiento ancestra. Para los pueblos originarios la autonomía está relacionada con "poder organizar y administrar su territorio, conforme a sus prioridades, cosmovisiones y acuerdos internos" (Sarayaku, 2014). De este modo, la autonomía indígena en la ciudad se vive en estos encuentros, porque son los escenarios para decidir por ellos mismos y llevar a cabo acciones desde sus propios intereses y particularidades.

- *Grupos de artesanía y tejido*

Para los pueblos indígenas la elaboración de artesanías es una práctica ancestral que va más allá de la representación estética de estas piezas artísticas. El tejido es la forma de plasmar sus principios ancestrales y su ley de origen; los cuales fundamentan su cultura y agrupan sus códigos de valores, su lengua, su territorio, su espiritualidad y su mitología. Para la realización de artesanías se utilizan diferentes signos como las estrellas, el cielo, la luna, el agua, los cuales permiten recordar sus historias y relatos y de esta manera activar su tradición oral por la cual se transmiten los conocimientos propios de generación en generación, pues a medida que se van realizando estas piezas se van contando las historias y los mitos que configuran su modo de vida indígena.

En Medellín se han conformado grupos como la red de tejedoras del Chibcariwak, el grupo de tejido del cabildo universitario, la asociación de artesanos indígenas (FEDEARTE), además de los encuentros espontáneos que emergen en los espacios como las universidades y la residencia universitaria. Sol Angie Cuchillo[9], expresa que

> Con el tema del tejido hemos hecho talleres para los mismos indígenas, para que aprendan los que no saben, y se cree un vínculo de amigos, que se genere un espacio de compartir conocimientos, del tejido, de la artesanía, ¿qué significa? ¿Quién se lo enseño? ¿Por qué?

9 Sol Angie Cuchillo. Indígena Kamentzá. Entrevista, agosto de 2016.

- *Grupos de música y danza*

Dentro de las prácticas que han mantenido los indígenas, la música y la danza cobran un significado especial porque representan una acción para la reivindicación de su cultura en la ciudad, "la música, las danzas o bailes ceremoniales hacen parte de la espiritualidad de cada pueblo (…) no son folclor, sino ceremonias rituales que acompañan diversos momentos de la vida, como el matrimonio, la cosecha, la muerte, la guerra y se realizan con fines de armonización y sanación" (Gómez, y otros, 2015).

En la ciudad de Medellín se han consolidado diferentes grupos musicales y de danza que ponen en escena la diversidad cultural que existe en la ciudad, es el caso del grupo de los Pastos, el grupo Dansur, el grupo juvenil Chibcariwak, el Nasa-Misak, el Carlos Tamojoy y el Taurasisay. Al llevar a cabo estas prácticas como legados y saberes ancestrales se resisten a las reglas impuestas por la colonialidad, que imponen una universalidad en todos los sentidos de la vida, generándose descolonización en las expresiones artísticas y, en esta medida, en los sentires que emergen de éstas.

- *Salud indígena en la ciudad*

Para los pueblos indígenas tener salud es "estar bien. Estar bien significa estar en armonía y equilibrio consigo mismo, con la familia, con la naturaleza, con los espíritus, con el entorno y en las relaciones con otros" (López, 2011). En este sentido, se afirma que la enfermedad es "el desequilibrio de las emociones, de los pensamientos, de las actitudes y de las acciones. Es un aviso de que algo anda mal, en cada persona, en la familia, en la comunidad y en la sociedad" (Gaitán, 2010).

En la ciudad se han configurado algunas estrategias para aplicar y mantener la medicina tradicional indígena, por ejemplo, en los cabildos urbanos, se desarrollan procesos de aprendizaje y diálogo con los mayores que tienen este saber para que lo vayan transmitiendo, se realizan mingas de pensamiento para compartir los saberes relacionados con la salud tradicional y también se trabaja por

la recuperación de los rituales ancestrales. Así mismo, se adelantan acciones como la construcción de espacios adecuados para la realización de rituales y ceremonias indígenas, la identificación y selección de taitas, jaibanás, mamos o sabedores de diferentes pueblos que lleven a cabo, de manera seria y responsable, rituales y ceremonias de sanación y armonización de manera periódica y la formación en medicina y conocimiento tradicional.

Otra forma de mantener las prácticas relacionadas con la salud, es dentro de cada familia, en la intimidad del hogar, como lo afirma Bernardo Medina[10]:

> El hogar es el seno de esa transmisión cultural y espiritual, también porque he visto que lo cultural y lo espiritual lo han convertido en comercial, entonces yo lo limito a mi intimidad. En lo interno de cada familia es la mejor manera de conservar: la manera como en el hogar se hace la comida tradicional, los riegos, los sahumerios, los rituales, las plantas, esa es la manera de conservar.

- *Comida y alimentación propia*

Para los pueblos originarios, la alimentación y la comida están íntimamente relacionadas con la espiritualidad. Existen alimentos que representan sus valores y su ley de origen, es el caso de la yuca considerada para muchos pueblos indígenas el alimento básico o base de la vida; otro ejemplo es el maíz que representa la fuerza y la vitalidad "el maíz es un dios entre los dioses. Es un dios que hay que descubrir desde la diosa tierra con la ayuda del dios de la lluvia" (Mejía, 2004). Así mismo, esta relación espiritual es vigente en los espacios que se utilizan para la siembra de los alimentos, los cuales reciben diferentes nombres según cada pueblo indígena: milpa, chagra, huerta, entre otros; con este espacio existe una reciprocidad pues es el lugar que proporciona el alimento.

En el proceso de la siembra, recolección y elaboración de los alimentos y comidas, se transmite la sabiduría ancestral de los pueblos, pues desde estos procedimientos se abordan dimensiones

10 Bernardo Medina. Indígena Wayúu. Entrevista, julio de 2016.

fundamentales para el modo de vida indígena, como la enseñanza y transmisión oral de los saberes relacionados con la tierra, la agricultura, la salud, la espiritualidad y la ley de origen. Por ejemplo, a través de la preparación y el compartir de los alimentos se propician espacios para el diálogo y de este modo se transmiten mitos y costumbres propios del modo de vida indígena. Sol Angie Cuchillo[11] dice,

> Hay algo muy significativo dentro de nuestra comunidad que es la tulpa o fogón porque es donde tradicionalmente se cocinaban los alimentos y todo el mundo se sentaba alrededor del fogón y los abuelos a contarle historias a uno, hablar de lo que había pasado durante el día, tradicionalmente fue un espacio donde se compartía saber y se reflejaba el saber de los mayores, otro espacio era la chagra, donde se sembraba todo lo que se necesitaba para comer, era un espacio de aprendizaje.

En Medellín como una estrategia para mantener la cultura indígena, la comida cumple un papel determinante, pues propicia el encuentro y compartir de saberes, tradiciones y prácticas. Los siguientes testimonios dan cuenta de este aspecto: "A través de compartir el alimento y reunirme con mis compañeros, se puede entablar relaciones y resistir en la ciudad"[12]. "Nosotros con la comida hacemos los encuentros de comida tradicionales, cada quien hace su comida tradicional y la compartimos, nosotros generamos el espacio, por ejemplo, lo hacemos de dulces tradicionales"[13]. "Nos encontramos, hacemos comida, celebramos las fiestas, tratamos de darle importancia a la alimentación tradicional, nos encontramos hacer comida típica: tamal, chicha…"[14].

11 Sol Angie Cuchillo. Indígena Kamentzá. Entrevista, agosto de 2016.

12 Nataly Domico. Indígena Emberá. Entrevista, julio de 2016.

13 Sol Angie Cuchillo. Indígena Kamentzá. Entrevista, agosto de 2016.

14 José Nilson Lectamo. Indígena Nasa. Entrevista, septiembre de 2016.

- *Mujeres indígenas en Medellín*

La mujer juega un papel primordial en la enseñanza, transmisión y aplicación de la cultura indígena, Sol Angie Cuchillo[15] expresa que "tomamos a la mujer como la fuerza de la familia, la columna vertebral de la familia". Así mismo, se afirma que

> En las comunidades indígenas, la mujer brinda su aporte como depositaria del conocimiento de la medicina, de la biodiversidad para la salud, la alimentación y la conservación del medio ambiente, la lengua y la cultura, aportes con los que obtuvo reconocimiento de parte de la comunidad (Rivera, 2008).

Las mujeres indígenas en Medellín han configurado grupos de apoyo y acompañamiento para ir superando las consecuencias que les han dejado problemáticas como el maltrato, la discriminación, el racismo laboral, la violencia y el conflicto del país

> Sabemos que la mayoría de las mujeres que estamos aquí están es por desplazamiento y les ha tocado sufrir mucho, uno porque les mataron sus esposos y dos por venir a un contexto que no conocen, no saber hablar la lengua, no hay oportunidades laborales para que una mujer indígena pueda ejercer un trabajo, entonces vemos como esas condiciones que afectan el desarrollo íntegro de la mujer indígena en el contexto de la ciudad, entonces el cabildo desde el programa de género, familia y cultura se ha pensado cómo hacer ese acompañamiento[16].

Es importante destacar que las mujeres indígenas han constituido grupos alrededor de la producción y comercialización del tejido y la artesanía, los cuales se han transformado en un sustento importante dentro de las economías familiares. Así mismo, las mujeres hacen un importante aporte a la construcción de la identidad y cultura indígena al interior del seno de cada familia. Igualmente, en la ciudad de Medellín, las mujeres realizan diferentes acciones para activar la participación social y política,

15 Sol Angie Cuchillo. Indígena Kamentzá. Entrevista, agosto de 2016.

16 Nataly Domico. Indígena Emberá. Entrevista, septiembre de 2016.

hacemos acompañamiento psicológico, damos talleres sobre los derechos de la mujer, la participación y el liderazgo de la mujer, ahí nos hemos centrado mucho porque sabemos que la mujer indígena no ha tenido tanta participación en el nivel político, entonces hemos fortalecido eso, inclusive la gobernadora es una mujer, porque la mujer tiene mucho que enseñar[17].

- *Estrategias y acciones políticas*

Los pueblos indígenas fundamentan sus acciones en dos pautas ancestrales: la ley de origen y el buen vivir. El Buen Vivir o *Sumak Kawsay, "*es la alternativa al progreso, al desarrollo, a la modernidad. Es una noción que quiere recuperar la relación armoniosa entre los seres humanos y su entorno. Entre la humanidad y sus semejantes" (Chuji, 2014); y la ley de origen es "la que señala cómo vivir: el ordenamiento de las fuerzas espirituales, materiales, la naturaleza, el mundo, el cosmos y las personas, rigen todos los momentos de la vida, desde el nacimiento y el crecimiento hasta la muerte" (Restrepo, 2002).

De este modo, los pueblos indígenas, a partir de las nociones del Buen Vivir, la Ley de Origen y los mecanismos de participación, como las asambleas comunitarias y las "Mingas", establecen acciones para la construcción de políticas propias para el bienestar de los pueblos y la interlocución con el Estado. De ahí que son indispensables los espacios y las estrategias de participación como también "la necesidad de enseñar sobre el modelo institucional propio, y sobre las formas de las estructuras institucionales" (Arrieta, 2009).

En Medellín como acciones políticas, se han venido configurando dos importantes estrategias para conservar la cultura, el gobierno propio, la autonomía y el Buen Vivir de los pueblos en la ciudad. Es el caso del plan de vida del cabildo Chibcariwak "Por la pervivencia cultural, social y económica de los pueblos indígenas que hacen parte del Cabildo Indígena Chibcariwak 2012-2023" y la Política Organizativa de los Pueblos Indígenas de Antioquia "Volver a

17 Nataly Domico. Indígena Emberá. Entrevista, mayo de 2016.

recorrer el camino". Para los pueblos originarios, el plan de vida es un instrumento político y de gobierno que surge del consenso comunitario y que se convierte en un acuerdo social, "un pacto comunitario para Vivir Bien, son nuestros Planes de Vida" (Tascón, Stocel, Cuñapa, Santos, & Santacruz, 2007).

Estas propuestas construidas a partir de las particularidades de las cosmovisiones indígenas, pretenden abarcar asuntos colectivos e integrales, donde los beneficios sean para la totalidad de su población, con el fin de contrarrestar un modelo colonizante de explotación, exclusión, empobrecimiento, esclavitud y destrucción del ecosistema, asuntos que aluden a discursos propios del desarrollo. Además, implica cambios sustanciales para abandonar la idea de desarrollo de Occidente, enfocándose en la recuperación de saberes y prácticas propias, acordes y contextualizadas con los diversos modos de vida y necesidades de los pueblos originarios en contextos que han sido permeados por los modelos económicos, políticos y culturales hegemónicos, como lo es en este caso Medellín.

Logros y alcances de las estrategias organizativas de los pueblos indígenas en Medellín

Los alcances con relación al establecimiento de grupos, el trabajo colectivo y la autonomía en la ciudad dan cuenta de la pervivencia cultural de los indígenas en Medellín. Es así que, se comprende que la lucha de los pueblos originarios no solamente configura una resistencia ante el sistema colonial del pasado y sus formas de expresión actuales, sino que, a partir de esto, los pueblos subalternizados, en este caso los pueblos originarios, "fueron configurando una forma de existir particular, con un proyecto de vida y sociedad, y una forma de estar en el mundo en condición de sujetos, y no solamente resistir en condición de esclavizados" (Albán, 2013).

Según lo anterior, la adaptación y recreación del modo de vida indígena en la ciudad se convierte en un mecanismo que trasciende de la "resistencia" y se puede determinar como un proceso de "*reexistencia*". En este orden de ideas

> Los grupos se reúnen, se organizan y crean cultura en la ciudad, también crean la conciencia dentro de los mismos cabildantes de entrar a ver la cultura, de respetarla, compartirla y al mismo tiempo ayudan a que tú hagas un recuento en tu cabeza y te des cuenta de lo necesario que es que conserves tu cultura, ¡eso hacen los grupos! Incluso acá en la ciudad hemos podido hacer procesos de fortalecimiento con indígenas que no se sentían orgullosos de ser indígenas[18].

En este sentido, los alcances que se han descrito anteriormente son la manifestación del potencial intelectual y creativo que ha emergido dentro de los grupos de indígenas en Medellín, los cuales han logrado, "dignificar su dimensión integral de humanidad y vida, a través de diferentes rutas y búsquedas, rebasando de hecho los límites de la negación y el borramiento de su agencia, desplegados por el aparato colonial tanto en la cotidianidad como en forma estructural" (Arboleda, 2011).

De manera que evidenciar los logros, alcances y posibilidades de los pueblos indígenas en la ciudad es una forma de superar la victimización con la que se ha investigado y abordado la mayoría de los procesos con comunidades indígenas desde las Ciencias Sociales y desde otras disciplinas que también han posicionado esta visión dentro de las mismas comunidades.

