

## Corrientes críticas en el trabajo social latinoamericano

---

Gómez-Hernández, Esperanza

Corrientes críticas en el trabajo social latinoamericano

Revista Eleuthera, vol. 16, 2017

Universidad de Caldas, Colombia

**Disponible en:** <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=585963499008>

**DOI:** <https://doi.org/10.17151/eleu.2017.16.8>

El contenido de esta publicación puede reproducirse citando la fuente.

El contenido de esta publicación puede reproducirse citando la fuente.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional.

# ENFOQUES EN TRABAJO SOCIAL: INVESTIGACIÓN Y PRÁCTICA PROFESIONAL

## Corrientes críticas en el trabajo social latinoamericano

Critical tendencies in the latin american social work

Esperanza Gómez-Hernández [rubyesperanza@gmail.com](mailto:rubyesperanza@gmail.com)  
Universidad de Antioquia., Colombia

 <https://orcid.org/0000-0002-7614-329x>

Revista Eleuthera, vol. 16, 2017

Universidad de Caldas, Colombia

Recepción: 20 Febrero 2017

Aprobación: 03 Mayo 2017

DOI: <https://doi.org/10.17151/eleu.2017.16.8>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=585963499008>

**Resumen:** Objetivo. El propósito de este artículo es abordar la crítica social latinoamericana desde tres corrientes de pensamiento, vigentes en el trabajo social: liberal, socio crítica y decolonial.

Metodología. Para su elaboración fue necesaria la revisión bibliográfica, desde una perspectiva contextual, histórica y epistemológica, que permitiese mostrar su anclaje en el escenario latinoamericano, para relacionarla luego con el desarrollo disciplinar del trabajo social, en cuanto a las lecturas de realidad social, la dimensión del sujeto y los alcances del cambio social. Resultados. Lo anterior permitió avizorar la presencia simultánea de estas corrientes en la contemporaneidad. Conclusiones. La perspectiva lineal en la historicidad del trabajo social corresponde a ejercicios de poder sobre el conocimiento, para hacer prevalecer una sola versión y ampliar el espectro de la crítica social, permite ensanchar los vínculos del trabajo social con las luchas libertarias de nuestro tiempo.

**Palabras clave:** crítica social liberal, socio-crítica, opción decolonial.

**Abstract:** Objective. The purpose of this article is to approach the Latin American social criticism from three valid currents of thought in social work: liberal, socio-critical and decolonial. Methodology. To do this, a bibliographical review from a contextual historical and epistemic perspective was necessary, which allowed to show its anchorage in the Latin American scenario, and to relate it later with the disciplinary development of social work in relation to the readings about social reality, the subject dimension and the scope of social change. Results. This allowed the possibility to watch the simultaneous presence of these currents in contemporaneity. Conclusions. The linear perspective in the historicity of social work corresponds to exercises of power over knowledge to make a single version prevail and to broaden the spectrum of social criticism, thus allowing the possibility to widen the links of social work with the libertarian struggles of our time.

**Keywords:** liberal social critic, sociocritical, decolonial option.

### Introducción

La versión más conocida sobre la procedencia de la palabra crítica proviene del griego *κριτική* (Juzgar, discernir) en latín *criticus* (juicio, opinión). En Kichwa significa *piñana* (disgusto, desavenencia), en aymara *k'umiña* (criticar a una persona) y en quechua *Qhawasqa* (remediar). En común, plantea una situación de inconformidad<sup>[1]</sup>, es decir, algo que nos sugiere no estar bien para nuestro pensar y vivir. Cuando se ejerce desde el pensamiento, encierra un alto grado de lucha por una verdad y se sustenta en ideas, evidencias y métodos que, a su vez,

producen un sinnúmero de literatura que intenta explicar el mundo en el que vivimos.

Con el predominio del pensamiento occidental, la crítica se transforma en ejercicio de poder para validar, relativizar y deslegitimar conceptos, teorías, paradigmas y establecer un sinnúmero de dualismos y clasificaciones (teoría/práctica, investigación/acción,

objeto/sujeto, sociedad/comunidad, etc.) que permiten la abstracción y reducción del mundo social a una u otra versión de realidad. Por su parte, entra en discusión la validez del pensamiento, es decir su científicidad, por el tipo de conocimiento producido y su sistematización. Así, la gnoseología se enriquece con tipologías del conocimiento preposicional, práctico, directo, empírico, ordinario e ideográfico, entre otros que, tampoco estará exenta de poder en su clasificación.

