



TEORÍAS CRÍTICAS, TIEMPOS CRÍTICOS Y LA TRADICIÓN INTELLECTUAL DE TRABAJO SOCIAL BAJO UN ESTADO DE “EMERGENCIA”

Gianinna Muñoz Arce¹

RESUMEN

Enfrentamos tiempos críticos en nuestra América Latina. Hoy más que nunca es crucial que la formación teórica en trabajo social esté abierta a analizar los debates y las disonancias propias de la discusión de “lo crítico”, que nos permitan, en la emergencia, identificar formas “otras” de fundamentar y orientar la intervención profesional. Anclado en un análisis contextual de la arremetida neoliberal en nuestra región y la violencia institucional -colonial y patriarcal-, en este texto planteo algunas reflexiones sobre las matrices teóricas críticas y sus críticas internas -desde vertientes del feminismo y del pensamiento decolonial. Se analizan las posibilidades de entrecruce entre estas propuestas y las contribuciones de una lectura interseccional de la opresión y la emancipación en trabajo social.

Palabras claves: Trabajo social; Neoliberalismo; Teoría crítica; Feminismo; Pensamiento decolonial

ABSTRACTS

We face critical times in our Latin America. Today, more than ever, it is crucial that the theoretical training in social work be open to analyze the debates and dissonances of the “critical” discussion, which allow us, in the emergency, to identify “other” ways to base and guide the professional intervention. Anchored in a contextual analysis of the neoliberal onslaught in our region and institutional violence -colonial and patriarchal-, in this text I propose some reflections on critical theoretical matrices and their internal criticisms -from feminist and decolonial thinking aspects. The possibilities of cross-linking between these proposals and the contributions of an intersectional reading of oppression and emancipation in social work are analyzed.

Keywords: Social work; Neoliberalism; Critical theory; Feminism; Decolonial thinking

Recibido: 12/12/2019 · **Aprobado:** 20/02/2020

¹Dra. en Trabajo Social. Académica del Departamento de Trabajo Social de la Universidad de Chile. Dirección postal: Av. Ignacio Carrera Pinto 1045, Ñuñoa, Santiago de Chile. Correo electrónico: gianinna.munoz@uchile.cl

Introducción

Cuando en mayo de 2019 nos reunimos una veintena de colegas en el marco del Seminario Matrices Teóricas en Trabajo Social en la Universidad Nacional de La Plata, nuestra América Latina era otra. Ya veníamos viendo con estupor cómo la derecha venía avanzando en Argentina arremetiendo contra las instituciones públicas y contra lo público, o en Brasil, contra las libertades y la pluralidad en el más amplio sentido de la palabra. Veíamos el desplome de Venezuela. En Chile se atisbaba el creciente malestar frente a las medidas que la derecha, sin tregua, estaba implementando para profundizar el modelo heredado desde la dictadura: el experimento neoliberal por el cual mi país es tristemente célebre a lo largo y ancho de este mundo.

Ha pasado mucha agua bajo el puente al día de hoy. Los sucesos de estos últimos meses en Ecuador, Chile, Bolivia, Colombia, nos han dejado ver cómo el autoritarismo, las lógicas patronales y patriarcales, la exclusión de la ciudadanía en la discusión política, la violencia institucional y las violaciones a los derechos humanos siguen siendo la respuesta al descontento, la rabia y la indignación que ha crecido en nuestros pueblos². Viejos fantasmas que creíamos sepultados en la noche de las dictaduras hoy deambulan por las calles de Chile, y no puedo comenzar a escribir sobre la relevancia de la teoría y las matrices teóricas en trabajo social sin situar-me en la escena actual. Porque claramente, estas palabras son hijas de esta escena actual, y nada de lo que pueda pensar, escribir, proponer en estas líneas podría tener un mínimo sentido si no están ancladas y comprendidas en el dolor de hoy. Pero también en la esperanza del hoy.

El colapso del neoliberalismo a escala global ha sido suficientemente estudiado en la última década, asimismo las resistencias frente a la ‘razón neoliberal’ desplegadas por millones de personas en el mundo. El salvataje del mercado propiciado por los estados neoliberales, y los impactos de los recortes presupuestarios, las medidas de austeridad y el aumento de los nacionalismos fue un duro revés que los movimientos sociales de Grecia, España, Portugal, Inglaterra y otros países europeos bien supieron enfrentar en las calles desde el 2009. La primavera árabe y las ocupaciones en Wall Street en 2010 y las protestas que hoy vemos en Hong Kong son un signo de lo mismo, en el fondo. Hay una indignación masiva, transversal, generalizada, respecto de la manera en la que, como humanidad, hemos decidido vivir.