Aportes al Trabajo Social Intercultural y Decolonial

Es necesario reconocer los legados coloniales del Trabajo Social como una profesión fundada en la modernidad. Por lo tanto, se requiere de una perspectiva Intercultural y Decolonial en Trabajo

18 Sol Angie Cuchillo. Indígena Kamentzá. Entrevista, agosto de 2016.

Social que incorpore un cambio en las estructuras epistémicas de la profesión y que genere la ruptura con un Trabajo Social centrado en la promoción de proyectos ideológicos homogeneizantes, basados en arquetipos eurocéntricos, en parámetros de la modernidad como el "desarrollo y el progreso" y en la validación de una clasificación social racializada que ubica a unos seres como superiores y a otros como inferiores, subdesarrollados e incivilizados.

En este sentido, se asume la interculturalidad y la decolonialidad como un posicionamiento ético-político que reconoce e incorpora procesos epistemológicos, culturales, políticos, organizativos, económicos y espirituales "otros" en contra de la modernidad/colonialidad para contrarrestar e incidir en las lógicas de dominación propias del sistema mundo capitalista y sus procesos de colonialidad, los cuales han subalternizado, acallado e invisibilizado las diferentes formas de vida, saberes y prácticas propias de las sociedades latinoamericanas como es el caso de los indígenas.

Desde la perspectiva Intercultural y Decolonial el Trabajo Social con comunidades indígenas en la ciudad, se compromete y solidariza con la vida de los pueblos para así aportar a las luchas, resistencias y re-existencias que hacen por pervivir en las ciudades sin perder su identidad, su cultura, su autonomía, su unidad y sus formas de vida y organización, que, no obstante, en el contexto urbano algunas veces se adaptan, redefinen, asimilan, hibridan o desaparecen.

Para aportar a la configuración de un Trabajo Social Intercultural y Decolonial, es preciso alejarse de un quehacer profesional que históricamente se ha centrado en las carencias sociales. Un Trabajo Social Intercultural y Decolonial valora la diversidad y heterogeneidad cultural, los saberes, las prácticas y los sentidos de vida que han mantenido los pueblos originarios a partir de sus resistencias y re-existencias. De manera que, se intencionan, potencian y dinamizan procesos, acciones y pensamientos "otros" para confrontar las relaciones de poder y lograr la autoconfianza, la autogestión y la autonomía de los pueblos indígenas en sus procesos organizativos, de transformación y emancipaciones.

Al reconocerse y comprender las estrategias organizativas que establecen los pueblos indígenas en la ciudad, el Trabajo Social Intercultural y Decolonial establece relaciones horizontales y dialógicas, lo que conlleva a sensibilizarse, comprometerse y aportar en procesos como los planes de vida, las políticas públicas y sociales, la visibilización cultural y social, la generación de espacios autónomos para mantener sus sentidos de vida, el diálogo de saberes y los proyectos pedagógicos propios, entre otros.

En este sentido, el Trabajo Social, comprometido con la vida de los pueblos originarios, podría aportar de múltiples maneras a confrontar el proyecto social, político y cultural hegemónico para incidir profesionalmente en consonancia al Buen Vivir de los pueblos indígenas, además, de contribuir a la construcción de un mundo que se enriquezca en la confluencia de las diferencias políticas, económicas, ideológicas y culturales.

En conclusión, desde el compartir, el cariño, la solidaridad, el respeto y la valoración de los saberes, prácticas y sentidos de vida que recrean los pueblos indígenas a través de sus estrategias organizativas, se reconocen y asumen nuevas perspectivas paradigmáticas, epistémicas, políticas y éticas para pensar y hacer un Trabajo Social emancipador y liberador, es decir, un Trabajo Social Intercultural y Decolonial.

Referencias bibliográficas

Albán, A. (2013). *Más allá de la razón hay un mundo de colores. Modernidades, colonialidades y reexistencias.* Santiago de Cuba: Casa del Caribe y Editorial Oriente.

Arboleda, S. (2011). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano.* Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.

Arrieta, J. (2009). *Políticas Públicas según la cosmovisión indígena.* Medellín: Universidad de Antioquia.

Carvajal, O. L. (2010). *El ser indígena en la ciudad: espacio de tensión y reelaboración de relaciones identitarias.* Medellín: Universidad de Antioquia.

Castillo, *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes.* Madrid: Ediciones Cátedra, pp. 329-349.

Chuji, M. (2014). "Modernidad, desarrollo, interculturalidad y Sumak Kawsay o Buen Vivir". En: A. L. Hidalgo Capitán, A. G. García, & N. D. Guazha. *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay.* Cuenca: Universidad de Cuenca, pp. 153-158.

Gaitán, T. E. (2010). *El sendero de la eternidad.* Bogotá: Fundación Carare.

Gómez, E. (2010). Desarrollo e Interculturalidad urbana: apuntes para el Trabajo Social. Eleuthera, pp. 153-171.

Gómez, E., Vásquez, G., Betancur, V., Martínez, D., Ocampo, M., Uribe, E., Arcos, A. (2015). *Diálogo de saberes e interculturalidad. Indígenas, Afrocolombianos y Campesinos en la ciudad de Medellín.* Medellín: Pulso y Letra Editores.

Guerrero, P. (2002). *La Cultura. Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia.* Quito: Abya-Yala.

López, M. V. (2011). *Estrategias de atención en salud a la población indígena y su relación con la respuesta social en la ciudad de Medellín 2011.* Medellín: Universidad de Antioquia.

Mejía, M. (2004). *Agricultura y espiritualidad.* Cali: Obra Gráfica.

Organización Indígena de Antioquia (OIA) (17 de julio de 2013). Título recuperado el 3 de agosto de 2015, de

http://www.oia.org.co/index.php?option=com_content&view=article&id=234&Itemid=427&lang=en

Restrepo, J. R. (2001). Antecedentes urbanísticos de Medellín. Revista *La Sociología en sus escenarios.* Centro de Estudios de Opinión (CEO) de la Universidad de Antioquia.

Restrepo, R. (2002). *Sabiduría, poder y comprensión. América se repiensa desde sus orígenes.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Rivera, T. (2008). Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos. En L. S.

Sarayaku (2014). El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro. En A. L. Hidalgo Capitán, A. G. García, & N. D. Guazha., *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay.* (págs. 77-102). Cuenca: Universidad de Cuenca.

Sosa, M (2012). *¿Cómo entender el territorio?* Guatemala: Cara Parens.

Tascón, G. A., Stocel, A. G., Cuñapa, W. C., Santos, A. S., & Santacruz, A (2007). *Política Organizativa de los Pueblos Indígenas de Antioquia. Volver a Recorrer el Camino.* Medellín.

Zapata, O. L. & Agudelo, M. F. (2014). El fracaso de la política pública para la población indígena de Medellín. *Reflexión Política*, 128-140.

Comunidades rurales y ribereñas de afrodescendientes frente a mega-proyectos de desarrollo y contextos de violencia en Colombia[1]

Pedro Pablo Torres Palacio[2]

Resumen

Etnográficamente se interpreta cómo desde la subalternidad, comunidades afrodescendientes localizadas en la región del Medio Atrato, del Pacífico Colombiano, las cuales habitan un *territorio colectivo* inmerso en el conflicto armado, configuran perspectivas de desarrollo alternativas a las que actores poderosos —*como el Estado y empresas multinacionales*—, implantan como únicas desde el modelo de desarrollo neoliberal capitalista.

Palabras claves: Afrodescendiente, Afroaciático, desarrollo, territorio, violencias, conflicto armado y necropolítica.

1 Etnografía realizada para optar al título Mg. en Antropología Social, Universidad Nacional de General San Martín; Buenos Aires, Argentina, 2017.

2 Profesional en Trabajo Social. Universidad de Antioquia y Candidato a Magíster en Antropología Social. UNSAM.

A modo de introducción

El presente documento es resultado del *trabajo de campo* que realicé del 2008 al 2013 en la región del Medio Atrato, en ocho municipios de los departamentos Chocó y Antioquia, como parte de una investigación etnográfica que me permite optar al título de Mg. en Antropología Social.

Los análisis que planteo son el resultado de un ejercicio de reflexividad y vigilancia epistemológica desde el que se reconoce que parte del trabajo de campo lo efectué como un investigador social que en simultaneo laboró, desde el campo del trabajo humanitario, siendo un profesional en Trabajo Social adscrito a organismos internacionales como el Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR), la Organización Internacional Médicos Sin Fronteras (MSF) y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR)[3].

En los análisis que presentaré, etnográficamente interrelaciono los temas desarrollo, violencias y comunidades afrodescendientes al interpretar prácticas y discursos que configuran personas integrantes del Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del [río] Atrato (en adelante Cocomacia) mientras dotan de significados a 722.510 hectáreas de tierra que desde el año 1993 les otorgó el Estado colombiano en calidad de territorio de propiedad colectiva[4].

---

3 Desde el lugar social institucionalizado que asumí laborando para las entidades mencionadas, tuve acceso a información sensible para un contexto de confrontación armada como lo fue (y continúa siendo) la región del Medio Atrato, por lo cual, dejo asentado aquí que la información a que accedí tiene el carácter de confidencial para los actores y organizaciones con las que trabajé, por lo tanto esta no será develada de forma explícita en el presente estudio —y probablemente en ningún otro escenario o lugar—.

4 En el año 1993 se promulgó la ley 70 de 1993 en la que se señala, en su artículo 1°, que esta ley: "...ley tiene por objeto reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de

El documento se estructura en cuatro momentos en los que interpretaré: i) la configuración de la noción afroaciático como parte de un proceso de afirmación cultural en que se encuentra Cocomacia; ii) cómo una auténtica cultura del terror, articulada al conflicto armado, aparece en el territorio colectivo como una de las formas de violencia más notoria, junto a la violencia simbólica y la violencia política; iii) que desde la subalternidad personas afrodescendientes, con sus actos de resistencia, intentan posicionar visiones propias de desarrollo que integran elementos míticos, mágicos, materiales y espirituales y; iv) como conclusión, con la intención de promover la reflexión en torno al ejercicio profesional y el desarrollo disciplinar, realizo planteamientos puntuales sobre el Trabajo Social Intercultural y Decolonial.

Identidad colectiva: afrodescendientes, afrocolombianos, negros, víctimas y, evidentemente, afroaciáticos

Cocomacia es reconocido como el Consejo Comunitario de Comunidades Negras y Afrocolombianas más grande de Colombia y el de mayor extensión territorial. Incluso, es reconocido como, quizás, el principal referente de otros consejos comunitarios del país debido al liderazgo que asumió frente a luchas que dieron personas afrodescendientes, negras, raizales y palenqueras para que el Estado colombiano, finalmente en el año 1991, reconociera derechos territoriales a esta población (Perea, 2012) (Restrepo, 2013).

Frente a la alusión a la grandeza de Cocomacia en comparación con otros consejos comunitarios del país, resalta que cuando se constituyó Cocomacia en el año 1993, sobrepasó las cuarenta mil

---

la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva...".

personas como población y alcanzó una extensión territorial de 722.510 hectáreas de tierra titulada como territorio colectivo, en las que se distribuyen las 124 comunidades que actualmente (2016) conforman dicho consejo comunitario.

El devenir histórico que desembocó en la conformación de Cocomacia como organización de personas afrodescendientes, permite establecer que los procesos de configuración de *identidades colectivas* (Brubaker y Cooper, 2001) vivenciados en la región del Medio Atrato, se enmarcaron en contextos de luchas políticas en las cuales el Estado Colombiano optó, finalmente, por categorizar como comunidades negras y afrocolombianas, a un conjunto de personas que en el año 1993 habitaban en la región del Medio Atrato como parte de una minoría étnica.

En vísperas de la década de 1990, dichas personas afrodescendientes, lideraron, junto con los pueblos indígenas, luchas sociales efectuadas a través de actos como marchas, huelgas y ocupación de entidades públicas. Con ese tipo de acciones se hicieron notar ante el Estado colombiano logrando el reconocimiento de derechos como grupos étnicos minoritarios, así como un lugar social en el conjunto de la nación colombiana, lugar que, desde el ámbito jurídico, estaría ratificado en la promulgación de la ley 70 de 1993[5].

En definitiva, a las personas de la región del Medio Atrato el reconocimiento de derechos étnico territoriales les implicó la conversión de una organización de campesinos conocida —hasta muy iniciada la década de 1990—, como la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA), a la conformación, en el año 1993, de Cocomacia.

5 Ley con la que se desarrolla el artículo transitorio No. 55 de la Constitución Política, el cual reza: "Dentro de los dos años siguientes a la entrada en vigencia de la presente Constitución, el Congreso expedirá (…) una ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley".

Estudiando aspectos del contexto histórico y situacional en que se reconocieron ese tipo de derechos a minorías étnicas, Arturo Escobar plantea que los *"discursos desarrollistas"* lograron instaurarse en los aparatos de planificación de estados latinoamericanos, transformándolos al nivel de lograr, en múltiples casos, negar o invisibilizar prácticas culturales (Escobar, 1996). No obstante, desde el año 1991, el reconocimiento jurídico de la existencia de dicha población en la constitución colombiana, se constituyó en un logro tangible de sus luchas.

La transición de personas afrodescendientes de la ACIA a Cocomacia, hizo parte de su proceso de consolidación en *sujetos jurídicos.* Esto considerando que la conversión de dichas personas a Asociación y luego a Consejo Comunitario, se dio en un contexto en el que se globalizaban designaciones identitarias de *una cultura de lo legal*. Investigadores sociales como los Comaroff (2011) han adoptado el término de *cultura de lo legal* para plantear que la conformación de grupos de personas en una especie de entidades simplificadas, corresponde, desde el plano jurídico, con la "constitución de una cultura planetaria de lo legal" (Comaroff y Comaroff, 2011).

En ese sentido, a inicios de 1990, las personas articuladas en torno a Cocomacia se constituyeron en el referente jurídico equivalente a Consejo Comunitario desde el cual comenzaron a ser nombradas e identificadas socialmente. Éstas, desde la subalternidad (Alabarces, 2008), acogieron sus perspectivas nativas para cargar de significado nociones como ACIA y Cocomacia, hasta autodefinirse con el adjetivo de *aciáticos*.

Desde esa alusión a lo *aciático,* las personas a que me he referido se auto identifican conjugando la diversidad (sexual, física, etaria, de género, etc.) que ostenta articuladas desde Cocomacia. Es así como, la concepción *aciáticos*, frente a nociones identitarias de la modernidad como afrocolombiano y negro, se constituye, para las personas articuladas en Cocomacia, en una palabra nativa colmada de significados provenientes de historias vividas como colectivo de

personas afrodescendientes y, por lo tanto, dicha palabra se concibe como una especie de descripción identitaria de esa colectividad.

En ese sentido, interpreto que como parte de un proceso decolonial, los afroaciáticos, al construir, adoptar y poner en circulación (en la cotidianidad), dicha definición identitaria, procuran avanzar en el posicionamiento de su historia como colectividad, la reconfiguración de su identidad colectiva y la consolidación de su proyecto político, como personas afrodescendientes.

Los anteriores planteamientos traen al análisis la siguiente cuestión ¿Podría ser considerado como parte de un proceso de afirmación cultural el hecho que personas articuladas, en torno a Cocomacia, se definan como aciáticos/as y con tal definición estén dando cuenta de su devenir histórico como personas afrodescendientes?