El pensamiento crítico se enfrenta entonces a la validación social y científica sobre la racionalización de lo que acontece, aquello que se vive, llámeselo datos, experiencias y vivencias porque conducen a posturas o formas de ver el mundo <sup>[2]</sup>. Las certezas van demarcando la inserción en la vida social y fácilmente, nos familiarizamos con el racionalismo, el pensamiento lógico y la reflexión metódica, sólo y a partir de lo que nuestra mente y conciencia puedan construir. Esto nos puede enfrentar y limitar el diálogo con otras racionalidades cuyas conexiones no dependen única y exclusivamente del ser sujeto pensante, sino de relacionamientos corporales, existenciales y espirituales. ¿Son acaso menos racionales o menos críticos? Por supuesto que no, se trata de otras versiones con su propia historicidad y expresión.

Sin renunciar a la posibilidad de alternativas de sociedad y de otros devenires en la América Latina inventada desde la colonización, reconociendo que las versiones históricas del trabajo social la sitúan como una profesión moderna del siglo XX, con un antecedente signado por el voluntarismo y el empirismo, regularizada con la educación formal para lograr niveles progresivos de tecnificación, selectividad en la acción social y científicación <sup>[3]</sup> y pendiente siempre de su ascenso social, la reglamentación del ejercicio profesional y su vigencia dentro del Estado y en las organizaciones sociales; no ha estado para nada ajena a las corrientes críticas liberal, socio-crítica y decolonial.

Preguntarse por el pensamiento crítico latinoamericano y su incidencia en el trabajo social contemporáneo, sugiere revisar planteamientos de orden histórico, epistémico, político, ontológico y éticos, que han signado las posturas críticas de/sobre y desde la América Latina en que vivimos y aspiramos vivir. En su historia, las posturas críticas han pretendido resignificar la formación y el ejercicio profesional, en puja por elevar estatus dentro de las ciencias sociales, abasteciéndose de escuelas, paradigmas, métodos y teorías sociales, fundamentalmente europeas y norteamericanas, para conocer, explicar, comprender, interpretar e intervenir la realidad social, en medio de corrientes de pensamiento, no exenta de tensión frente a la noción de realidad, sujeto y cambio social.

En virtud de lo anterior, la presencia de la utopía que acompaña la crítica social frente al *ser* del trabajo social como inherente, sugiere

abrir el espectro con otras versiones, en la perspectiva de no ceder en la vinculación con las luchas sociales de nuestro tiempo, sino hacerlas más efectivas.

## Discusión y corrientes críticas latinoamericanas

### La corriente crítica liberal <sup>[4]</sup>

Cuando se intenta precisar que existe una crítica liberal vigente, pareciera algo imposible porque nuestra primera referencia es el neoliberalismo. Pero algunos sostienen que efectivamente el liberalismo si bien tuvo un origen común, ha transitado por distintos caminos. Su antecedente principal está entre los siglos XVII y XVIII cuando se presentan transformaciones en el orden político, económico y cultural en Europa y sirven de inspiración a los procesos independentistas de América Latina, consolidando el pensamiento crítico liberal que pervive, con variados matices en la contemporaneidad.

Entre lo más significativo de los siglos XVII y XVIII se destaca el cambio de hegemonía en Europa con el declive político y económico de España y el posicionamiento de Francia.

Declive que se registra como resultado de torpezas por quienes representaban las alianzas de los reinos Castilla y Aragón, las guerras prolongadas especialmente con Francia, la expulsión de los moros en 1609, quienes sostenían en gran medida la economía agrícola y artesanal, cuya carga fue trasladada a las colonias, el menosprecio del gremio artesanal (burguesía) por no poseer el estatus de cuna, como también la inversión de las riquezas de América en gastos suntuosos y en el mantenimiento de un estilo de vida del clero y la nobleza, con derroche sin límite. Por su parte, Francia logró constituir un monarquismo absoluto con dominio sobre la nobleza, centralización en la administración de la recaudación de impuestos, control y ampliación del ejército y la marina, todo con amplio apoyo popular. En una época de guerras internas y acuerdos de paz <sup>[5]</sup>, Holanda e Inglaterra culminan con la posesión de las rutas comerciales y marítimas, dando un gran estímulo a la moneda, la banca, el capital financiero y la expansión colonial. Así mismo, la nobleza continúa su lucha por mantener los privilegios de otrora y la burguesía se ensancha con la compra de tierras, títulos y la inversión en todo aquello que pudiera hacerle merecedora de participar en la economía y el poder político.