La protesta ciudadana, los estallidos sociales, las luchas de los movimientos sociales y las manifestaciones de miles de personas indignadas -afiliadas o no a colectivos- nos indican que estamos viviendo una suerte de “despertar”, que queda claramente reflejado en el lema de la rebelión que estamos experimentando en Chile en este preciso momento: “Chile Despertó”. Y el despertar significa enfrentarnos con el sueño y con la pesadilla, con vernos en la escena y enfrentarnos a los fantasmas -los de afuera, y también los de adentro, los propios-. Después de todo, es eso precisamente lo que podemos ver desde esta clave conceptual para entender el neoliberalismo: no hay un neoliberalismo ‘afuera’ (solamente) (Eagleton-Pierce, 2016). El neoliberalismo no es solo un contexto, un escenario, ni siquiera un modelo económico que nos condiciona. El neoliberalismo es mucho más que eso. Es una ética, una forma de relacionarnos y de habitar este mundo (Harvey, 2005). Por eso el neoliberalismo, al estar basado en los principios del individualismo, de la propiedad privada, del esfuerzo individual, de la competencia y la eficiencia, nos trae sufrimiento psíquico, mercantiliza nuestras relaciones, nos reduce y aniquila en viejas y nuevas formas de alienación (Jaeggi, 2014). Pero la trampa neoliberal radica precisamente en su capacidad de prometer -y de que lo creamos: más desarrollo, éxito, realización personal y en último término, felicidad. En esta forma de alienación que experimentamos bajo la racionalidad neoliberal opera como un mandato, como una técnica de dominación, que, como ha planteado Sarah Ahmed (2018), condiciona nuestras expectativas, preocupaciones y la manera en que nos comportamos en el mundo: casi desde la obligación de ser felices, bajo estas reglas.

Una de las formas en que se manifiesta la alienación neoliberal tiene relación con la producción del conocimiento considerado legítimo en nuestras sociedades actuales. En su libro colectivo *“Critical Theory in Critical Times”* (Teoría Crítica en Tiempos Críticos, Columbia University Press), Penélope Deutscher y Christina Lafont (2018) afirman que vivimos en “tiempos críticos”. Por una parte, la sensación de malestar y desconfianza ante el futuro es ampliamente compartida, pues nos enfrentamos a una crisis que, como hemos puntualizado, es global: estados que ya no protegen, entornos contaminados,

² Así lo indican, por ejemplo, los informes sobre las violaciones a los derechos humanos en Chile desde el 18 de octubre de 2019, elaborados por Amnistía Internacional <https://www.youtube.com/watch?v=--fM5iihruM> o Human Rights Watch <https://www.hrw.org/es/video-photos/video/2019/11/26/chile-llamado-urgente-una-reforma-policia-tras-las-protestas>

una economía global volátil, nuevas formas de violencia institucional y terrorismos; al mismo tiempo que no confiamos en la capacidad política de nuestros representantes para abordar estos problemas. Pero, por otra parte, estos tiempos son “críticos” porque hoy atendemos a una “emergencia” de nuevos imaginarios políticos contruidos por actores tradicionalmente marginados -mujeres, disidencias sexuales, pueblos originarios, ambientalistas, etcétera-; son tiempos “críticos” en términos de las propuestas que podemos construir para inventar otro mundo posible, para enarbolar transformaciones sociales. Tiempos propicios para la teoría crítica, afirman las autoras.

Y ciertamente, lo son. En nuestra “primavera latinoamericana” lo vemos con claridad. Estamos en un punto de inflexión que nos conmina a pensarnos una vez más. A pensar la manera en que nos hemos formado y formamos, a pensar la manera en que trabajo social -que es lo que específicamente hemos discutido en este seminario- ha construido históricamente sus bases teóricas y su discurso político, a pensar cómo nos levantamos frente a las injusticias que seguimos viviendo.

De ahí que quiera proponer en este escrito una reflexión sobre las matrices teóricas que acuñamos, defendemos y usamos en trabajo social desde una clave de “emergencia”, en el mismo sentido de la noción de “tiempos críticos”. Atravesamos, particularmente en Chile, pero no únicamente aquí, una emergencia política: una rebelión de ingentes proporciones que se agudiza ante las repuestas patronales e indolentes de la elite política. Múltiples “emergencias” que irrumpen desde la insurgencia, desde el “nada que perder”, desde la indignación y la esperanza en que podemos construir una forma “otra” de vivir en sociedad. Discursos que “emergen” y se desmarcan de los discursos tradicionales de la izquierda y sus partidos políticos, para hacer ver y sentir aquellas sensibilidades marginadas y subalternizadas desde siempre. Lo vemos en los discursos feministas que han irrumpido con tal fuerza en la región o en las demandas por descolonización del poder, del saber y del ser que hemos visto en los últimos días en diversas ciudades de nuestra América del Sur.

En este escrito, quiero plasmar dos preocupaciones que en estos “tiempos críticos” y ante estas “emergencias” me parece relevante tener presentes desde nuestro lugar en la formación para el trabajo social: i) marcar la relevancia de las apuestas por matrices teóricas críticas ante el giro radical a la derecha y la violencia institucional -patronal, patriarcal y colonial- que vivenciamos en nuestros países ante el alzamiento de voces y movimientos críticos; y ii) enfatizar la comprensión, en el concierto de programas de nuestros cursos, de una noción de “crítica” que es plural, que escapa a la dicotomía sujeto vs. estructura, y que reconoce el carácter interseccional de la opresión. Esto exige remirar lo que estamos entendiendo por trabajo social crítico y atender a las brechas que existen dentro de trabajo social, la reproducción de ciertas lógicas neoliberales (y no solo neoliberales, también patriarcales y coloniales en la propia forma que tenemos de enseñar y encarnar el trabajo social). Implica también abrir bien los ojos para ver cómo se cruzan y se refuerzan las dimensiones de la desigualdad y la opresión: como se intersectan dando lugar a fenómenos de alta complejidad. Por último, estas “emergencias” nos conmina no solo a dimensionar la encrucijada en que se encuentra trabajo social hoy sino en la búsqueda de esperanzas para imaginar el porvenir.