En un estudio realizado por Escobar (1996), se analizan procesos sociales de personas afrodescendientes de la región del Pacífico Colombiano, en relación con su reconfiguración política al enfrentarse a un contexto en el que se posicionan políticas neoliberales. En ese estudio, Escobar posibilita comprender cómo la búsqueda de identidad está relacionada con un proceso político de afirmación cultural de personas afrodescendientes. Él argumentó que las comunidades negras que se han movilizado, están luchando por articular y poner en marcha un movimiento de afirmación cultural que incluye, entre sus principios, la búsqueda de identidad étnica, de autonomía y de derecho a decidir sobre sus propias perspectivas de desarrollo y de la práctica social en general.

Como he señalado, en el caso de Cocomacia, interpreto que ese proceso de *afirmación de identidad cultural*, les ha llevado a consolidar la noción identitaria de aciático. En correspondencia con esa forma de autodefinición y en torno a la interpretación de procesos de construcción de *identidades colectivas,* configurados por dichas personas, etnográficamente he optado por nombrar como *afroaciáticos/as* a las personas articuladas desde Cocomacia; lo anterior debido a que los análisis etnográficos me permiten

interpretar que esa definición de *identidad colectiva* es afín al proceso de *afirmación cultural* en que se encuentran estas personas[6].

Terror y muertes: aniquilación y exterminio de cuerpos afroaciáticos

Finalizando la década de los noventa, en paralelo al reconocimiento de derechos étnico territoriales, la reciente forma organizativa de personas afrodescendientes en Consejos Comunitarios, se encontraba soportando los impactos bélicos de la guerra (combates, desplazamientos, amenazas, etc.) en un contexto en el que el país se sumergía en un conflicto armado interno[7]. Articuladamente a lo anterior, terminando la década de los años 2000, a la Corte Constitucional Cocomacia le presentó, en audiencias, sus vivencias en dicho entorno de violencia armada, además le entregó una serie de informes que la Corte consideró dentro de la argumentación del Auto 005 de 2009[8]. Algo de lo expuesto por Cocomacia quedó consignado así:

---

6 Para concentrarme en propósitos centrales del presente texto, lo concerniente a la *identidad* de las personas que constituyen los análisis que aquí se presentan, se abordará bajo perspectiva de *construcción de identidades colectivas*. En ese sentido, categorías sociales (y oficiales) desde las cuales se reconoce estas personas en Colombia (como afrodescendientes, afrocolombianos o negros), serán utilizadas aquí pero dando prelación a la categorización afroaciáticos, la cual, como se ha interpretando, surgió de los análisis.

7 En Colombia, las características identitarias establecidas oficialmente indican que el 10% del total de la población es afrocolombiana y que el 86% de la población del Chocó es de esa etnia (DANE, 2005), a lo que anoto que también lo es la población que se articula en Cocomacia. Es oficial que más del 50% de los habitantes del Chocó han sido desplazados forzosamente por la violencia (Acción Social, 2011), lo cual se ve agravado al considerar que la población mencionada es el grupo étnico minoritario con más personas afectadas por el conflicto armado (Afrodes, 2008). Se reconoce además que la mayoría de la población que integra a Cocomacia ha sido desplazada forzosamente por conflicto armado (COCOMACIA, 2012).

8 Auto referido a "Protección de los derechos fundamentales de la población afrodescendiente víctima del desplazamiento forzado, en el marco del estado de cosas

> Las comunidades afrocolombianas en el Medio Atrato. En los últimos años (…) han sufrido intensamente los efectos del escalonamiento y la degradación del conflicto armado.... A la situación generada por la agudización del conflicto en el Medio Atrato..., se suman antiguos problemas estructurales relacionados con (…) La falta de respaldo a las comunidades que resisten en su territorio, así como a aquellas que retornan o intentan estabilizarse en la zona, la falta de apoyo en todos estos procesos, tanto en lo político, como en el control de los grupos armados ilegales por parte de la fuerza pública... (Corte Constitucional, 2009).

El conflicto armado articulado con otras formas de violencia como la violencia política, la violencia económica, la violencia simbólica y la violencia de estado, se han convertido en constitutivas de la cotidianidad que se configura desde las relaciones sociales que se establecen en dicho territorio colectivo, a un nivel tal, que parece haberse enquistado una *cultura del terror* (Taussig, 1998) en la región del Medio Atrato. En ese sentido, he interpretado que las acciones y actos de violencia dejaron de ser una excepción para constituirse en una regla impuesta en la vida cotidiana de los afroaciáticos.

En ese contexto de violencias, los afroaciáticos reconocen el exterminio que se ciñe sobre sus formas de vida y sobre las lógicas con que ellos mismos definen su existencia. Como lo describe Cocomacia en un estudio titulado "Plan de Contingencia": en un periodo de seis años (2004 al 2010), se registró una reducción del 28% de la población afrodescendiente que habitó el *territorio colectivo*. Es decir, que al año 2011, 10.879 personas (de 39.224) ya no habitaban los territorios colectivos[9] (Cocomacia, 2012).

En ese entorno de conflicto armado Cocomacia ha avanzado en hacer consciente que el conjunto de acciones realizadas por actores poderosos se basan, principalmente, en la concepción necropolítica (Mbembe, 2008) relacionada con políticas de muerte desde las que

---

inconstitucionales declarado en la sentencia T-025 de 2004".

9 Esto no necesariamente significa que esas personas hayan muerto físicamente pero tampoco se descarta eso ya que no existen registros oficiales al respecto.

esos actores (Estado, multinacionales y cooperación internacional, entre otros), implantan políticas de desarrollo neoliberal capitalista, con las cuales estarían valiéndose de violencias como el conflicto armado para establecer su hegemonía.

La imposición de un desarrollo: mundos negados y vidas sobreponiéndo-se

Esa cifra me permitió interpretar que las 28.345 personas afroaciáticas que hasta mediados del año 2013 habitaron en la región del Medio Atrato, configuran actos de resistencia frente a lógicas de dominación que imparten actores poderosos en su afán de imponer, como único, el modelo de desarrollo neoliberal capitalista: Los afroaciáticos finalizando la década de 1990 conformaron Cocomacia asumiendo convicciones relacionadas con el conservacionismo, por lo que como proyecto político de personas afrodescendientes, aluden aún, a haber nacido por *la defensa del territorio y los recursos naturales.*

Doña Digna y Graciela[10], siendo mujeres que vivenciaron el proceso de constitución del Consejo Comunitario, me indicaron en distintos momentos en que conversábamos, cuál fue el fundamento por el cual nacieron como colectividad de personas afrodescendientes. Ellas plantearon: *"nacimos como Organización por la defensa de la vida y los recursos naturales… cuando hablamos de recursos naturales, nosotros nos incluimos ahí".* Esa alusión que afroaciáticos como Digna y Graciela expresaron, los representa bajo la concepción de que son parte indivisible de la naturaleza entendiendo que esta está íntimamente relacionada con formas de definir el sentido de la vida y la existencia; es decir, si afroaciáticos

10 Los nombres auténticos han sido cambiados.

se asumen como protectores y defensores de la vida presente en el territorio colectivo que habitan, se sitúan como parte constitutiva de ese territorio y los recursos naturales a los que aluden defender. Es así como la constitución de perspectivas de desarrollo de personas afroaciáticas contempla, en su proceso de configuración, aspectos constitutivos del pensamiento mítico, mágico, espiritual, material y religioso, entre otros. Eso se da en un amplio proceso que acoge aspectos de las lógicas de pensamiento de los afroaciáticos para ponerlas en circulación a través de las interacciones que éstos establecen con su entorno material (árboles, ríos, rocas, cuerpos humanos, etc.) e inmaterial (ancestros, espíritus, tradiciones orales, entre otros).

En ese sentido, las lógicas destructoras de vidas con las que actores poderosos continúan tratando de imponer ante afroaciáticos el modelo económico neoliberal capitalista, dan cuenta que esos actores poderosos muy probablemente tienen precarios conocimientos sobre el elevado valor simbólico, espiritual, mágico, mítico e inmaterial que tiene para otras lógicas de vidas (como las de afroaciáticos), la naturaleza que arrasan, los ríos que contaminan, el aire que destruyen y las vidas que aniquilan por medio de políticas, programas, proyectos y actividades correspondientes con la necropolítica.

El capitalismo neoliberal ha dado cuenta de desconocer el valor simbólico que personas articuladas en Cocomacia han construido al significar su existencia en relación con el territorio que habitan y el cual les habita. Desde esa perspectiva interpretativa, he considerado que para personas afrodescendientes articuladas con Cocomacia, el sentido de la vida es que ésta tenga sentido; por lo tanto, desde la perspectiva de afroaciáticos, el desarrollo puede interpretarse desde concepciones que lo relacionan con la búsqueda de la felicidad (Send, 2000). Es decir, el desarrollo corresponde con "enfoques" que afroaciáticos adoptan en la vida para procurar transitar siempre por los caminos que van rumbo hacia la felicidad. En ese orden de ideas, el desarrollo puede ser concebido como parte constitutiva del sentido de la vida y puede referir particularmente a la existencia

material del cuerpo y a las existencias en diversos planos de la realidad (mítico, mágico, espiritual y material, entre otros).

Concebir el desarrollo desde perspectivas que articulan diversos planos de la realidad, permite indicar que las violencias impartidas como mecanismos de sometimiento para los afroaciáticos, inciden directamente en la reconfiguración de las concepciones que del desarrollo construyen dichas personas. En correlación con lo planteado, he interpretado que los actores poderosos a través del uso de violencias han logrado instalar en la territorialidad espacial, en el cuerpo humano y en las ideologías de los afroaciáticos, dispositivos de control por medio de los cuales tratan de imponerles el rumbo que deben tomar las acciones que estas personas realizan con el deseo de poder orientar sus vidas hacia destinos que les conduzcan a la/s felicidad/es.

Ese proceso de emprender rumbos hacia la/s felicidad/es, en tiempos y lugares determinados, se imbrica también en esferas de la existencia constitutivas de una perspectiva del desarrollo reconocida como "el desarrollo a escala humana", como lo son la esfera del *ser*, el *tener*, el *hacer* y el *estar* (Maf-neff, 2000). El ser en tanto configuración del *yo;* el tener en tanto materialidad (el cuerpo en relación con los objetos), el hacer en tanto prácticas y; el *estar,* en tanto estado de situarse en un lugar y tiempo determinado reconociéndose a sí mismo como alguien que está en el lugar y tiempo buscado, pretendido, anhelado, deseado. Reconocerse a sí mismo como quien está en el lugar donde se es feliz, es constitutivo ineludible de la búsqueda de la felicidad si se analiza desde la perspectiva que ha argumentado Sen (Sen, 2000).

A modo de conclusión

Las luchas sociales en clave de construcción de otros mundos posibles desde las diversidades

Las luchas sociales que continúan emprendiendo personas afrodescendientes (léase afroaciáticas) en la región del Medio Atrato, se expresan en la cotidianidad mediante las prácticas y discursos por medio de los cuales éstas ponen en circulación el posicionamiento de su proyecto político de construcción de nación siendo minoría étnica, lo que en definitiva representa el avance en la construcción de un proyecto político de afirmación cultural de personas afrodescendientes, en el cual, personas articuladas desde el Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato, han configurado la noción nativa de *aciático* como una designación de su identidad colectiva.

- En definitiva, la resistencia de ese proceso de afirmación cultural ante la implantación que actores poderosos realizan del modelo económico neoliberal capitalista —articulándose incluso a través de violencias que han configurado una *cultura del terror* en la región del Medio Atrato—, representa el avance en el desmonte del pensamiento colonial y la construcción de otros mundos y desarrollos posibles.

- Decolonizar el saber desde la perspectiva crítica del Trabajo Social Intercultural, implica el reconocimiento de las luchas sociales que ha emprendido (y emprende) la población social diversa, e implica contribuir a la reivindicación del valor que connota lo simbólico, lo mítico, lo mágico y lo espiritual para otras cosmovisiones que trascienden (o no), el sentido materialista, mercantil y monetario del *valor* que se concibe desde el proceso colonial moderno del proyecto neoliberal capitalista. Lo anterior, a modo de ejemplo refiera, en el caso de afroaciáticos, a reivindicar el valor simbólico construído por

estas personas al significar su existencia, en relación con el territorio colectivo que habitan y el cual les habita.

- Entre los aportes para el Trabajo Social, que emergen de analizar luchas sociales de personas y comunidades afrodescendientes, se encuentra el hecho de que grupos sociales diversos evidencian su determinación por lograr la garantía de la dignidad, la justicia social y la autonomía de los pueblos como parte del proyecto de construcción de nación desde el que son posibles otros desarrollos. En palabras de Escobar (1996): *"las luchas contra la pobreza y explotación puedan ser luchas ecológicas en la medida en que… intentan mantener los recursos naturales bajo el control comunitario y no del mercado…"*.

Referencias bibliográficas

AFRODES, CNOA, Proceso de Comunidades Negras (PCN) y otras. (2008). Política pública con enfoque diferencial para la población afrocolombiana en situaciones de desplazamiento forzado o confinamiento.

Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional (Acción Social, 2011). "Registro único de Población Desplazada" en: departamento para la Prosperidad Social. Ver: http://www.accionsocial.gov.co/portal/default.aspx acceso septiembre de 2011

Alabarces, P. (2008). "Posludio: Música popular, identidad, resistencia y tanto ruido (para tan poca furia)". Revista Transcultural de Música, No. 12.

Berger, P., Luckmann, T. (1968). "La construcción social de la realidad". Buenos Aires: Amarrortu Editores.

Brubaker, R. y Cooper, F. (2001). "más allá de la identidad". En: revista Apuntes de Investigación del CECyP, No 7. Universidad de California, Los Ángeles.

Calvo, R. J. (2007). "El Foro Social Mundial: qué es y cómo se hace". En: http://www.comitesromero.org/lleida/jornadas/documentos/viernes4juliodocumentos/elfsmqueesycomosehacejordi%20calvorufanges.pdf acceso 21 de junio del 2012

Castro Gómez, S. (1995). En: "Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, Teorías en debate, teorías sin disciplina. Manifiesto inaugural" en http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/manifiesto.htm acceso abril 15 de 2013

Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato (COCOMACIA); (2012). "Plan de Contingencia del Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato". Quibdó.

Comaroff, J. y Comaroff J. L. (2011). "ETNICIDAD S.A." Ed. Katz Editores. Madrid.

Corte Constitucional de Colombia. (2009). "Auto 005 de 2009 Protección de los derechos fundamentales de la población afrodescendiente víctima del desplazamiento forzado, en el marco del estado de cosas inconstitucional declarado en la sentencia T-025 de 2004".

Corte Constitucional de Colombia. (1993). "Ley 70 de 1993, de la República de Colombia. Bogotá.

Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE); (2005). Censo. En: www.dnp.gob.com.co acceso noviembre de 2012

Escobar V. A. (1996). La Invención del Tercer Mundo Construcción y reconstrucción del desarrollo. Bogotá: Editorial Norma. S.A.

Friedemann, N. S. de. (1992). Huellas de africanía en Colombia. Nuevos escenarios de investigación. Ed. THESAURUS Tomo XLVII. Centro Virtual Cervantes. Consultado en: http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/47/TH_47_003_071_0.pdf acceso 27.08.2013

Galeano, M. E. (2004). Estrategias de investigación cualitativa El Giro de la Mirada. La Carreta Editores. Medellín.

Gow D. D. (2010). Replanteando el desarrollo: Modernidad Indígena e Imaginación Moral. Ed. Universidad del Rosario. Bogotá.

Grana C. R. (2004). "¿Ecodesarrollo humano o capitalismo e imperios? Acción participativa comunitaria local, proyección nacional, integración regional y visión planetaria". Ed. Espacio, Buenos Aires.

Guber, R. (2001). "La etnografía. Método, campo y reflexividad". Grupo Editorial Norma. Buenos Aires.

Jimeno Santoyo, M. (2005). "La vocación crítica de la antropología latinoamericana". Antípoda 1:43-65. http://antipoda.uniandes.edu.co/view.php/7/index.php?id=7

Maf-Neef, M. (2000). Desarrollo a escala humana una opción para el futuro. Ed, Proyecto 20 editores. Medellín.

Mbembe, A. (2008). "Al borde del mundo. Fronteras, territorialidad y soberanía en África". En: Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales. Ed. Trafic Foucault antes de Sueños. Madrid.

Mbembe, A.(2011). "Necropolítica". Documento on line http://es.scribd.com/doc/96889360/Mbembe-Necropolitica. acceso julio 2012.

Mignolo, W. (2007). En: "El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global". Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina", en Lander, E. (comp.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.

Restrepo, E. (2013). "Etnización de la Negridad: La invención de las "comunidades negras" como grupo étnico en Colombia". Ed. Universidad del Cauca.

Santos, M. (2004). "Por otra globalización del pensamiento único a la conciencia universal". Ed. Convenio Andrés Bello. Bogotá.

Sen, A. (2000). "Desarrollo y Libertad". 10ª edición. Bogotá: Ed. Planeta.

Taussig, M. (1998). "Walter Benjamín y el estado de excepción". En: Un gigante en Convulsiones, Gedisa.

Torres Palacio, P. (2017). "La vida como plaga ante la muerte: Comunidades rurales y ribereñas de afrodescendientes frente a mega-proyectos de desarrollo y contextos de violencia en Colombia". Etnografía realizada para optar al título de Mg. en Antropología Social de la Universidad Nacional de General San Martín. Buenos Aires, Argentina, 2017.

Vélez, O. L. (2003). "Reconfigurando el Trabajo Social. Perspectivas y tendencias contemporáneas". Buenos Aires: Ed. Espacio.

Wallerstein, I. (2006). "Análisis de Sistemas Mundo". México: Siglo XXI Editores.

Lucha y resistencia de las mujeres indígenas en Ecuador durante el levantamiento y paro nacional de 2015. Experiencia desde el trabajo social decolonial

Mariana Soto López[1]

Resumen

El año 2015 para los movimientos y organizaciones indígenas del Ecuador, estuvo atravesado por constantes movilizaciones y protestas en rechazo a las políticas antidemocráticas del gobierno de Rafael Correa. En agosto de este mismo año, decidieron realizar un levantamiento indígena y paro nacional para el archivo de las doce enmiendas constitucionales que estaban en proceso de aprobación, el cese al despojo de territorios por las multinacionales mineras y petroleras y detener la persecución y judicialización contra los líderes y las lideresas del país.

Las reflexiones que se presentan en este escrito, son resultado de mi proceso como practicante de Trabajo Social en la dirigencia de la mujer de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE) durante seis meses en 2015. En este tiempo, participé activamente en la agenda política del movimiento indígena, lo que me permitió acercarme a lideresas y dirigentes de la mujer de organizaciones de la Costa, Sierra y Amazonía ecuatoriana.

Palabras claves: mujeres indígenas, resistencia, lucha, Trabajo Social decolonial.

---

1 Trabajadora Social de la Universidad de Antioquia, estudiante de la especialización en Epistemologías del Sur en la CLACSO, integrante del Grupo de Investigación en Estudios Interculturales y Decoloniales de UdeA. mariana-colette@hotmail.com y decolonialeintercultural@gmail.com

Introducción

La lucha y resistencia de las mujeres indígenas del Ecuador, se concretó en una agenda, en el marco del levantamiento y paro nacional, para visibilizar la violación a sus derechos constitucionales y la violencia de estado ejercida contra sus cuerpos, comunidades y territorios. Las acciones realizadas se configuran entonces, como apuestas por la construcción de un poder otro, sin asimetrías y jerarquías raciales y de género, donde las mujeres de los pueblos y nacionalidades puedan ser, pensar y vivir en coexistencia con las demás diversidades.

El movimiento indígena de Ecuador, representado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador[2] (CONAIE) se alejó y se declaró en oposición a las políticas del gobierno de Rafael Correa en 2008, después un año de su mandato y en el mismo año de la reforma constitucional donde el país se estableció como un estado plurinacional e intercultural, se empezaron a generar fuertes tensiones entre el presidente ecuatoriano y los movimientos sociales y organizaciones de base. Las acciones de corte neoliberal, unilaterales y antidemocráticas tomadas desde la presidencia, empezaron a generar cuestionamientos frente a la postura de izquierda y progresista que pregonaba Rafael Correa durante su régimen denominado "Revolución ciudadana".

Los proyectos extractivistas en la selva amazónica y, por lo tanto, el desplazamiento de comunidades indígenas de sus territorios, la presencia de multinacionales para la explotación agrícola, la Ley de Minería de 2008, los tratados de libre comercio, el cierre de escuelas bilingües para las y los indígenas, el endeudamiento externo, la persecución a activistas, la censura a medios de

2 La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) es una organización creada en 1986 para la consolidación de los pueblos y nacionalidades y la lucha por la tierra y el territorio, por la educación propia, por la defensa de las identidades, las culturas, la autonomía y la dignidad. Ésta representa las catorce nacionalidades y los veintiocho presentes en el país.

comunicación y periodistas, la limitación de los derechos sindicales a los trabajadores, los comentarios misóginos y las agresiones verbales hacia las mujeres, entre otros hechos, llevaron a reactivar la movilización, lucha y resistencia del movimiento indígena ecuatoriano, encontrando como respuesta la persecución y criminalización de líderes y lideresas. Esta situación también generó fragmentaciones al interior del movimiento, hubo distanciamientos entre quienes seguían apoyando el correísmo y quienes decidieron protestar contra él.

El discurso y las acciones de Rafael Correa develaron el colonialismo intrínseco en la izquierda progresista latinoamericana, "los trabajadores públicos hubieron de ver cómo sus derechos a la organización y a la acción sindical resultaron sacrificados en aras del bien mayor constitucional. Los ecologistas resultaron sacrificados en el altar del productivismo y del desarrollismo economicista. Los campesinos e indígenas cuyas tierras están sobre importantes yacimientos mineros, han sido y serán sacrificados en el tabernáculo sagrado del 'interés nacional' y del 'bien común' que es el discurso con el que se recubre la búsqueda de recursos para financiar el proyecto de modernización capitalista…" (Unda, 2011, p. 13).

La reactivación de la protesta social se fue dando paulatinamente, siendo el año 2015 álgido y crucial, específicamente cuando se conocieron doce enmiendas constitucionales que la "Revolución ciudadana" pretendía dejar antes de finalizar su mandato. A este proceso confluyeron sindicatos, agrupaciones de estudiantes, feministas, indígenas y ciudadanos no organizados; y a partir de movilizaciones periódicas, ruedas de prensa, comunicados públicos, campañas en redes sociales y plantones, buscaron visibilizar la inconstitucionalidad de dichas enmiendas y la violación progresiva a los derechos humanos por parte del régimen correista. Una de las acciones más significativas fue el paro nacional y levantamiento indígena que inició el 2 de agosto de este mismo año con la "Marcha por la vida y la dignidad de los pueblos" que salió desde el Sur del país y llegó a Quito el 12 de agosto. Allí, en el parque El Arbolito, el movimiento indígena se declaró en levantamiento e

instaló un campamento donde se realizaron acciones de protesta constantemente durante una semana hasta que el gobierno declaró estado de excepción nacional y arremetió contra todos los manifestantes, y debido a la fuerte violencia y represión policial en las diferentes comunidades del país, se llegó a la decisión de levantar el campamento y continuar las protestas desde los territorios.

Por su parte, las mujeres indígenas participaron activamente de cada una de las acciones, ellas promovieron la juntanza entre las diversas mujeres que allí confluían conformando el grupo "Mujeres del levantamiento" donde nombraron algunos comités para una mejor coordinación, dialogaron e intercambiaron experiencias, debatieron sobre la situación coyuntural y realizaron acciones de protesta. Las mujeres, y en especial las indígenas, durante el levantamiento y paro nacional de 2015, alzaron sus voces, visibilizaron sus realidades y a su vez, aportaron a la desarticulación de la colonialidad de poder y de género que las ubicaba en un lugar inferior, como objetos para el dominio, el control y la permanencia del *statu quo*.

Significados de la lucha social de las mujeres indígenas

Las propuestas y exigencias de la mujeres indígenas se enmarcan en la construcción de un estado plurinacional e intercultural con justicia social e igualdad para la pachamama, para los pueblos y para ellas como mujeres. En los diferentes espacios donde alzaban sus voces, planteaban, entre otros asuntos, que esta construcción implicaba el destierro del colonialismo de todas las estructuras del Estado:

> Hace 523 años hicieron lo mismo y ahora otra vez vuelven a hacer esta situación de represión inhumana, los militares, los policías también llamo a un espacio de reconciliación, de desmilitarización; tienen madres, tienen padres, tienen abuelos, tienen hijas e hijos, por qué nos hacen esto por obedecer a este autoritario, a este prepotente que quiere ser

dueño de este país y no se lo vamos a permitir (Mama Carmen Lozano entrevista para Ecuavisa TV, 2015).

Ellas le apuestan con gran ímpetu a la unidad no sólo entre sus pueblos, sino con todos los ciudadanos y ciudadanas, para fortalecer el poder popular y debilitar el poder autoritario del Estado. En su lucha no hay discriminación; su sentido de comunidad lo han logrado rescatar y conservar de este sistema avasallante que impone el individualismo y la competencia como principios enaltecedores, "El polo modernizador estatal de la República, (…) debilita las autonomías, irrumpe en la vida institucional, rasga el tejido comunitario, genera dependencia, y ofrece con una mano la modernidad del discurso crítico igualitario…" (Segato, 2010:5).

También promueven el respeto, la solidaridad, la reciprocidad y la eliminación de las violencias contra las mujeres y frente al Estado exigen y aportan a la transformación de las relaciones de desigualdad, segregación y subordinación que históricamente han establecido y al reconocimiento y respeto de los derechos colectivos e individuales, la libre determinación y justicia propia, el territorio, el autogobierno, las lenguas ancestrales, las organizaciones propias, la autonomía y la educación intercultural y bilingüe.

Las mujeres indígenas en Ecuador se han construido a partir de la lucha y defensa de sus territorios, sus identidades, el Sumak Kawsay y la resistencia ante los ataques constantes por la impuesta colonialidad del poder, al ser entendida la diferencia como sinónimo de desigualdad, pues condiciones como el ser mujer, ser indígena, habitar la ruralidad o la selva, hablar otras lenguas… hace que socialmente sean ubicadas en otro lugar. Sin embargo, es en este lugar donde se han construido como mujeres otras, con sus propias apuestas, epistemologías y ontologías y su exigencia vital es el respeto de su derecho a permanecer y construirse allí.

La concepción de emancipación como mujeres indígenas es otra, es diferente a la moderna-colonial que impone Occidente, muchas de ellas la conciben, entre otros asuntos, como la vivencia en sus territorios libres de mineras y petroleras, la producción de

la tierra sin agro-tóxicos y semillas transgénicas, la transmisión y el intercambio de saberes ancestrales en las comunidades, la organización y participación política con equidad y una vida libre de violencias. Sus luchas como mujeres incluyen también necesidades y apuestas como comunidad, este es un escenario de gran importancia para ellas, de construcción, toma de decisiones, formación en liderazgo, compartir, diversión y de reafirmación de sus identidades por medio de las fiestas y rituales ancestrales.

Si bien ellas no se nombran desde una única perspectiva feminista, sus apuestas son contra-hegemónicas y en vías de la decolonialidad, pues como lo planteaba Fanon citado por Ochy Curiel "la descolonización significaba la creación de solidaridad entre los pueblos en una lucha contra el imperialismo" (2007, p.3) y la unidad y solidaridad entre ellas y entre sus comunidades es realmente fuerte e incluso va más allá, hasta el punto de deconstruir los pensamientos occidentales y las relaciones de dominación impuestas.

Se resalta la diversidad que ellas como mujeres reivindican en todos los espacios, pues en la convergencia de objetivos comunes se develan las particularidades y especificidades de cada pueblo y nacionalidad y esto genera tanto tensiones y divergencias, como construcciones y avances muy significativos que cuestionan bajo sus propias formas de hacer y pensar las relaciones patriarcales, sexistas y racistas existentes al interior de sus comunidades y en la sociedad en general. Estos procesos han sido principalmente endógenos, son ellas mismas quienes van identificando las problemáticas a medida que se involucran en procesos organizativos y buscan cómo tomar acciones al respecto de la mano de las mamas quienes son portadoras de gran sabiduría.

Reflexiones para la construcción de un Trabajo Social decolonial

El Trabajo Social es una disciplina y profesión que, al igual que las Ciencias Sociales, ha construido históricamente sus pilares epistémicos, teóricos y metodológicos con base en las experiencias europeas y norteamericanas, las cuales fueron homogenizadas para el ejercicio profesional a nivel mundial teniendo en cuenta escasamente las diferencias culturales, sociales y políticas de los pueblos y comunidades de Latinoamérica y el resto del mundo. El Trabajo Social decolonial cuestiona la actuación profesional desde metodologías y teorías occidentales que crean necesidades y tensiones al interior de las comunidades y que, además, causan la aculturación y desapropiación de su historicidad, adoptando saberes y formas de habitar el mundo encaminadas al "blanqueamiento cultural" hacia un modelo único de ser humano, despojándolas de las posibilidades para habitar el mundo en la diferencia y sin desigualdades. No se puede desconocer que algunas teorías políticas han aportado a la organización y fortalecimiento de su lucha, sin embargo, éstas para construir el Sumak Kawsay y un estado plurinacional e intercultural como lo exigen los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, se quedan cortas.