En lo cultural, el arte barroco de Italia, el rococó de Francia y la literatura en España con el surgimiento de obras universales, generaron una ruptura con el renacimiento en tanto abrieron la libertad de formas. La teatralidad y la sobrecarga, como ostentación, fueron aprovechadas como poderío político, económico y religioso, por los estamentos de élite (clero, nobleza y burguesía) mediante la construcción de grandes palacios, iglesias, capillas, catedrales, esculturas, plazas, retratos y pinturas. Igualmente dio nombre a literatos, arquitectos, y artistas que son emblemáticos en las universidades <sup>[6]</sup>. La ilustración francesa se difundió

como cambio de fe de Dios hacia la ciencia para solucionar los problemas del mundo terrenal. El poder del racionalismo de Descartes, el empirismo de Bacon, los descubrimientos de Copérnico, Galileo e Isaac Newton cifraron las bases del antropocentrismo sobre el universo y la tierra y del despotismo ilustrado. La crítica al sistema político fue empleada para pedir su reforma. Voltaire, Montesquieu y Rousseau fueron emblemáticos en la configuración del estado moderno y la sociedad burguesa.

En el plano social las condiciones de miseria del campesinado empujaron hacia las ciudades. La mendicidad, las hambrunas y los problemas higiénicos, contrastan con el auge de la técnica agrícola, los nuevos cultivos, las manufacturas, la circulación de productos. Aunque se produjeron mejoras en la higiene, en definitiva, no hubo cambios sustantivos en el estamento social y sus condiciones de vida. En esa época de refinamiento cortesano, la nobleza no estaba interesada en ceder sus privilegios, ni los monarcas, ni el clero y la burguesía sí aspiraba cada vez a incidir más.

En este contexto, el Estado moderno se transformó en el escenario político donde los poderes de pontífices, emperadores feudales, reyes, nobleza, burguesía, sectores populares y élites ilustradas se peleaban por el derecho a decidir cuál era la forma correcta de dirigir los destinos de un territorio, casi siempre en expansión.

Según Molina (2010), este representó una forma de unificación en el occidente europeo, mediante la cual se defiende la soberanía territorial, se centraliza el poder político y se garantiza la obediencia mediante el derecho, la legislación, la separación de poderes, el poder de la violencia con los ejércitos, la burocracia administrativa, la diplomacia y los sistemas de rentas, impuestos e infraestructura, promovidos por Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y Marsilio de Padua, entre otros. Así mismo, las ciudades de antigua existencia, consolidadas en algún momento de la edad media baja como ciudades-estado o repúblicas independientes gobernadas por familias (Hamburgo, Venecia, Génova, entre otras) sucumbieron ante los estados-nación. Con la revolución francesa desarrollada entre 1789 y 1799 nació el mito del Estado-nación del siglo XIX, como parte sustancial de la Europa moderna, por su énfasis en la unificación y la homogenización basado en principios de libertad, igualdad y fraternidad (Marín, 2006). Fue un momento histórico en el que parecieron coincidir los intereses de la burguesía y el resentimiento de los sectores populares.

El pensamiento ilustrado influyó para que figuras constitucionales democráticas, asambleas nacionales, sufragio y también libertades individuales, libre mercado y derechos civiles, políticos y sociales, hicieran parte de los ideales independentistas en América Latina <sup>[7]</sup>, aún y a pesar del régimen del terror que también instauró a la par que se dictaban los derechos del hombre y el ciudadano <sup>[8]</sup>. Bewer-Carras (2011) destaca el constitucionalismo porque condujo a la uniformización territorial y a la creación de departamentos, distritos, cantones, comunas y, finalmente, al régimen municipal napoleónico y la tutela como instrumento de control sobre las entidades locales. Se configuró así una corriente crítica

de pensamiento liberal que nace en Inglaterra, se consolida en el siglo XIX como doctrina política y económica en la que se asume de entrada la primacía del 'hombre'<sup>[9]</sup> y pugna por una sociedad basada en la racionalidad, la libertad individual, el derecho a la propiedad privada y el libre comercio, en el marco de derechos, separación de poderes y la evolución social mediante el progreso, en el que la ciudadanía es el motor de cambio social.

La apropiación del pensamiento liberal en América Latina, ocurre en un largo proceso de activación con las revoluciones de Inglaterra, Estados Unidos y Francia. Se expande con la circulación de la Ilustración a través de los exiliados jesuitas franceses y los criollos (hijos de españoles) que viajan a Europa y construyen desde allí el ideal emancipatorio. Los derechos del hombre y el ciudadano traducidos por Antonio Nariño en 1794, las transformaciones bonapartistas y la constitución de París fueron escenarios de aprendizaje para los intelectuales criollos. Figuras como Francisco Miranda (1750-1816) y Simón Bolívar (1783-1830) aspiraban a crear una gran nación latina, apoyada por Francia y originan el estallido de independencias en América Latina a lo largo del siglo XIX. Igualmente, José de San Martín, Eloy Alfaro, Benito Juárez, Aníbal Ponce, José de Vasconcelos, Emiliano Zapata, Augusto César Sandino y otros, asumen la *emancipación* como un nexo entre modernización y nacionalismo. Viven las mismas tensiones de sus predecesores europeos y se desenvuelven desde una perspectiva universalista de libertad.