“Un presidente homofóbico o racista... pero no ladrón”

“La principal razón de mi voto es que no es corrupto, es honesto, transparente y tiene el coraje de encarar los desafíos para un verdadero cambio en el país [...] Prefiero un presidente homofóbico o racista a uno que sea ladrón”³

El 8 octubre de 2018 la cadena de noticias BBC emitió extractos de las respuestas de brasileños y brasileñas ante la pregunta ¿por qué votó a Bolsonaro? Las apelaciones de la gente en las calles a las cualidades autoritarias de Jair Bolsonaro (“porque tendrá mano dura”, “porque no aguanta estupideces”) no pueden tomarnos por sorpresa. Ya en el año 2004 el Informe del PNUD nos había evidenciado cómo los resabios de autoritarismo siguen permeando nuestras subjetividades y deseos más profundos, ilustrando que un 54.7% de los encuestados había declarado que preferiría una dictadura (en vez de gobiernos democráticos) si esta resolvía los problemas económicos que le afectaban. La degradación y la desposesión a grado extremo que se ha producido en esta fase de capitalismo neoliberal ha generado, entre otros efectos, esta desesperanza y descrédito en la institucionalidad democrática y esta crisis de

³Se puede ver en Redacción. (8 de octubre 2018). Brasil: ¿por qué voto a Bolsonaro? “Prefiero un presidente homofóbico o racista a uno que sea ladrón”. BBC, disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-45781389>

representación que observamos en todo el mundo. Argumentos similares son posibles de observar en el marco de la elección de Trump en Estados Unidos, o en el fortalecimiento de partidos nacionalistas de extrema derecha como UKIP en Reino Unido y tantos otros en Europa.

Como diría Wendy Brown (2019), necesitamos hacernos la pregunta sobre qué es lo que genera este nuevo rostro del neoliberalismo hoy: un neoliberalismo [entre comillas] “anti-político”, libertario y autoritario al mismo tiempo, que se ha vuelto sentido común, no solo en las lógicas del poder ejecutivo, legislativo, económico, sino el sentido común que se construye en nuestros lugares de trabajo, escuelas, hospitales, gimnasios, parques, buses, dice Brown. En todas las maneras que adquiere el deseo humano y las decisiones. Es un neoliberalismo que se compone de una noción de libertad que lleva en sí el autoritarismo anti-democrático y anti-social, que produce la criatura agraviada y reactiva -los y las “*Frankensteins del neoliberalismo*”-.

“Creadas por la racionalidad neoliberal, que abraza la libertad sin el contrato social, la autoridad sin legitimidad democrática y la venganza sin valores ni futuro. Lejos de ser calculados, emprendedores, morales y disciplinados, imaginados por Hayek y sus parientes intelectuales, este Frankenstein es enojado, amoral e impetuoso, provocado por la humillación no declarada y la sed de venganza. La intensidad de esta energía es tremenda por sí misma, y también es fácilmente explotada por los plutócratas, los políticos de derecha y los magnates de la prensa sensacionalista que le azotan y le mantienen estúpido”.

Se trata de un neoliberalismo que profundiza los mecanismos estructurales que producen un tipo específico de subjetividad, la subjetividad neoliberal. Y en este sentido, apropiándose de la propia crítica en su contra, y volviéndola a su favor (Boltanski y Chiapello, 2005), no estamos hablando de un neoliberalismo que quiera más mercado y menos estado. Quiere más mercado y más estado, un estado fuerte y poderoso para proteger al mercado. La pregunta que surge en este punto del análisis, y que se ha tratado en diversos foros y conferencias en el último tiempo dice relación con la dimensión interna de la crítica (o la autocrítica): ¿Qué hemos hecho o más bien qué hemos dejado de hacer, para haber llegado hasta aquí? ¿Qué hemos hecho, qué hemos dejado de hacer, al punto que la ciudadanía puede pensar -y decir explícitamente- que prefiere autoridades racistas u homofóbicas, pero no ladronas? Como ha planteado Edgardo Lander (2018) en el Primer Foro Mundial de Pensamiento Crítico organizado por CLACSO en Buenos Aires en noviembre del año pasado, ¿qué responsabilidad tenemos en la izquierda, qué responsabilidad tienen los gobiernos llamados “progresistas”, en la emergencia de la derecha en América Latina hoy? Estamos siendo testigos y protagonistas de un inadecuado tratamiento de la crítica, y es necesaria hoy más que nunca crítica interna sobre nuestras experiencias políticas, recuperando una comprensión más profunda y menos romántica del poder en los análisis. Atendemos hoy, en este sentido, a una lucha no solo de clases, sino a una lucha de fronteras. Fronteras que se desdibujan, se intensifican o desaparecen. Hasta hace algunos años, eran mucho menos frecuentes los planteamientos abiertamente racistas o xenófobos, por ejemplo, y se observaba mucho más notoriamente el “prejuicio sutil”, la discriminación encubierta o las prácticas de inclusión débil. Basta ver la prensa para notar cómo los planteamientos discriminatorios o promotores de odio hoy emergen con naturalidad, moviendo las fronteras de lo aceptable. Necesitamos tirar de este hilo, abrir esa puerta en la discusión sobre trabajo social, sus entradas teóricas y la posibilidad de la crítica allí.