El ejercicio del Trabajo Social Decolonial con pueblos y nacionalidades indígenas y específicamente con mujeres, implica el reconocimiento de los propios postulados epistémicos, metodologías, formas de nombrar, saberes, economías propias, espiritualidades, legados ancestrales y sus propias posturas sociopolíticas; bajo las cuales le dan sentido a su existencia y habitan y construyen territorios. Pasar por encima de ello, se convierte entonces en un acto colonial moderno, violento y detestable. Para reconocer sus modos de vida, sus lenguajes, sentires y apuestas es vital sumergirse en sus luchas; sentirlas, escucharlas, verlas, hacerlas propias, evocar el ser colectivo y apoyar, acompañar, preguntar, aprender, deconstruir, celebrar y agradecer.

En este sentido, el Trabajo Social decolonial implicaría asumir, en primer lugar, los retos personales, el ser con ellas a medida que se van eliminando prejuicios y preconceptos que vienen desde la educación hegemónica y occidentalizada. De esta apertura que, en términos académicos, poco es estimulada, depende la construcción colectiva para obtener los objetivos propuestos y el logro implícito de toda experiencia personal y profesional: el fortalecimiento de la postura ética-política, decolonial y feminista.

Para finalizar, las apuestas desde el Trabajo Social Intercultural y Decolonial son además, comprender la existencia y re-existencia de las diversidades sociales en medio de relaciones de poder donde el racismo, el patriarcado y el colonialismo han sido las principales herramientas para la negación y dominación de los otros y las otras y, por lo tanto, es imprescindible aportar a su de-construcción. Como trabajadoras y trabajadores sociales tenemos grandes retos éticos, teóricos, políticos, metodológicos y epistémicos, pero contamos con que, como lo plantea Esperanza Gómez Hernández (2015), esta "(…) profesión tiene entre sus principales fortalezas, el acceso a la cotidianidad y a la intimidad de las mujeres y hombres con quienes compartimos nuestro ejercicio profesional. Este encuentro, general y afortunadamente, está colmado de esperanzas (…)".

Referencias bibliográficas

Curiel Pichardo (Ochy), R. U. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas* (Col), Nº. 26, 2007, pp. 92-101. Bogotá, Colombia: Universidad Central.

Gómez, E. (2015). *Diversidad social en Perspectiva de Trabajo Social intercultural.* Revista *Pensamiento actual*, 14 (23). Universidad de Costa Rica.

Lozano, C. (2015). Entrevista para Ecuavisa TV. Tomado de: https://www.youtube.com/watch?v=jVztlEZMrqA

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. Binghamton University, USA.

Segato, R. (2010). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. (s.m.d).

Soto, M. (2015). Caracterización de las dirigencias de la mujer de las organizaciones filiales a la CONAIE (Informe de práctica de Trabajo Social). Medellín: Universidad de Antioquia.

Urda, M. (2011). Ojos que no ven. El gobierno de Correa en la mirada de las izquierdas. *Yachaycuna Saberes.* (15). 11-44.

Aportes desde la investigación feminista sobre mujeres que envejecen a la disciplina del Trabajo Social

Herminia González Torralbo[1]

Resumen

Todos los investigadores, cuando escriben sobre un tema lo hacen desde una posición particular, la cual está influenciada no sólo por la/as disciplina/as que forman parte de su formación académica sino también por aquellas convicciones que determinan su forma de hacer investigación y de construir academia. Estas convicciones hay que declararlas para mostrar no sólo desde donde nos situamos ideológicamente, sino también, como parte de nuestro compromiso con los temas que investigamos y en consecuencia "junto con" las personas que investigamos. En efecto, como feminista, mi forma de mirar el mundo, y en consecuencia de hacer investigación se encuentra influenciada por mi formación como Trabajadora Social y antropóloga feminista, por los aprendizajes recibidos por quienes fueron mis maestras, por las experiencias de vida en relación a mi posición como hija, hermana, amiga y compañera, y ahora también, desde mi posición como extranjera. En relación a ello, me interesa reflexionar sobre cómo mi formación como antropóloga y Trabajadora Social, permea la investigación que lidero titulada

1 1 Doctora en Antropología, y Trabajadora Social, Investigadora, académica y docente de Trabajo Social la Universidad Central de Chile.

La autora agradece a la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (Conicyt) que financia este estudio a través del proyecto Fondecyt Regular N° 1160683 "Ser Mujer Mayor en Santiago de Chile: Organización Social de los Cuidados, Feminización del Envejecimiento y Desigualdades acumuladas" (2016-2019) dirigido por Herminia Gonzálvez Torralbo.

"Ser Mujer Mayor en Santiago de Chile: feminización social del envejecimiento, organización social del cuidado, y desigualdades acumuladas" y, derivado de ello, cómo hacernos cargo de la multiplicidad de posiciones –género, parentesco, clase social, edad, extranjería- que interseccionan en nuestro quehacer investigativo, y que se expresan en nuestra relación con los "otros/as".

Palabras claves: Etnografía feminista, feminización del envejecimiento, cuidados, conocimiento situado y Subjetividad.

Introducción

En esta presentación, me interesa reflexionar sobre cómo mi formación como antropóloga y Trabajadora Social, además de mis posiciones como mujer, española, hija, entre otras muchas, permea mi quehacer investigativo, a partir de la investigación que lidero actualmente titulada "Ser Mujer Mayor en Santiago de Chile: feminización social del envejecimiento, organización social del cuidado, y desigualdades acumuladas" y cómo desde esta multiplicidad de miradas que interseccionan en mí, trato de dialogar con la perspectiva decolonial.

En concreto, la investigación mencionada centrada en el estudio la feminización del envejecimiento en Santiago de Chile, sitúa su unidad de observación en tres comunas de la región metropolitana[2] de diferente nivel socioeconómico–Providencia, Santiago e Independencia-, y que son, además, las más feminizadas y envejecidas. En ellas, y a través de la observación participante, me intereso por las prácticas de cuidar y ser cuidado relacionadas con el proceso de envejecer enunciadas por las mujeres que asisten a los talleres de adultos mayores de estas comunas, en el entendido de que

2 La región Metropolitana de Santiago o XIII región Metropolitana de Santiago es una de las quince regiones que conforman la república de Chile. Su capital es Santiago de Chile, que es la capital nacional.

en estos *espacios no sólo se "produce" y "reproduce" la vejez*, sino que también son el vehículo para conocer los significados asociados al envejecimiento desde sus propias *experiencias situadas*.

Trataré, en palabras de Carmen Gregorio, "restituir el valor del conocimiento desde mi propio cuerpo como sujeto de acción que experimenta, siente y se emociona" (2014: 6) , visitando la etnografía que estoy haciendo en la investigación mencionada y desde allí dialogar, con la perspectiva decolonial, al asumir mi investigación, en palabras de Gómez-Hernández (2015: 2) como un "*proceso relacional* en el que se hace necesario desprenderse de legados coloniales y aproximarse al *diálogo intercultural* con todo lo que ello implica. Es una postura ética en constante interrogación por las *huellas* transitadas, existentes y dejadas con la construcción social del conocimiento, puesto que nos define como seres humanos y nuestro saber vivir en el mundo. Continuando con la propuesta de esta autora, trato de interrogarme por "la responsabilidad que nos asiste cuando asumimos hacer del *conocer*, mediante la investigación social, un *saber* que nuclea nuestra constitución profesional y disciplinar" (2015: 3).

La elección del cuidado como categoría de análisis central desde la cual explicar el proceso de envejecer de las mujeres se debe a que muchas de ellas, cuando son mayores, continúan siendo un significativo sustento de sus núcleos familiares: tanto en términos de cuidados materiales y emocionales, como también monetarios. Es por ello, que no es de extrañar que en América Latina los dos pilares en la provisión de cuidados sean el trabajo no remunerado de las mujeres y el empleo de hogar de las mismas (ONU Mujeres, 2014). Desde estos pilares, se sostiene gran parte del sistema de cuidados en Chile el cual es altamente familista (Setién y Acosta, 2010; Arriagada, 2011).

Revisitando mi propia etnografía feminista sobre la organización social de los cuidados en la vejez feminizada

A continuación relataré diferentes momentos a partir de los cuales he ido trazando mi trabajo etnográfico tratando de reconocer en ellos la forma en la que me he situado con mis sujetas de estudio y cómo he ido construyendo mi relación con ellas.

Nuestra presentación en los talleres

Nuestra presentación en cada comuna fue el punto de partida de los talleres, nuestra primera puesta en escena con las mujeres mayores de nuestra investigación. En cada una de ellas, yo hacía la introducción acompañada del equipo[3] que conformaba el trabajo de campo de esa comuna. Comenzaba contándoles que éramos un equipo intergeneracional interesadas en investigar sobre cómo se envejece siendo mujer en la región metropolitana. Durante la presentación trataba de resaltar que teníamos en común que éramos mujeres y que la diferencia de edad también era parte de nuestro grupo, para con ello relevar que la diferencia de edad era un aspecto común, y no un elemento diferenciador. Pero al principio las mujeres identificaban las diferencias en nosotras, y terminaban preguntándome ¿Verdad que es usted española? A lo que yo les decía que sí. Por ese motivo, en la última presentación que hicimos les compartí directamente que era nacida en España, pero que llevaba más de seis años en Chile. Durante la misma, también les hablaba de mi profesión, para después contarles con mayor detalle en qué consistía el proyecto, y qué era lo que íbamos a hacer todas las semanas en el taller. A continuación se presentaba el equipo y posteriormente, dábamos la opción de hacer preguntas.

3 El equipo está conformado por Francisca Ortiz Ruiz, Sofia Larrazabal Bustamante, Macarena Huaiquimilla y Alfonsina Ramírez.

En los tres talleres, las inquietudes fueron muy similares: ¿Si yo era española? ¿Qué tenían ellas de interesante para nosotras? ¿Qué era eso de la observación participante? pero sobre todo les preocupaba si las íbamos a dejar trabajar en sus manualidades. Mi respuesta siempre estaba orientada a dejar en claro que nosotras no queríamos importunarlas, y que si sentían que esto sucedía nos tenían que decir, ya que para nosotras era importante no afectar su bienestar. De ahí que una vez pasado el día de la presentación, comenzáramos a asistir a los talleres semanalmente. Los martes en la mañana, el taller de Santiago Centro y en la tarde, el taller de Independencia. Los jueves por la tarde, en Providencia. Cada taller, un grupo de mujeres distintas, pero con muchas cosas en común: envejecer siendo mujeres en Santiago.

Nuestro espacio en el taller: haciéndonos un lugar

Durante las primeras semanas, siempre ocupamos lugares diferentes hasta que logramos tener "nuestra propia silla", o lo que es lo mismo nuestro lugar en el taller. Pero ganar un espacio implicó todo un proceso de seducción que no fue fácil. Al principio, cuando llegábamos a las clases no sabíamos bien dónde sentarnos. Sabíamos que los lugares "tenían nombre" y por eso esperábamos a que fueran viniendo las alumnas para de esta forma identificar una silla que estuviera libre. De ahí que durante las primeras semanas nos sentáramos en los lugares que en un principio parecía que estaban desocupados. Sin embargo, nos sucedía que a veces nos tocaba levantarnos como si se tratara del juego de las sillas calientes, ya que ocupar el lugar que era de una alumna les generaba incomodidad.

Cada semana resonaba en nuestra cabeza la pregunta respecto de cómo ocupar el espacio en cada uno de los terrenos. Y para respondérnosla fue necesario poner mucha atención en las reglas de comportamiento que regían en los talleres por la importancia que tenían para ellas estar sentadas en sus lugares de siempre.

Dicho en otras palabras, cada clase acogía un mundo de relaciones de confianza y también de responsabilidades resultado de las posiciones que cada una de las mujeres ocupaba en el taller, socias y alumnas. Cuando entendimos esta multiplicidad de posiciones comprendimos por qué algunas de las mujeres se encontraban más tranquilas en el taller, en tanto no se implicaban apenas en las dinámicas internas del Club, mientras que otras, expresaban claramente su malestar o complicidad, con otras socias en tanto detentaban más posiciones de responsabilidad.

Pero este mundo de relaciones que se manifestaban al interior del taller, también se encontraba impactado por el hecho de que la gran mayoría de ellas se conocían más allá de este espacio. Entre ellas existían relaciones de amistad y vecindad de largos años. Lo destacable de ello era que más allá de compartir otros vínculos que eran anteriores a los construidos durante el taller, las clases se convertían en el lugar donde se ponía en primer lugar su condición de "ser mujer mayor" y en segundo lugar, sus responsabilidades como madres, hermanas y abuelas, que sin duda, aparecían también en este espacio. No es que en el taller se desprendieran de estas obligaciones morales derivadas de sus posiciones de género y parentesco —ser abuela, ser madre, ser cónyuge—, sino que en el taller, se expresaban más allá de ellas. Era el espacio para ellas, como mujeres. Esto se notaba por ejemplo cuando hablaban de música, de política, de migración, de salud. En definitiva, sus lugares en el taller, y me refiero no sólo a sus sillas, sino también a sus posiciones respecto de las demás, eran a su vez locaciones de afecto, cariño, amistad, y en algunas ocasiones también de disputa.

Lo significativo fue que con el paso de las semanas, el lugar donde nos sentábamos también se convirtió para nosotras en ese mundo de relaciones de confianza, cariño y cuidado. Las mujeres que se sentaban a nuestro lado, eran las que más sabían de nosotras, y en consecuencia, quienes se daban cuenta de nuestro estado de ánimo. Tuvimos que ser muy conscientes respecto de quienes se quedaban fuera de nuestras conversaciones para que nadie

se sintiera desatendida. Y poco a poco, comenzamos a sentirnos queridas en ese espacio[4].

Nuestra locación en el trabajo de campo género confianzas con quienes se sentaban a nuestro lado, lo que conllevó que fuera con ellas con quienes comenzáramos a estrechar lazos, y desde allí, iniciar los relatos de vida una vez pasaron, al menos, cuatro meses después de iniciar la observación participante.

Como en los tres talleres las mujeres se sentaban alrededor de una mesa larga, no siempre podíamos conversar con todas ellas. Es por ello que tratábamos de llegar antes de comenzar la clase, lo cual nos permitía recibirlas una a una, y de esta forma, no sólo aprender los nombres de todas sino también preguntarles cómo estaban. Preguntas que con el tiempo se fueron haciendo más específicas respecto de su salud, algún familiar, o aquello relacionado con la conversación mantenida la semana anterior. Si llegábamos cuando ya estaban iniciando el taller, también las saludábamos una a una, de beso. Al principio, estos saludos fueron más fríos y distantes, con el tiempo, comenzaron a mostrar su alegría por vernos, echarnos de menos cuando alguna de nosotras faltaba ese día, o mostrar decepción cuando nos marchábamos antes de que el taller terminara. También, en nuestro proceso de integración al taller, las profesoras fueron figuras clave para que nuestra acogida no incomodara a nadie. Ellas favorecían nuestra adaptación de varias formas, por un lado, aconsejándonos que materiales comprar para la manualidad que había que hacer en la clase. Y por otro lado, dándonos pistas respecto de la dinámica interna del taller. De ahí que nuestra relación con las profesoras de cada taller fue algo que cuidamos, por ejemplo avisando si nos retrasábamos, o también ofreciendo comprar los materiales del taller para quienes lo necesitaran

4 Al llegar al Club decidimos con María, ponernos cerca de la Señora Silvina, ya que es el lado de la mesa que no hemos cubierto todavía. Desde que asistimos al taller, nos damos cuenta de que de alguna manera se ponen un poco "celosas" respecto de con quienes nos sentamos o hablamos. Al menos, esa es nuestra impresión (Observación Participante, 16 de agosto de 2016, Taller de Independencia).