Esto significa entender el neoliberalismo y el giro a la derecha en América Latina como un proceso que intensifica una complejidad para trabajo social. Esto implica una necesaria revisión, de nuestras memorias, tanto del reconocimiento a nuestras pioneras y al carácter intelectual crítico de la producción disciplinar; como de nuestras “historias de terror” en trabajo social (Ioakimidis, 2018). Tanto nuestro pasado-presente como nuestro presente-futuro. Más sustantivamente esto requiere volver a mirar a trabajo social, su vinculación con las teorías críticas desde las “críticas a la teoría crítica”. Con ello me refiero no solo la crítica a la “positivización” del marxismo (o el marxismo sin Marx) y a los binarismos/esencialismos sino también la crítica centramiento blanco, masculino y eurocéntrico de las teorías críticas. Implica emprender una revisión desde dentro, sin miedo a cuestionar a “los padres”.

Críticas a la tradición crítica en nuestra formación como trabajadoras sociales

“El que madruga será ayudado con una tarifa más baja [...] alguien que sale más temprano y toma el metro a las 7 de la mañana tiene la posibilidad de una tarifa más baja”⁴

Una vertiente de las críticas a la teoría crítica que a mi juicio es urgente remirar en el marco del estudio de las matrices teóricas en trabajo social es el pensamiento decolonial en general, y específicamente, las contribuciones del feminismo decolonial. Las explosiones o estallidos que hemos estado viviendo en nuestros países latinoamericanos y la violencia institucional, que tanto en términos discursivos como materiales se ha dejado caer sobre la movilización de miles de personas en los últimos meses, nos habla de un problema más profundo, de una forma de habitar lo social que es extremadamente colonial y patriarcal. Es el neoliberalismo extremo y descarnado, que hoy día se expresa en un giro radical a la derecha, sí. Pero a diferencia de lo que ocurre en otras latitudes, en nuestra América Latina el neoliberalismo está alimentado por una razón colonial que es histórica y que se manifiesta día a día. Las palabras del Ministro de Economía chileno, ante el alza del pasaje del metro (que horas después condujo a evasiones masivas y luego a una rebelión de magnitudes impensadas y que aun, mientras escribo estas líneas, se encuentra en desarrollo), refleja este ethos patriarcal, patronal, en suma, colonial: si quieren ser “ayudados” con una tarifa más baja, levántense más temprano (trabajadores del pueblo, ¡esfuércense más!). El ataque a Patricia Arce Guzmán, intendenta del Movimiento al Socialismo en Cochabamba, Bolivia, quien fue ultrajada públicamente con golpes e insultos, no puede ser leído únicamente como un acto de violencia política. Lo es, pero es violencia patriarcal, ante todo: su pelo fue cortado, su cuerpo fue bañado en pintura roja. Fue obligada a caminar descalza, humillada públicamente. La escena⁵ no puede sino retraernos con horror a cualquiera de los pasajes de la cacería de brujas que tan bien ha documentado Silvia Federici (2016).

Traigo solo estos dos ejemplos, intentando no desviarme del objetivo de este texto -algo muy tentador dada la efervescencia y las pasiones que desatan estos temas- puesto que el punto aquí radica en el por qué necesitamos revisar las críticas internas a la teoría crítica. Lo que quiero plantear aquí es que el acercamiento y afectación con las perspectivas feministas y decoloniales puede ayudarnos a leer nuestro contexto político actual desde otras coordenadas más finas, o desde una perspectiva multifocal -o interseccional- de lo que significa la tradición crítica, de lo que significa hacer trabajo social crítico.

Tradicionalmente, el abordaje de las perspectivas críticas en el trabajo social en contexto latinoamericano arranca con las interpretaciones de la obra de Marx. Ciertas escuelas han profundizado más en una tradición de corte marxiano, otras en las interpretaciones Lukacsianas o Gramscianas. Otras escuelas han enfatizado en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt como punto de partida de la crítica en el contexto contemporáneo -Jurgen Habermas, Karl Otto Apel, Axel Honneth, Rainer Forst. En este sentido, el panorama es diverso en términos de lo que llamamos “tradición crítica” en el sentido de los énfasis en términos de autores seleccionados. Seleccionamos unos en desmedro de otros, lógicamente. El currículum prescribe y proscribe, como ha planteado María Eugenia Hermida (2014).

Sobre lo que no está, lo que no aparece allí: existe una variedad de propuestas que se han levantado en las últimas décadas elaborando una crítica a la tradición crítica en todas estas vertientes. De alguna manera, se trata de una crítica interna, ya que son propuestas que tienen su punto de partida en los principios ideológicos y epistémicos sostenidos a través de las bases sentadas por la obra de Marx, las tres generaciones de la Escuela de Frankfurt -incluyendo sus orígenes basados en un programa de investigación marxiano-, pero que intentan iluminar o enfatizar ciertas dimensiones de la dialéctica opresión/emancipación que fueron tratadas superficialmente o ignoradas por los pensadores clásicos de la teoría crítica (especialmente de la primera y segunda generación de la Escuela de Frankfurt). Estas críticas a la teoría crítica hablan de injusticias epistémicas poniendo énfasis en el disenso, la asimetría, la subalternidad y las fricciones discursivas entre las distintas posiciones.

En la producción teórica de esta tercera generación pueden observarse claramente los matices que,

⁴Jara, A. (18 de octubre 2019). Fontaine y su llamado a “madrugar” para ahorrar en el metro: “Preferiría haberlo dicho de una manera distinta”. La tercera, disponible en: <https://www.latercera.com/politica/noticia/fontaine-llamado-madrugar-ahorrar-metro-preferiria-haberlo-dicho-una-manera-distinta/866433/>

⁵EFE. (6 de noviembre 2019). Alcaldesa en Bolivia termina pintada, trasquilada y arrastrada por la calle. Telemundo, disponible en: <https://www.telemundo31.com/noticias/mundo/Alcaldesa-de-Vinto-Patricia-Arce-pintada-cortan-pelo-Bolivia-incendio-alcaldia-564590801.html>

desde las discusiones con el post-estructuralismo y las distintas olas de feminismo que han tenido lugar a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial, comienzan a introducirse en el discurso de la teoría crítica desarrollado en el contexto europeo occidental. Por otra parte, ya a partir del trabajo de Karl Otto Apel (contemporáneo de Habermas) se comienzan a observar intentos de diálogo entre la filosofía europea occidental y la filosofía de los países del sur global (Apel y Dussel, 2005). Estos esfuerzos de discusión, traducción y ensamblaje de repertorios discursivos ‘otros’ permiten que las teorías críticas sean remiradas desde la perspectiva de saberes tradicionalmente silenciados, como los de los pueblos originarios, intelectuales de América Latina y de otras locaciones periféricas en términos geopolíticos o identitarios. La conversación de la teoría crítica con el postpositivismo, por otra parte, permite la emergencia del realismo crítico, que en la producción de Roy Bhaskar permite la conjugación de una lógica científica orientada a la emancipación, una propuesta en sintonía con el neo-marxismo analítico desarrollado por John Roemer, Robert Brenner y Erik Olin Wright, entre otros. La heterogeneidad de estas propuestas, que son fruto de la crítica interna a la teoría crítica, puede ser interpretada como una muestra del carácter polisémico de la matriz que les da origen a todas ellas: la obra de Marx y las diversas lecturas que de ésta se han hecho (“marxismos”). Es así como es posible encontrar posiciones críticas orientadas por marxismos evolucionistas, revolucionarios o re-elaborados en clave socialdemócrata, que trazan el camino para las distintas elaboraciones críticas de la teoría crítica en el contexto contemporáneo (Elbe, 2013).

Ahora bien, hasta hace muy poco tiempo, no era frecuente encontrar programas de formación en trabajo social y literatura académica en trabajo social que relevara estas voces silenciadas de la tradición crítica. Los trabajos de Fanon o Said, las aportaciones de Silvia Rivera Cusicanqui o de Gayatri Spivak, y de tantas otras intelectuales de los feminismos del sur, feminismos periféricos -feminismos “otros”- no figuraban como elementos posibles de considerar seriamente en la discusión académica no solo de trabajo social sino de las ciencias sociales en general. Los esfuerzos desarrollados por grupos intelectuales, activistas y movimientos sociales han permitido que las puertas de las universidades se hayan abierto -en alguna medida- a incorporar estas críticas internas a la teoría crítica en los currículos de formación y en las directrices de la gestión universitaria (Ahmed, 2019).

Sin duda estas reivindicaciones e irrupciones de saberes silenciados en la universidad implican asumir un cuestionamiento mucho más profundo que tiene relación con la noción de modernidad (y del enclave modernidad-universidad). En este sentido, el pensamiento decolonial ha hecho contribuciones potentes y significativas a la discusión sobre modernidad como un proyecto ajeno, sentado en las bases de la colonialidad del saber que arrastra la herencia colonial a la universidad, reforzando con ello la hegemonía cultural, económica y política de Occidente. Desde aquí, la universidad es concebida como una institución que establece las fronteras entre el conocimiento útil y el inútil, entre la doxa y la episteme, entre el conocimiento legítimo (es decir, el que goza de “validez científica”) y el conocimiento ilegítimo” (Castro-Gómez, 2007, p. 81). La universidad es reproductora de las lógicas de la modernidad eurocéntrica, patriarcales, racistas, monoculturales, antropocentristas, que se imponen a todo el planeta y que somete a todos los seres vivos, los recursos naturales y a la tierra (Lander, 2018).

El pensamiento decolonial se define a sí mismo como una manifestación de desobediencia epistémica (Mignolo, 2010), que arranca desde una crítica a la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, específicamente respecto de su silencio frente a la colonialidad del saber. Es decir, su premisa central plantea que a la modernidad le es inherente y constitutiva la colonialidad; y que no hay -porque no puede haber-, modernidad sin colonialidad ni viceversa. Los planteamientos de los teóricos críticos de la Escuela de Frankfurt, desde esta perspectiva, adolecen de un punto ciego insoslayable, donde la razón -la racionalidad civilizada, blanca, ilustrada, europea- es superior a las formas de racionalidad ‘otras’. Evidencias del racismo epistémico encontradas en la re-lectura de clásicos inspiradores de la teoría crítica como Hegel, Kant y Marx han sido documentadas por diversos autores (Morrison, 1989; Coronil, 1996; Dussel, 2002; Federici, 2016, entre otros). Más aún, se plantea desde esta perspectiva la necesidad de revelar una gran omisión referida a la contradicción libertad / esclavitud: es precisamente la esclavitud y colonización de pueblos despojados lo que permite la ilustración y desarrollo de racionalidad crítica en otros pueblos que acumulan su riqueza. El pensamiento decolonial se distancia de la lógica eurocéntrica no solo de los pensadores de la Escuela de Frankfurt, sino también de otras críticas a esa teoría crítica: post-marxismo, post-estructuralismo, post-liberalismo, post-modernismo,

entre otras. Estas son también denunciadas como lógicas de pensamiento enraizadas en la tradición de la razón moderna, por lo que sus críticas a la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt no alcanzan a comprender la diferencia que significa pensar desde y en la modernidad, lo que contribuye a la reproducción de las injusticias epistémicas.