El modo de relacionarnos: modo nieta, modo amiga, modo profe y modo militante

Como nos cuenta Jociles (2000:33) "El trabajo de campo antropológico es también el terreno de un triple juego: el que el etnógrafo juega con las emociones que experimenta, el que juega con la exteriorización de las mismas y, finalmente, el que juega con las emociones de los sujetos investigados". En nuestro terreno, esta tríada de emociones de la que habla la autora fue parte central de la investigación y no siempre fue fácil de manejar.

Al inicio del trabajo de campo, las sensaciones fueron de diverso tipo, predominando la emoción, el nerviosismo, y sobre todo, la preocupación por si las mujeres no entendían en qué consistía nuestra permanencia con ellas en el taller. Una inquietud que emergía ante sus preguntas respecto de que no entendían bien que para conocerlas tuviéramos que estar allí en el taller con ellas. Si bien, no desconocemos, al decir de Jociles que "Una de las situaciones que es objeto de emociones fuertes y que, por tanto, pone en funcionamiento esta clase de reacciones es, sin duda, la llegada de los etnógrafos al campo, ya sea porque se desplazan por primera vez hasta allí o porque, aun conociéndolo antes, se acercan a él como investigadores. (2000: 144-145), las emociones, los sentimientos, y la preocupación por "encajar" que experimentamos durante el primer mes de las observaciones fueron intensas.

En un principio, en los tres talleres comenzamos a relacionarnos con las mujeres mayores[5] con sumo cuidado, con mucho respecto, pero también, con el propósito de no caer en un trato infantilizador que es el que se identifica en algunos profesionales que trabajan con las personas mayores. Nos preocupaba que la diferencia de edad entre las mujeres mayores y nosotras hicieran difícil construir una relación de proximidad. Así, la edad, tanto la nuestra como la de ellas, y los significados asociados a la misma, permearon nuestra entrada al terreno, tanto que emergió, una forma inicial de

5 De ahora en adelante, mujeres.

relacionarnos la cual encajó dentro de la categoría emergente que una de nuestras compañeras del equipo enunció como "el modo nieta".

El *modo nieta* respondía al hecho de que nuestra experiencia más cercana con mujeres mayores la asociábamos, en un primer momento, con nuestras propias relaciones de abuelidad. Aunque sabíamos que no todas las mujeres mayores son abuelas, y que además, aunque lo fueran, son mucho más que eso-, es necesario reconocer que la relación nieta-abuela fue la primera "vestidura" que experimentamos como legítima para romper el hielo, más allá de que esta no se expresara de forma explícita en nuestra interacción. Aunque esta forma primera de relación no ocurrió con todas las mujeres de nuestra muestra, con el transcurrir de las semanas se amplió nuestra forma de relacionarnos con la mayoría de ellas, al comprender, por un lado, que muchas de ellas reivindicaban que no les gustaba que las llamaran "abuelas" porque no todas lo eran, y no todas querían mostrarse desde ese papel, y por otro lado, porque algunas de ellas establecieron formas de relación con nosotras donde la edad no estaba presente nada más que para compartir anécdotas o críticas respecto de cómo ellas habían experimentado cambios importantes en una sociedad chilena todavía conservadora. De esta forma, la heterogeneidad en las mujeres del taller, nos ofreció formas originarles de relacionarnos con cada una de ellas que fueron más allá de la posición de parentesco que nuestra diferencia de edad podía proyectar en nuestra relación. Si bien el "modo nieta" pareció ser nuestra entrada inicial al terreno, fue necesario problematizar entre nosotras esta forma de relación para poder compartir con ellas desde otros modos

Pero también identificamos el *modo profe.* Este modo refería a la relación que ellas observaban entre las asistentes del proyecto conmigo, debido a mi posición como investigadora responsable y. que se transmitía en el terreno. Si bien la diferencia de edad entre nosotras no es más que de 10 o 15 años, en contraste con la diferencia de edad entre nosotras y las mujeres que asistían al taller, el que algunas de las asistentes del proyecto se refirieran a mi como

usted les llamaba mucho la atención. Este "modo profe", también se hizo notar cuando era utilizado especialmente por parte de la directiva del Club, en uno de los talleres, para referirse a mi cuando yo no estaba presente y que enunciaban así: "cómo está la profe", "saludos a la profe", "le pasó algo a la profe". Tuvimos que ser conscientes de que dentro del taller se expresaban, aunque no fuera explícitamente, relaciones de jerarquía. En el espacio del taller había una presidenta, una secretaría y una tesorera, vale decir, mujeres ocupando puestos de responsabilidad respecto de las socias. Estas posiciones relacionadas con el Club no sólo se explicitaban cuando la presidenta se tomaba unos minutos de la clase –previo permiso a la profesora- para tomar decisiones respecto del Club relacionadas con la excursión de fin de año, con la solicitud de una subvención, con recolectar plata para apoyar a una socia, u otras decisiones. También se evidenciaban cuando, en los comentarios que se hacían entre ellas, algunas manifestaban sus incomodidades respecto de las dinámicas del Club, como sucedió cuando en una de las comunas una socia no realizó el pago de la cuota mensual, que era de tres mil pesos. Además, se expresaban a partir de la figura de la profesora que impartía la manualidad, que a su vez, también ocupaba una posición de autoridad. Por último, estábamos mi equipo, donde se notaba que yo lideraba ese trabajo de campo.

Dicho en otras palabras, cada taller acogía un mundo de relaciones de confianza y también de responsabilidades resultado de las posiciones que cada una de las mujeres ocupaba en el taller[6] y el club —socias y alumnas—, y en donde nosotras también ocupábamos un lugar. De ello, se podía entender por qué algunas de las mujeres se encontraban más tranquilas en el taller, en tanto no se implicaban apenas en las dinámicas internas del Club, mientras que otras, expresaban claramente su malestar o complicidad, con otras socias en tanto detentaban más posiciones de responsabilidad.

Por otro lado, el *modo amiga* también emergió en el terreno. Este modo era relevante en tanto, algunas mujeres, comenzaron a

6 El que las alumnas de los talleres también fueran a su vez miembros de un Club no fue algo que se intencionó desde el inicio.

relacionarse con nosotras desde la complicidad señalando, cuando alguien de fuera venía a visitar el centro, como por ejemplo el caso de concejales, que nosotras éramos amigas, incluso, nos decían que éramos como de la familia. Es más, pudimos compartir con ellas debido al "modo amiga" momentos fuera de los talleres, como tomar once, tomar un café o acompañarlas en las excursiones de fin de año. Espacios donde nos fuimos dando a conocer también desde otras posiciones.

Por último, emergió el *modo militante.* Este modo fue producto del resultado del paso del tiempo, de conocer a las mujeres mayores, indagar por sus preocupaciones, y también fue consecuencia de sentirnos queridas por ellas. El modo militante se hizo evidente en el momento de las elecciones para el gobierno municipal, el 23 de octubre de 2016 y también, en aquellos momentos, por ejemplo, en los que venían a venderles algo. En el primer caso, sucedió que en varios de los talleres, los candidatos a concejal, hombres y mujeres, por diferentes partidos políticos, llegadas las fechas de campaña, optaron por visitar los clubs para con ello enunciar qué era lo que harían por ellas cuando salieran elegidos. Si bien, cada candidato hizo su mejor esfuerzo, en algunos de los casos, la forma de relacionarse con las mujeres fue desde un lugar de jerarquía, y en algunos casos, también una forma infantilizadora. Además, sucedía que al terminar la presentación y entregar el correspondiente regalo -un calendario, caramelos, una tarta para compartir-, venía el momento de la foto. Fotos cuyo permiso no solicitaban, y que muchas veces las personas con los que asistían los concejales realizaban desde el primer momento que entraban a la sala. En relación a ello yo me preguntaba que si nosotras no habíamos sacado fotos para no invadir su privacidad, y que aunque nos hubiera gustado mostrar los talleres y lo que hacíamos a junto con ellas, no sacábamos fotos porque no teníamos autorización formal y por escrito entonces ¿qué diferencias habían entre ellos y nosotras en nuestra relación con las mujeres? ¿Es nuestra formación feminista, como Trabajadora Social y antropóloga en mi caso- la que nos sitúa desde el cuidado y el respecto por una relación que se construye de forma situada? O por ejemplo, también sucedía

que yo me sentía muy incómoda cuando venían algunas personas al taller a vender las excursiones para el verano, cuyo presupuesto habían adquirido a partir de un fondo concursable al que habían postulado como Club. En esos momentos, las personas ofrecían un pack para viajar a algún destino cercano donde se incluía el traslado, el desayuno, la comida y la once, baile y distracciones, como por ejemplo, jugar al bingo, todo por un precio determinado.

Pero esto, lo hacían señalando que las mujeres "podían comer chancho hasta saciarse, sin que sus maridos se preocuparan por su aspecto", insinuando que ese día estaba permitido estar gorda para ellos, o haciendo comentarios de que en las distracciones aparecerían hombres con quienes podrían pasarlo bien, haciendo insinuaciones sobre la hombría de quienes iban a bailar supuestamente con ellas. En ambas ocasiones, tanto la de los concejales como la de los vendedores de excursiones, yo no podía evitar pedir precisión sobre sus propuestas generando ciertas preguntas sobre lo que políticamente ellos proponían. Pero lo significativo de esto sucedía cuando se iban, ya que ellos no esperarían de ellas que reaccionaran cómo la hacían, al decir cosas como, "se creen que no nos damos cuenta de que lo que quieren es nuestro voto" —en relación a los concejales—, o "que desagradable el señor que vino a vendernos la excursión, qué vulgar" en relación a los vendedores de paseos.

Conclusiones

Como se ha podido mostrar en la etnografía realizada, durante de mi trabajo de campo una de mis preocupaciones fue, y continúa siendo, no reproducir lo que Bárbara Macdonald señaló en los años ochenta cuando dijo que "los investigadores se acercan a las mujeres mayores que sirven a mujeres más jóvenes a lo largo de la vida y les piden servir una vez más, y luego cubren su vergüenza al irse diciendo sobre ellas como si fuesen sus abuelas, o madres, o tías. Y nadie, en la hermandad las critica por eso (1989: 49)".

Mi intención, durante este primer año de investigación, fue lograr una aproximación a las mujeres mayores donde nuestras múltiples distinciones -clase, edad, extranjería, entre otras- no generaran lejanía entre nosotras, sino que éstas fueran mostrándose como parte del reconocerse mutuamente en la interacción. Es por ello que para poder mostrar cómo se fue danto este proceso fue necesario identificar los modos de relacionarnos por los cuales fuimos transitando -"modo nieta", "modo profe", "modo amiga" y "modo militante"-, para con ello visibilizar que durante el trabajo de campo predominó una aproximación que emergió genuinamente, y que permitió transcender las dicotomías yo-otro, sujeto-objeto de estudio (Caplan 1993: 23). Coincidimos con Bell (1993: 28) cuando señala que existe momentos en el campo en los que nos movemos tan en armonía con la lógica de la cultura receptora que se siente como si perteneciéramos a ella; la observación participante se vuelve casi indistinguible de la cultura viva; los dilemas éticos se disuelven y las posibilidades de seguir las rimas y ritmos de la sociedad en un texto etnográfico parecen ilimitadas.

Es de sobra conocido, en palabras de Bell (1993: 28-29) que si una se pasa de la raya y habla de una misma como alguien que siente e interactúa, o como un elemento en un campo relacional, una se convierte en "subjetiva" y su trabajo ya no es "científicamente bueno", y por tanto es partidista, interesada y parcial, términos que han sido vinculados a las mujeres en los dualismos marcados por el género 10 (parcial/imparcial, personal/impersonal, emocional/racional) propios del pensamiento racionalista post ilustración. Sin embargo, para nosotras, el tipo de relación que construimos, donde nos fuimos reconociendo las unas a las otras, trató de ir más allá del dualismo joven-vieja, extranjera-autóctona, entre otros, para poder reconocer y conocer en nuestras subjetividades espacios de creación de conocimiento, legitimando los saberes de aquellas mujeres que en el Chile actual, son vistas como problema. Es más, cuando no son vistas como problema, es porque son reconocidas como trabajadoras remuneradas, aunque trabajen más allá de la edad de jubilación —sesenta años, ya que en Chile el envejecimiento

que tiene valor es aquel que es "productivo" bajo las lógicas del mercado.

En definitiva, la etnografía reflexiva y experiencial visibiliza los sabes de las mujeres mayores quienes debido a la discriminación por edad que experimentan, unido a la discriminación de género, son vistas como un problema social debido al cúmulo de desventajas que se les asignan.

Creemos que la etnografía feminista, a partir de la relación que se construye entre etnógrafas y sujetos de estudio, sin duda, es una aliada para el Trabajo Social decolonial en tanto nos muestra que la edad, también es un eje desde donde no se legitiman los saberes, en este caso, de las mujeres mayores.

Referencias bibliográficas

Arriagada, I. (2011). La crisis de cuidado en Chile. *Revista de Ciencias Sociales Uso del tiempo, cuidados y bienestar* en *Desafíos de Uruguay y la región*, XXIII(27), 58-67.

Bell, D. (1993). Yes Virginia, there is a feminist ethnography. Reflections from three Australian fields. En D. Bell: Caplan y W. Karim (eds.), *Gendered fields. Women, men & ethnography* (págs. 28-43). Londres y Nueva York: Routledge. Macdonald, B. (1989). Outside the sisterhood: ageism in women's studies, *Women's Studies Quarterly Vol.25 n°1/2:* 47-52.

Caplan. (1993). Introduction II: The volume. En D. Bell: Caplan y W. J. Karim (eds.), Gendered fields. Women, men and ethnography. Londres, Nueva York: Routledge, pp. 1-13.

Gómez-Hernández, E. (2015). "Investigación decolonial desde el Trabajo Social", *Revista de Trabajo Social Cambio Social,* vol, *1, N° 1:* 162-175.

Gregorio, C. (2014) "Desafíos desde la etnografía feminista en su contribución a la desconolización de las metodologías". En Simposio: Antropología y descolonialidad. Desafíos etnográficos y descolonización de las metodologías. *Periferias, Fronteras y Diálogos. XIII Congreso de Antropologia*. 2-5 de septiembre de 2015, Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.

Jociles, M. I. (2000). "Trabajo de campo, emociones e interpretación". En Lison Tolosana, C. (Ed.), *Antropologia: Horizones interpretativos* (pp. 109-152). Granada: Universidad de Granada.