La injusticia epistémica, en este sentido, es un aspecto medular de las críticas a la teoría crítica, tanto desde el pensamiento decolonial como desde los feminismos decoloniales. La relación dominación-subordinación -donde las mujeres no europeas ocupan el lugar máximo de la subordinación- se reproduce en la esfera del conocimiento. La posición de subalternidad de las intelectuales (mujeres) y del conocimiento femenino ha sido silenciada -paradójicamente- en las arenas postestructuralistas o postmarxistas. Por ejemplo, denuncia Federici (2016) la ‘caza de brujas’ que tuvo lugar en el paso del feudalismo al capitalismo no ha sido estudiada como una manifestación de los dispositivos de dominación y de poder en los trabajos de Foucault, así como tampoco Marx cuenta a las mujeres entre los sujetos cosificados y expiados en el advenimiento del capitalismo, aun cuando fue precisamente su ‘domesticación’ y ‘privatización’ la que permitió al capitalismo reproducir la fuerza de trabajo, asunto clave para la acumulación de capital. La expulsión de las mujeres de la ciencia (como en las otras construcciones culturales humanas) ha tenido un doble resultado: impedir la participación de las mujeres y otros grupos subalternos en las comunidades epistémicas que construyen y legitiman el conocimiento, y expulsar las cualidades consideradas ‘femeninas’ de tal construcción y legitimación, e incluso considerarlas como obstáculos (Fricker, 2007). Hay un sexismo, que ha sido brillantemente señalado por muchas epistemólogas, en las teorías científicas (producto); hay otro en la composición y exigencias de pertenencia y méritos, en las comunidades científicas (proceso). El desafío del feminismo consiste en mostrar el vínculo entre ambos (Maffia, 2007).

Desde esta posición las corrientes feministas provocan a las teorías críticas: no puede haber crítica sin des-patriarcalización, así como tampoco puede haber descolonización del saber sin des-patriarcalización (Espinosa, *et al.*, 2015). Y en ese sentido, pone el acento en las relaciones interseccionales, es decir, agudiza la mirada para encontrar la intersección de distintas dimensiones de opresión, desigualdad y discriminación, tales como raza, clase, género, sexualidad, capacidad física y/o mental, para, a partir de esos puntos de intersección, identificar puntos de resistencia, contestación y transformación. Desde este reconocimiento, y al igual que las teorías críticas en general, defienden la parcialidad consciente del sujeto epistemológico, la necesidad de ‘reciprocidad’ entre sujeto y objeto -es decir, un reconocimiento de la relación dialéctica y contradictoria existente entre sujeto y objeto, al igual que otras teorías críticas sostienen- y, una apuesta por la desnaturalización de los fenómenos, la necesidad de concientización para la activación del poder de los sectores tradicionalmente oprimidos por la lógica patriarcal y la colectivización de la experiencia de resistencia.

Las críticas a la teoría crítica hechas desde feminismos y pensamiento decolonial permiten leer nuestro contexto actual más finamente, más complejamente, pero no solo eso: por definición ponen al propio trabajo social y a las/os trabajadoras sociales en el centro del análisis: ¿Cuánto de la lógica neoliberal, patronal, patriarcal, colonial, reproducimos en nuestras enseñanzas del trabajo social en el mundo académico, en nuestra actuación como estudiantes o como profesionales del trabajo social, en nuestros instrumentos, estrategias y repertorios de actuación en el día a día?

Matrices teóricas en trabajo social desde una lectura interseccional

¿Dónde poner el foco? ¿En las estructuras y mecanismos que producen y reproducen la opresión y la desigualdad? ¿En la lucha de clases, la contradicción capital-trabajo y la noción de alienación? ¿O ponemos el foco en la experiencia vivida de la diferencia cultural y la subalternidad de género, sexual, étnica? Preguntas como estas no tienen sentido hoy, cuando las teorías críticas, afortunadamente, como plantea Fraser (20013) en *Fortunes of Feminism*, se han dejado interpelar por las voces disidentes, las voces subalternas precisamente. Aquellas voces que surgen cuando los hijos y las hijas de inmigrantes del sur subdesarrollado, como Fanon, Derridá o Spivak, llegan y se “toman” intelectualmente las universidades blancas, masculinas y europeas. No tienen sentido estas preguntas porque desde la tradición crítica, una buena parte de sus exponentes contemporáneos ha comprendido que la lucha por la diferencia no es solo una lucha “cultural”, no es una lucha que se agote en el reconocimiento de las libertades individuales. No es una apología postmodernista. En el desprecio a la otredad operan

múltiples categorías, pero la opresión es mucho más que una configuración múltiple, es una expresión de la interdependencia y superposición de categorías de discriminación y subalternidad donde se conjugan las disposiciones estructurales, las construcciones subjetivas y las interacciones múltiples, enredadas e impredecibles entre ambas esferas.

La teoría interseccional, así denominada, irrumpe en la discusión pública en el marco de la llamada «tercera ola del feminismo» iniciada en la segunda mitad del siglo XX, la cual se caracterizó por cuestionar la idea de un sujeto femenino único (la mujer blanca y burguesa), y por denunciar que esta noción determinaba formas de discriminación e invisibilización de las mujeres pertenecientes a otras etnias, clases sociales y religiones (Muñoz y Larraín, 2019). Tomando como referente al feminismo negro que criticaba la opresión racial, sexual, heterosexual y de clase que existía hacia las mujeres negras, la afroestadounidense Kimberlé Crenshaw (1991) acuñó la noción de interseccionalidad, un concepto que ha sentado las bases para la construcción de una teoría que ha seguido siendo desarrollada por diversas activistas y académicas a través de las décadas, dando lugar a un fructífero debate interno y a la emergencia de diversos enfoques de interseccionalidad (Ahmed, 2019). En términos generales, la idea de interseccionalidad expresa un complejo sistema de estructuras opresivas, múltiples y simultáneas. En este sentido, los enfoques interseccionales parten de la base del reconocimiento de las condicionantes estructurales, a las cuáles se unen categorías biológicas, de género, orientación sexual, etnia, raza, clase, religión, edad, capacidad funcional, entre otras, que interactúan y se refuerzan entre ellas configurando diversas formas de discriminación y subalternización de ciertos grupos de la población (Cubillos, 2015). Esta noción de interseccionalidad cuestiona las habituales formas de pensar al sujeto femenino, que lo conceptualizan desde una aproximación monofocal y unitaria, desconociendo las diferencias intragrupalas y reproduciendo con ello situaciones de dominación. Desde esta perspectiva, se evidencia el sesgo de las estrategias de política social que se centran en una sola dimensión de discriminación (género o raza), excluyendo a los sujetos que son afectados por otras dimensiones o ejes de opresión o por ambos al mismo tiempo (Platero, 2013). Esto último tendría como consecuencia el reforzamiento de las dinámicas de discriminación, incluso cuando el propósito de las estrategias políticas es integrar a los más vulnerables (Bowleg, 2012). En otras palabras: pensar en clave interseccional no es entender la opresión como una doble o triple exclusión o como una sumatoria de múltiples dimensiones de exclusión en un plano intersubjetivo, donde lo que sucede es que se ontologiza cada dimensión, al mismo tiempo que se les comprende como dimensiones por separado. Pensar en clave interseccional supone comprender estas dimensiones como elementos que se encuentran interrelacionados y superpuestos, que son irreductibles unos de otros y que no pueden ser categorizados de manera rígida o estática sin considerar los mecanismos estructurales que los reproducen (Yuval-Davis, 2006).

Una aproximación interseccional a las discusiones sobre las matrices teóricas en trabajo social permite, en esta misma línea, poner el foco precisamente en ese punto en que estructura y subjetividades se pliegan, se encuentran, se intersectan, es decir, poner el foco precisamente en ese intersticio en que las condiciones estructurales producen la posición subjetiva y viceversa, de una forma desordenada, inconexa, contradictoria. Una visión interseccional en términos de sujeto y estructura, y de los pliegues entre ambos -como procesos de subjetivación- puede permitirnos estar más cerca de los principios que instala nuestra definición profesional (FITS-IASSW, 2014), donde queda claro que la intervención profesional de trabajo social se produce precisamente en ese punto de encuentro -la producción de subjetividad y los mecanismos estructurales que refuerzan la opresión de esa subjetividad. Esto nos libera de tener que hacer una opción entre lecturas estructurales o subjetivas del sufrimiento.

Reflexiones finales

En este texto he querido plantear que para pensar las matrices teóricas críticas del trabajo social y de la intervención profesional, necesitamos revisar la triada neoliberal - patriarcal - colonial en la discusión y en la formación disciplinar-profesional. El estado de “emergencia” que estamos viviendo mientras escribo estas letras -que observamos en el discurso patronal-colonial de las autoridades chilenas ante el ‘estallido social’, en la violencia de género y la humillación pública de Patricia Arce Guzmán en Bolivia, en la apología de la homofobia y el racismo en Brasil y crecientemente en muchas otras partes del mundo, nos sitúa en estos “tiempos críticos”. Tiempos que pueden llegar a ser fructíferamente críticos. Y eso implica, como ha dicho Lander (2018), examinar críticamente nuestros propios puntos de partida.

El valor de las críticas a la teoría crítica radica precisamente allí, en la posibilidad de hacer ver

ciertas aristas de lo social que han sido ignoradas, silenciadas, deslegitimadas -incluso por aquellas construcciones teóricas que se han autodenominado críticas-. Se trata de otras epistemes o 'formas de ver' que han sido ignoradas o acalladas en la academia, en los medios de comunicación oficiales, en la ciencia, en el arte, en la literatura, en la filosofía, en la intervención social y en cada una de nuestras acciones en la vida cotidiana, donde se reproducen, a pequeña escala, los mecanismos de opresión que siempre criticamos. Pero no debemos perder de vista que las teorías críticas, sea cual sea su generación e incluyendo a las voces disidentes como el pensamiento decolonial y el feminismo, se basan en una comprensión contradictoria de la opresión y la emancipación. Esto implica que es precisamente el reconocimiento de la opresión impuesta por los poderes hegemónicos lo que nos permite ejercer resistencia ante ellos.

Una perspectiva crítica entonces, fiel al examen de los propios supuestos que la sustentan, implicaría no solo la consideración de la injusticia y la opresión que resultan del neoliberalismo en términos generales, sino que sería siempre sensible a las diferencias de clase, etnia, género, entre otras, que profundizan la desigualdad. Pero esta sensibilidad, a mi parecer, requiere ser enmarcada en un telos de transformación mayor, que intente escapar de la totalización de una dimensión (como por ejemplo clase, etnia o género) y la ponga en tensión con todo lo que parece quedar fuera de dichas demarcaciones fragmentarias. No se trata de armonizar parte y todo. Más bien interrogar al todo desde las partes, y conflictuar a las partes, llevándolas al extremo, para que definan cuánto de su particularidad están dispuestas a ceder para conformar un todo, un proyecto de sociedad que sea inclusivo, que goce con la diferencia y se escandalice con las desigualdades. Se trata, en otras palabras, de posicionar una crítica no solo anti-positivista, anticolonial y anti-patriarcal, sino una crítica a cualquier centramiento.