ONU Mujeres. (2014). *Sesión 2. La organización social del cuidado: identificación de*

necesidades y escenarios de cuidado. Santiago de Chile: ONU Mujeres Centro de capacitación.

Patiño, M. (2014). "Una mirada decolonial de las políticas sociales y la diversidad cultural: replanteamientos para el Trabajo Social" En *Revista Pensamiento Actual*. Vol. 14. N°23: 53-61.

Setién, M. L y Acosta, E. (2010). Cuidados y flujos migratorios feminizados surnorte y sur-sur: negación de derechos y ciudadanía limitada. *Revista Latina de Sociología*, 1, 182-208.

Debate para una decolonialidad del gusto. Cómo pensar la culinaria desde lo propio. Breve tratado de etnología culinaria: Una propuesta

Luis Ramírez Vidal[1]

Resumen

El artículo *Debate para una decolonialidad del gusto: Cómo pensar la culinaria desde lo propio. Breve tratado de etnología culinaria: una propuesta*, desea poner en la arena la relación entre colonialidad y gusto, esto es, tomar como eje de análisis la conducta alimentaria, cómo se ha formado el gusto y cómo se ha transformado bajo las lógicas de dominación colonial; en este punto también interesa el sentido político e ideológico de la alimentación en todas sus esferas: origen, producción, distribución, consumo y el trato que se le da a los desechos. El estudio de los hábitos alimentarios se presta también para comprender los nuevos fenómenos asociados a la exaltación y banalización del comer, cuando no de la folklorización de lo tradicional-culinario que no es otra cosa que racismo a la inversa, donde se canibaliza al Otro[2] bajo tipologías de comida étnica, comida afro, comida ancestral o comida campesina que no hacen otra cosa que obliterar el desarrollo natural de los procesos culinarios al convertirlos en piezas museológicas. En este campo de análisis, el que brinda los estudios de la crítica a la colonialidad, no puede pasarse por alto la guerra abierta y desigual de los entes de control sobre las prácticas alimentarias, el panóptico de la

1 Profesor Departamento de Antropología U de A, grupo estudios interculturales y decoloniales. Como siempre, para Annie y Mónica. Correo: luisvidales@gmail.com

2 Véase por ejemplo Jaime Arocha: Etnoboom de la cocina, en Biblioteca Básica de Cocinas Tradicionales de Colombia, MinCultura, Bogotá.

salubridad y el discurso sobre las *buenas prácticas alimentarias*, que hacen tabla rasa de los contextos culinarios donde se preparan y consumen los alimentos, así, las diatribas higienizantes no hacen más que reproducir la dominación experta sobre sus pares *nativos*, de modo que los conocimientos y las prácticas *ancestrales* son tratadas como poco nutritivas, sucias y malsanas[3] o se van al otro extremo, al presentarla como Comida, con mayúscula. Además de estas articulaciones entre colonialidad y formación del gusto, es obvio, al menos para mí, con lo que estoy completamente de acuerdo con Eduardo Restrepo (2015), es que el proceso colonial aún nos constituye en la práctica cotidiana, es decir, es un proceso que se ha mantenido, por ejemplo, en la formación del gusto[4]. El artículo también propone una ruta metodológica para una de-colonialidad del gusto. Se trata obviamente de una tentativa y reorientación sobre las prácticas de producción, distribución y consumo de los alimentos: Manual de etnología culinaria: Una propuesta.

Palabras claves: Decolonialidad, interculturalidad, formación del gusto, malinchismo-cimarronaje culinario, etnología.

Una cierta manera de comprender la alimentación y la culinaria desde la antropología

La alimentación, el comer y el hacer la comida es un marcador cultural y social, económico y religioso, étnico y de género. Todas construcciones sociales creadas por el ser humano para diferenciarse de los Otros. Los antropólogos hemos identificado por lo menos tres tipos de alimentos: 1. Aquellos que llamamos alimentos de

3 Albán Achinte, Adolfo. (2015). Ver bibliografía.

4 Otra arista del problema fue señalada por Arturo Escobar (1998) en La invención del desarrollo, Norma, Bogotá. En efecto, el discurso de la nutrición se volvió pieza clave de las políticas de intervención de los Estados Unidos hacia los países del Tercer mundo. En esta línea de análisis puede leerse la obra Por qué a algunos les gusta el picante de Gary Paul Nabhan, F.C.E, 2006. México.

civilización, que incluye tanto cereales (trigo, arroz, maíz, millo) y tubérculos, como la yuca y la papa; 2. Alimentos de colonización, esto es, que se cultivan y comen para algún disfrute; 3. Alimentos para el alma, es decir, enteógenos y *vicios*. Las líneas estas tipologías es absolutamente problemática y complejo, y depende en buena medida de los contextos de consumo, y los significados que los grupos humanos den de éstos.

Guía y antecedentes

Ha sido la casualidad, pero también la búsqueda de información sobre la historia de los alimentos, sus orígenes, prácticas de cultivo, conservación, preparación, consumo y tratamiento de los desechos que esta actividad produce, además de las múltiples lecturas sobre teoría antropológica[5] relacionada con el universo culinario y la

5 Cada vez más en el mundo el estudio de las cocinas y la culinaria viene tomando fuerza, basta dar una simple mirada a la prensa nacional e internacional para constatarlos. En efecto, encontramos los más disímiles programas especializados donde la cocina es el centro; por ejemplo, hallamos grupos de estudio como el Laboratorio de comidas y culturas de la universidad de Antioquia, programas radiales (Sobremesa de Cámara F.M 95.9) y de televisión (Canal Gourmet), semilleros de investigación en el área de historia y cultura de la alimentación(Mageiros), publicaciones especializadas (Arqueología mexicana, publicación semestral), eventos de ciudad (Maridaje y Enchílate en Medellín y AlimentArte en Bogotá), programas académicos con un fuerte componente en historia y antropología de la alimentación (UdeA y CES) y blogs (El comodista, España) especializados en torno a la cocina, culinaria, comensalidad e historia de los alimentos. En Colombia, académicos, chefs, cocineros y cocineras de tradición y aficionados, vienen produciendo desde sus distintos lugares conocimientos, publicaciones e investigaciones sobre el tema como Jennifer Rodríguez y Leonor Espinosa; además de encuentros de cocinas tradicionales en Mesitas- Cundinamarca o Fogón de leña organizado por Jesús Fernández en Medellín, por no hablar de la insigne labor que hace Carlos Humberto Illera Montoya desde el Congreso Gastronómico en Popayán, o Alex Quessep desde el restaurante Zeitún en la Costas Caribe, Barranquilla. En este punto no debemos pasar por alto el naciente periodismo culinario con dos figuras clave en Medellín y Colombia como son el ya consolidado antropólogo Julián Estrada quien acaba de publicar Fogón Antioqueño (F.C.E, 2017) y la paciente y sostenida labor que viene realizando por

formación de los hábitos alimentarios, que me llevaron a preguntarme por qué, en relación a la comida casi siempre, nos resistimos a reconocernos en el comer aquello considerado como propio, y que cuando ello ocurre a veces ha sido decantado en su consumo o ha sido estatizado bajo algún tipo de blanqueamiento, de hecho, parece que nos negamos al consumir cierto tipo de alimentos en razón de cierto origen o discurso. Ahora, si éstos, los alimentos, se encuentran directamente relacionados con los procesos culturales e identitarios, por qué, por ejemplo, a veces desconocemos y apreciamos tan poco la comida propia6. No se trata aquí de una defensa a ultranza de las comidas vernáculas7, sino de mostrar que inconscientemente opera cierta vergüenza, un cierto tipo de malinchismo culinario por el consumo de aquellos alimentos que tradicionalmente considerados locales. En las lecturas entendí, además, que la cocina, el fogón y el consumo de algunos alimentos en ciertos contextos, como el afro o el guambiano (Vasco, 2008) operaban de manera muy distinta, totalmente opuesta a la anterior, es decir, que permitían afianzar la identidad, reivindicarse en ella y valorarla, así, la comida permite

más de una década Lorenzo Villegas, no menos importante son Mauricio Silva y Juliana Duque Mahecha (2017); se suma a todos ellos el recientemente inaugurado programa de Ciencias Culinarias en la Universidad de Antioquia, programa pionero por tratarse de una universidad pública cuyo eje vital es la formar cocineros que, además de aprender las técnicas de cocina, tiene un alto componente curricular en las cocinas tradicionales y parentales. Finalmente, para acabar de dar impulso a todos estos acontecimientos, el Ministerio de Cultura publicó en el 2014 la Biblioteca Básica de Cocinas Tradicionales de Colombia (17 tomos), una publicación sin precedentes en la historia académica y científica del país, pues en ella se publicarían obras fundamentales para la historia culinaria y alimentaria del país como Fogón de negros de Germán Patiño, obra merecedora al premio Andrés Bello (2007) y los artículos que por años escribiera Lázydes Moreno y que fueron publicados bajo el título Palabras junto al fogón, sin duda, una labor que debe valorarse en todo su dimensión y que invita a estudiar y cocinar las cocinas tradicionales del país.

6 El trabajo de Pilcher, ¡Vivan los tamales! (2013) muestra como el consumo de trigo trató de imponerse frente al consumo de maíz en Tepoztlán, Estado de Morelos, México. Ver bibliografía.

7 He tomado con agrado el consejo de Néstor García Canclini, en relación a cómo deberíamos pensar las rutas metodológicas en antropología: la primera de ésta es una des-ontologización de la pregunta de investigación; segundo, una descuantificación de la pregunta; finalmente, patrimonio Vs. repertorio. Notas, febrero del 2016.

a ciertos grupos étnicos fortalecer sus identidades, que la cocina, la comida y los alimentos de origen, legitimaban lo propio y hacen frente a la asimilación, marginalidad e invisibilidad, que se trata de un recurso altamente apreciado en los derechos al buen vivir: tener tierra, sembrar comida y tener tiempo, esgrimía alguna vez Feliciano Valencia. Se me ocurrió entonces oponer el Malinchismo culinario Vs. *Cimarronismo culinario* como elemento decolonial e intercultural. Vislumbré que la formación del gusto es un problema altamente complejo y que se venía sedimentando por siglos en nuestro medio, que ello se encontraba absolutamente naturalizado en la cotidianidad, que Coca-Cola mata Aguapanela, y whisky mata guaro como he escuchado en la calle. En este punto, la formación de los hábitos alimentarios y de consumo debe mucho a la inspiradora obra de Norbert Elías (2002). Gracias a la lectura de "El proceso de la civilización" comprendí que la nobleza, en el estudio de Elías, había ejercido una poderosa influencia en la configuración de una sociedad altamente jerarquizada y a la cual se debía en buena medida la formación de los hábitos alimentarios; de hecho, como se coligue de Elías, también había una cierta ideología oculta en el consumo alimentario[8], en el cuerpo que se alimenta, en la cultura material donde se hace evidente el poder, en las estructuras de la colocación, de la mesa por ejemplo, y que la necesidad más básica de todo ser vivo como es el comer, pasaba por distintos filtros, como el político, incluso, que el acceso o no a la comida se planificaba desde afuera, es decir, que existe toda una política, una planeación de qué comemos, cuándo comemos y dónde comemos[9] y cómo, incluso, imaginamos a los otros a partir de la ingesta10. El sistema mundo era absolutamente evidente en el consumo alimentario, es lo que se desprende al leer Dulzura y poder de S. Mintz (1996), por

8 Ver: La distinción de Pierre Bourdieu, Tauros, Barcelona. 2000.

9 Para este caso particular invito a la lectura el siguiente artículo: http://www.semana.com/vida-moderna/articulo/la-industria-alimentaria-mafia-criminal/339636-3. Consultado, 28 de julio del 2017.

10 Para este particular véase El poder de la carne. Historias de ganaderías en el primera mitad del siglo XX en Colombia, Alberto G. Flórez-Malagón (Editor).

ejemplo. El camino a una crítica a la colonialidad, al menos para mí, estaba allanado.

Voy entonces a presentar la ruta de análisis, no sin antes aclarar, de nueva cuenta, que esto no es un llamado a contemplar lo ancestral-auténtico como la única posibilidad para comprender y vivir en el hoy, pero para mí es clave que parte de los problemas del hambre en el mundo se encuentra en aquellos guardianes de la sabiduría ancestral (2015), que debemos volcar la mirada sobre aquellas prácticas silenciadas por el capitalismo. Estoy de acuerdo con Franz Boas (1927) que si algo caracteriza la aventura humana, es el contacto y el préstamo, agregaría, que tanto contacto como préstamo no se dieron de manera horizontal, y menos igual, entre los ibéricos, pueblos originarios de esta parte de la tierra y las civilizaciones africanas.

De la colonialidad del saber, a la colonialidad del gusto

Antes de iniciar deseo aclarar que ha habido varias aproximaciones que han intentado articular la relación entre gusto/alimentación y colonialidad. El primero de ellos es Geopolítica del gusto: La guerra culinaria de Christian Boudan (2004). Aunque se trata de una obra inspiradora, el autor se enfoca en la línea de la distribución de los alimentos, por ejemplo, cambió el gusto, la apariencia de ciertos sabores; aquí la noción de lo político no se encuentra articulado al poder, sino poder entendido como riqueza para adquirir ciertos alimentos. Un segundo intento lo debemos a Elizabeth González en Hacia una colonialidad en el gusto en los saberes y técnicas culinarias desde el maíz y el trigo (2012). El artículo toca elementos centrales que han inspirado mis reflexiones, por ejemplo, lo que corresponde a la crítica que hace, de la mano de Quijano, Lander y Castro-Gómez, por ejemplo, de la colonialidad. Finalmente, Adolfo Albán Achinte quien publicara en el 2015 Sabor, poder y saber. Considero que esta es una obra clave para entender los procesos de

conquista, borramiento, estigma e invisibilidad de la gastronomía, la culinaria, el sabor y saber de los afros del sur de Colombia y norte de Ecuador11. Inspirador ha sido también la lectura de Geopolítica del hambre de Josue de Castro, quien analiza la política el repartimiento del hambre desde los centros de control político y económico, esto es, desde Europa occidental.

Aproximaciones a las genealogías de la formación del gusto culinario

Edgardo Lander ha señalado que con el inicio del colonialismo en América comienza no solo la organización colonial del mundo sino —simultáneamente— la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario (2005: 7). Mi tesis va dirigida justamente en estas líneas y sostengo que el colonialismo ha marcado profundamente el universo culinario americano12, es decir, que la formación del gusto de esta parte del mundo fue subsumido por la fuerza del proceso colonial que se dio en el ámbito del comer. La conquista interrumpió los saberes que por siglos habían sido acumulados en el abanico de posibilidades culinarias y alimentarias e impuso sus propias racionalidades, ritmos y significados en el comer.

11 Insertar aquí una breve anotación del libro,

12 Para el caso de la India, ver A. Appadurai. How to Make a National Cuisine: Cookbooks in Contemporary India. Documento en línea. http://mysite.du.edu/~lavita/anth-3135-feasting-13f/_docs/appadurai_how_to_make_a_national_cuisine.pdf. Consultado 28 de julio del 2017.

La culinaria del encuentro

La comida hispanoamericana de hoy, tiene sus bases en el siglo XVI. Fue la invasión de alimentos y cultivos europeos la base que sirvió para cambiar las dietas del *Nuevo Mundo* para siempre. Los ibéricos tradujeron a sus universos culinarios y alimentarios aquello que encontraron en América, e introdujeron nuevos alimentos, técnicas de preparar y conservación, plantas y animales, que cambiaron para siempre el paisaje americano y las maneras de relacionamiento entre los antiguos habitantes del continente. De hechos, los alimentos que cruzaron el mar se convirtieron e introdujeron el *ethos* del conquistador: no se trata, en términos nutricionales de una proteína, sino, y además, de una derivación de ésta en términos de imaginación, de *magia colonial*[13]. Tres alimentos son aquí fundamentales para comprender esta especial transustanciación de *lo europeo* en el mundo americano: el aceite de oliva, la vid y el trigo. La sagrada trinidad alimentaria poblará los nuevos territorios, pero también las almas de los conquistados a los que deben incluirse, como su saber y sazón, los africanos. En efecto, y esto lo estamos descubriendo poco a poco, la historiografía sobre América a veces pasa por alto que el impacto de los saberes culinarios de africanos, un hecho que resulta fundamental para comprender la identidad culinaria de países como es Brasil o Colombia.

¿Cómo se pasó de la prohibición del canibalismo a la imposición culinaria?

La dieta americana estaba constituida primordialmente por alimentos del orden vegetal, maíz, tubérculos, ajíes, alubias y frutas;

13 Gruzinski, 2007. La colonización de lo imaginario, F.C.E. México.

contadas ocasiones[14] los americanos domesticaron animales de corral, sus alimentos de origen animal básicamente eran procedentes de hábitats acuáticos y los terrestres entre los que se encuentran insectos tales como grillos, jumiles, larvas de araña y hormigas, además de reptiles y anfibios. Pero entre todos los *alimentos* y consumos del Nuevo Mundo, hubo uno que llamó poderosamente la atención del conquistador: La carne humana que sería una de las causas para la actitud beligerante de los conquistadores, la otra sería, la idolatría. El canibalismo se constituye en un marco de referencia moral, y sería el sino fatal de la guerra de conquista. En esta línea de la argumentación vale traer a colación la obra de Francisco de Vitoria: Relección sobre la templanza o del uso de las comidas & fragmentos sobre si es lícito guerrear a los pueblos comen carnes humanas o que utilizan víctimas humanas en los sacrificios (2007)[15]. ¿Hasta qué punto la prohibición del canibalismo será una de las justificaciones tanto para hacer la guerra como para tratar de cambiar los hábitos alimentarios en el mundo americano? La historia del tomate, de la papa, o el maíz, nos revelan que los europeos contadas ocasiones aceptaron de primera sus consumos[16]. Sobre el canibalismo, uno de los primeros cronistas españoles, Hernán Pérez de Oliva (1991) señala que los caribes no comían carne de mujeres, seguramente ganadas en la guerra como botín, sino que las conservaban como parte integral de la familia del vencedor, pero además que se sorprende y escribe sobre la culinaria taína: " [tenían estos] viandas muy espantosas a los nuestros y entre ellos muy apreciadas (1991: 64)"; relata además cómo preparaban las grandes iguanas que abundaban entre ellos, que por su tamaño, confundieron con serpientes. Pérez de Oliva nos relata, además,

14 La acepción a la regla son los camélidos en el Perú Antiguo y el guajolote en México.

15 En Juan Ginés de Sepúlveda, Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios (1996) justifica de manera indirecta que es válida la guerra a raíz del canibalismo.

16 Ver, Historia de un bastardo: maíz y capitalismo, Arturo Warman.

que los taínos[17] sorbían por la narices polvo de cohoba, una hierba que los hacía atónitos en furor y, confundidas las imágenes de la fantasía, las cosas que veían se les representaba como sueño, confusas y turbadas en su orden" (1991: 94). El horizonte cultural de los europeos de la época se encontraba profundamente articulado a las posibilidades que la teología bíblica les permitía, y las lecturas, cuando las había, de Hipócrates y la filosofía aristotélica. Frente al vacío de referentes sobre el *nuevo mundo*, los europeos no hicieron otra cosa que forzar todo lo visto, vivido y comido a su propia percepción, y de esta manera apelaron al sentido común, esto es, traducir el mundo americano a sus propios referentes, como ocurrió con el maracuyá que llamaron fruta de la pasión por su apariencia como apología a la crucifixión.

Como puede leerse, los conquistadores apelaron a uno de los marcadores culturales más vitales, el cristianismo, para imponer su *ethos* como modelo pedagógico único y de esta manera disciplinar los cuerpos y los gustos de los conquistados, lo cual nos habla del importante papel que jugó la ideología católica en la introducción de modelos en el pensar y en el hacer; de esta manera nada puede explicarse en los primeros siglos del contacto, sino se hace un análisis al cristianismo[18] quien introdujo, no solo una moral, sino también nuevos patrones alimentarios y culinarios. En efecto, debemos al cristianismo el poderoso proceso de desontologización, desexualización y descorporalizacion del mundo americano, una empresa que a la fecha es evidente en todos los ámbitos de las sociedades latinoamericanas.

Si la culinaria de los primeros años de conquista hace evidente el choque cultural, la aculturación y la asimilación en el gusto, la culinaria colonial estará signada por el gusto del señor, el amo y el clero. Una vez superado el canibalismo, se impone la conducta de la Corona con una apetencia por los animales relacionados con el

17 A ellos debemos palabras en el uso corriente del castellano moderno palabras como hamaca, canos y barbacoa: técnica de asas sobre la parrilla de madera que los ibéricos vieron en los primeros años del encuentro.

18 Véase Gruzinsky, 2012.

aire, es decir, aves, y sus derivados, los huevos. Más allá de esto, lo que importa aquí es el mantenimiento de la estructura colonial en el tema del gusto, una estructura que se ha mantenido por siglos cuando. Tenemos un proceso a decantar: En el encuentro: comida de ellos (cristianos) Vs. (bárbaros); en la colonia: señor/amo Vs. indio/esclavo; en la república: rico/letrado Vs. pobre/iletrado, cocina escrita/cocina oral, alta y baja cocina[19]. En efecto, el origen de la culinaria nacional debe mucho a una tradición escrita, a cocinas y fogones de las clases pudientes[20], una tradición inventada a costa de olvidos, como las contribuciones las sazones *indias* y afros[21].

La respuesta a la colonialidad del gusto: Breve tratado de etnología culinaria: una propuesta.

Hay dos posibles niveles de observación de la actividad culinaria: por una parte, la materia misma (lo que se prepara en la cocina) y su representación codificada (las recetas y los recetarios); por otra parte, su entorno, es decir, todo lo que precede a su realización. Veamos:

Hacia mediados de la década del 90 Jack Goody (1995) y Sidney W. Mintz (1996) se encontraban pensando prácticamente lo mismo: ¿Cómo estudiar los universos alimentarios desde el punto de vista socio cultural? Ambos trazaban casi idénticas propuestas: producción, distribución, preparación, consumo y tratamiento de desechos de los alimentos, que reúne claramente la idea del primer párrafo. Una propuesta novedosa sin duda, pues desde que Audrey Richard escribiera que la comida era más importante que el sexo, los antropólogos nos habíamos esparcidos por el mundo

19 Véase Massimo Montanari. 2004. La cocina como cultura, Trea, Alicante.

20 Sor Juana de la Cruz. Ver recetario. Se puede incluir aquí el caso de las antioqueñas Sofía Ospina de Navarro y Mercedes de Recio.

21 En el texto final espero ampliar este apartado.

intentando descifrar las claves culturales de la alimentación, un campo de la disciplina que había logrado la cima del análisis con el estructuralismo levistrusiano[22]. Lo bueno para comer y bueno para pensar sería objeto de virulentas críticas, ejemplo, la que hiciera Marvin Harris[23]. En el campo de los métodos de los estudios de la conducta alimentaria, la regla fue continuar con el legado de Malinowski aplicando aquello que escribiera en su introducción a los Argonautas (1927). Pero Mintz y Goody habían comprendido que no bastaba la mera apuesta etnográfica, que era necesario, como en el caso de Mintz, indagar por los procesos de carácter económico, no llevándolo al extremo como hizo Harris (materialismo histórico), sino comprender la alimentación/culinaria como algo que no solo alimenta el estómago, de hecho, que había que observar más allá del lugar del consumo o de los significados del comer.

En mi caso particular, por ejemplo, durante el trabajo de campo entre las comunidades negras y afro de Tumaco, percibí de inmediato los vacíos de la propuesta de tanto de Mintz como de Goody.

Lo primero que me llevó a pensar en la ampliación de las propuestas fue que ambos obviaban la pregunta por el origen de los alimentos, pero también por los grupos de edad, género, clase y etnia. A los ya mencionados aportes de los científicos sociales aludidos líneas arriaba: producción, distribución, preparación, consumo y tratamiento de desechos de los alimentos agregué mis propias preguntas, así:

1. ¿Cuál es el origen de los alimentos?
2. ¿Su domesticación ha sido asociada a un hombre/mujer?
3. ¿Quién los produce?
4. ¿Su producción ha sido, o es asociada a un hombre/mujer?

22 Concretamente con la llegada de las Mitológicas.

23 Particularmente considero que el estructuralismo continúa siendo una herramienta de análisis poderosa para el análisis antropológico de los alimentos.

5. ¿Dónde se producen?

6. ¿Quién lo distribuye?

7. ¿Su distribución ha sido asociada, o es asociada a un hombre/mujer?

8. ¿Dónde se adquieren?

9. ¿Su adquisición ha sido o es asociada a asociada a un hombre/mujer?

10. ¿La adquisición es directamente con el productor?

11. ¿Quién los prepara?

12. ¿Su preparación es o ha sido asociada a un hombre/mujer?

13. ¿Dónde se preparan los alimentos?

14. ¿Quién los consume?

15. ¿Su consumo es o ha sido asociada a un hombre/mujer?

16. ¿Dónde lo consume?

17. ¿Quién los sirve?

18. ¿El servicio es o ha sido asociada a un hombre/mujer?

19. ¿El que lo consume es quién lo prepara?

20. ¿Su consumo es o ha sido asociada a un hombre/mujer?

21. ¿Cuál es el contexto en que se consume?

22. ¿Cuál es la cultura material asociada al consumo?

23. ¿La cultura material es o ha sido asociada a un hombre/mujer?

24. ¿Qué ocurre con los desechos? y ¿Qué se hacen con ellos?

25. ¿Quién trata los desechos?

Cada investigador e investigación haría énfasis en una pregunta específica según el eje o los ejes de análisis y de acuerdo a cada contexto.

Quiero proponer además dos elementos de orden analítico-conceptual. Frente al malinchismo culinario debe oponerse el de cimarronismo culinario, entendiendo por último con un volver sobre las prácticas culinarias propias, una resignificación de los espacios de origen, producción, distribución, preparación y de compartir los alimentos. Resignificar la culinaria propia en aras de una nueva ontologización gustativa, producto del diálogo con los Otros y lo propio. Estoy pensando aquí en la recuperación de la memoria culinaria o los saberes conservados en las botellas curadas, en los envueltos y la sabiduría depositada en los recetarios.

Propuestas para una decolonialidad del gusto:

a. Seguridad alimentaria Vs. Soberanía alimentaria

b. El retorno a la sabiduría ancestral de los universos culinarios.

c. Fortalecer los mercados campesinos

d. Afianzar la investigación en historia y arqueología de los alimentos.

e. Cursos de culinaria ancestral en colegios. Contamos con una experiencia en El Carmen de Viboral

Referencias bibliográficas

Amodio, E. (1993). Formas de alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América, Abya-Yala, Quito.

Albán Achinte, A. (2012). Sabor, poder y saber. Comida y tiempo en los valles afroandinos del Patía y Chota-Mira, Universidad del Cauca.

De Sepúlveda, G, J. (1996). Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios. F.E.C, México.

De Castro, J. (1952). Geopolítica del hambre, Guadarrama, Madrid.

De Soussa Santos, B. (2013). Descolonizar el saber, reinventar el poder, Ediciones Trilce, Santiago de Chile.

De Vitoria, F. (2007). Relección sobre la templanza o del uso de las comidas, Universidad de los Andes, Bogotá.

Dussel, E. (2003). Para una erótica latinoamericana, Gobierno bolivariano de Venezuela, Caracas.

Dube, S & Ishita Banerjee Dube & Walter D. Mignolo (Coords.). (2004). Modernidades coloniales, El Colegio de México, México D.F.

Flórez-Malagón, A. (Ed.). (2008). El poder de la carne. Historias de ganaderías en la primera mitad del siglo XX en Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, Colciencias, Instituto Pensar, Bogotá.

Gruzinski, S. (2007). La colonización de lo imaginario, F.E.C, México.

Lander, E (Com.). (2005). La colonialidad del saber, Editorial de las Ciencias Sociales, La Habana.

Morales González, J. C. (2006). El hambre al servicio del neoliberalismo, Ediciones Desde Abajo, Bogotá.

Ortiz, F. (1995). Los brujos negros, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

Pérez de Oliva, H. (1991). Historia de la invención de las indias. México: Siglo XXI Editores.

Said, E. (2000). Orientalismo, Debate, Madrid.

Wade, D. (2015). Los guardianes de la sabiduría ancestral. Su importancia en el mundo moderno, Sílaba, Medellín.

Warman, A. (1996). Historia de un bastardo. Maíz y capitalismo, F.C.E., México.

Segato, R. (2015). La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda, Prometeo Libros, Buenos Aires.

Este libro se terminó de imprimir en junio de 2018, en los talleres de Extrategia Ecoprint S.A.S. de Medellín, Colombia. Se usó fuente Souvenir Lt Bt de 11,5 puntos para los textos y 16 puntos para los títulos, papel Propalibros beige de 70 gramos y cartulina Propalcote de 250 gramos para la carátula.

El libro que está en sus manos, tiene la intencionalidad de aportar en la construcción de diálogos de saberes en perspectiva intercultural y decolonial. Para tal fin, se destaca la experiencia reflexionada como fuente de conocimiento social, profesional y disciplinar del Trabajo Social. A través de variados lenguajes, territorios y formas de relacionamiento con las teorías de lo social, se propone construir un nicho común, en el que estudiantes, profesionales y académic@s, debatan su propia acción social, política y educativa, como forma de quebrar con la asimetría y el privilegio otorgado, única y exclusivamente a la academia en la producción del conocimiento.

ISBN: 978-958-09-0014-6

9 789580 900146

Grupo de Investiga ión en Estudios Interculturales y Decoloniales

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
1803

Pulso & Letra
Editores

Usted ha descargado
este material de

www.ts.ucr.ac.cr/ts.php

Con lo más actualizado del
Trabajo Social Latinoamericano

Una iniciativa factible gracias a la naturaleza pública y solidaria de la Universidad de Costa Rica