Esto requiere, de nuestra parte, lanzarnos a la búsqueda no de una teoría crítica universal, sino de una "teoría crítica comparada" (Kozlarek, 2016) que tome como referencia las construcciones teóricas propias de los pueblos -en serio, y no como un ejercicio de diversidad cognitiva, sino de justicia cognitiva. Que ayude a pensarnos desde trabajo social en conjunción con otros saberes -desde otras disciplinas, desde las comunidades con las que trabajamos, desde una óptica cosmopolita que evite esencialismos geográficos.

Como trabajadoras/es sociales tenemos mucho que decir, mucho que aportar en esta era que se nos abre como emergencia ante nuestros ojos en estos tiempos críticos. Pero siempre es un aporte que se hace con otras/os. Las matrices teóricas críticas, y sus críticas internas, en movimiento, abiertas e inacabadas, nos pueden permitir comprender y proponer. Nos puede permitir observar-nos en nuestras posiciones de privilegio y opresión, e identificar con mayor amplitud los entrecruces y las posibilidades de resistir frente a lo que parece normal e inevitable. Después de todo, es nuestra trayectoria como profesión y disciplina la que nos muestra, desde las historias de las pioneras en adelante, cómo trabajo social ha estado y sigue estando en las orillas de los estallidos, de las rupturas y de las transformaciones. Queda mucho camino por recorrer y la emergencia de nuevas formas de racismo, sexismo, homofobia, transfobia y discriminación en general, nos ponen hoy en un momento crucial para volver a pensar qué significa, para trabajo social, asumir y hacer emerger posiciones críticas en estos tiempos.

Bibliografía

- Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Apel, K.O. y Dussel, E. (2005). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Boltanski, L. y Chiapello, E. (2005). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Bowleg, L. (2012). The problem with the phrase women and minorities: intersectionality -an important theoretical framework for public health. *American Journal of Public Health*, nº 102 (7), pp. 1267-1273.
- Brown, W. (2019). *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. Columbia: Columbia University Press.
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes». En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Universidad Central, Instituto Pensar: Siglo del Hombre Editores.
- Coronil, F. (1996). Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories. *Cultural Anthropology* 11 (1), pp. 51-87.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against

women of color. *Standford Law Review*, nº 43 (6), pp. 1241-1299.

- Cubillos, J. (2015) La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista. *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, nº 7, pp. 119-137.
- Deutscher P. y Lafont, C. (2018). *Critical Theory in Critical Times*. Columbia: Columbia University Press.
- Dussel, E. (2002). *Nepantla: World-System and Trans-Modernity. Nepantla: Views from the South*, nº 3, pp. 221-44.
- Eagleton-Pierce, M. (2016). *Neoliberalism: The Key Concepts*. Londres: Routledge.
- Elbe, I. (2013). *Between Marx, Marxism, and Marxisms. Ways of Reading Marx's Theory. Viewpoint*, nº 5, pp. 2-8.
- Espinosa, Y., Gómez, D. y Ochoa, K. (eds.). (2015). *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Ediciones Universidad del Cauca: Popayán.
- Federici, S. (2016). *El Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón: Buenos Aires.
- FITS-IASSW (2014). *Definición global de trabajo social*. Disponible en: <https://www.ifsw.org/what-is-social-work/global-definition-of-social-work/definicion-global-del-trabajo-social/>
- Fraser, N. (2013). *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. Verso: Nueva York.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice*. Oxford University Press: Oxford.
- Hermida, M. E. (2014). El currículum que prescribe y que proscribire. Por una didáctica de las ausencias en Trabajo Social. *Revista de Educación*, nº 7, pp. 327-345.
- Ioakimidis, V. (2018). *Social work, a tale of two professions*. Ponencia central en Congreso Mundial de Trabajo Social, Dublín, Irlanda. Julio 2018.
- Jaeggi, R. (2014). *Alienation*. Columbia University Press.
- Kozlarek, O. (2016). Notas sobre la teoría crítica de Hartmut Rosa. *Acta Sociológica*, nº 69, pp. 137-149.
- Lander, E. (2018). Ponencia central en Primer Foro Mundial de Pensamiento Crítico, organizado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Buenos Aires. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=T3aHEdE8wsk>
- Maffia, D. (2007). *Epistemología feminista: La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia*. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, nº 12, (28), pp. 63-98.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica, pensamiento independiente y libertad de colonial*. *Otros Logos, Revista de Estudios Críticos*, nº 1, (1), pp. 8-42.
- Morrison, T. (1989). *Unspeakable Things Unspoken. The Afro-American Presence in American Literature*. *Michigan Quarterly Review* 28 (1), 38.
- Muñoz, G. y Larraín, D. (2019). *Interseccionalidad y los programas sociales pro-integralidad: lecturas críticas sobre intervención social*. *Tabula Rasa*, nº 30, pp. 153-170.
- Platero, R. (2013). *La interseccionalidad en las políticas públicas sobre la ciudadanía íntima: los discursos y la agenda política española (1995-2012)*. Tesis doctoral. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2004). *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara.
- Yuval-Davis, N. (2006). *Intersectionality and feminist politics*. *European Journal of Women's Studies*, nº 13, (3), pp. 193-209.