En Latinoamérica, los movimientos de independencia según Jachim (2003) buscaron pasar de una identidad española a una identidad nacional en la que ya se avizoraba el impacto de los procesos de industrialización inglesa frente al atraso económico que se veía en estos territorios. Las élites regionales apropiaron la idea de nación como una oportunidad para el expansionismo, gestaron una noción de patria como lugar de progreso en el cual querían

participar. Asumieron los postulados liberales para propugnar por la integración social y una ciudadanía igualitaria que aparentemente no riñera con lo étnico, pero que lograra ocultarlo. Sufragio y acceso al poder son reducidos bajo un criterio de ciudadanía que garantizaba el privilegio de élite. Díaz (2012) sostiene que durante el siglo XIX co-existieron tanto la tendencia liberal moderada o reformista que no altera el *statu-quo*, como el liberalismo republicano independentista de élite ilustrada y una tercera, que denomina liberalismo democrático-radical, muy ligada con los sectores campesinos y urbanos-plebeyos y su participación.

En el siglo XX, las dictaduras entre 1960 y 1980 generaron una crisis profunda en los ideales de cohesión nacional. Los fenómenos de globalización cambiaron los determinantes del orden mundial, pero no se renunció al modelo racionalista de civilización y desarrollo, eso sí, se abrió el paso a las ciudadanías y Estados multiculturales, siempre en la perspectiva de abrir la participación conservando la unidad nacional. Redemocratización y modernización continúan presentes en el pensamiento liberal del siglo XX y XXI y se mantiene la tensión entre un liberalismo democrático y otro de corte capitalista neoliberal.

Sin embargo, los principios del liberalismo parecen engendrar una gran contradicción entre lo estipulado en los documentos constitucionales y sus posibilidades de realización. Su vigencia radica en que el liberalismo nunca tuvo ni ha tenido una verdadera oportunidad en la historia de América Latina y Colombia, por los golpes de Estado y la democracia clientelista, que sigue restringiendo el acceso a la igualdad de oportunidades (Kalmanovitz como se citó en Moreno, 2010). Situación que se empeora con los golpes de Estado parlamentarios en América Latina en la actualidad. Así los idearios liberales continúan vigentes en la lucha social de todos los estamentos sociales.

#### **La corriente socio-crítica**

Surge entre los siglos XIX y XX como doctrina marxista heredera de la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés que dan lugar al materialismo filosófico, la ley que precede el movimiento del capital y el tránsito de la sociedad capitalista a la socialista y al comunismo, finalmente.

El marxismo se inscribe en la historia moderna de Europa y sus fuentes gravitan dentro de las bases del occidentalismo moderno: la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés (Lenin, 1961). La filosofía materialista pervive desde 1845 en contravía del idealismo, la teología y toda forma de metafísica. Una visión materialista de la historia permite explicarla en su relación con los modos de producción, las relaciones sociales entre clases (dominantes y dominadas) y la configuración evolutiva de un orden social en el que se define la estructura económica de la sociedad y la superestructura política y jurídica.

Esta perspectiva evolucionista de la sociedad se hizo explícita en una concepción de aparición, desarrollo y decadencia dentro de la cual, la dialéctica (antítesis y teoría de los contrapuestos y de la contradicción) se configura así como el motor y doctrina relativa al conocimiento pero también a la sociedad. La extensión del conocimiento de la naturaleza a la sociedad produjo el materialismo histórico.

El estudio del régimen económico de su época, siglo XIX, le permitió sentar las bases de la teoría del valor e identificó el estrecho vínculo entre el dinero y el capital y cómo la fuerza de trabajo se transforma en mercancía, generando fuentes de ganancias para el capitalista mediante la plusvalía. Se trata de un régimen que absorbe a todos los países como mercado mundial y toma así un carácter internacional. Con la libre sociedad capitalista apareció el socialismo utópico como parte de una ley económica del movimiento de la sociedad, pero que no lograba señalar que su fuerza motriz estaba en la lucha de clases. Esto fue lo que dio paso al socialismo científico que, en la obra de Marx y Engels, alentaba el estudio de las regularidades en los procesos de transformación social. Este pasó a ser parte de la doctrina política de barrer lo viejo y crear lo nuevo como sustento de una postura estructuralista de la sociedad.

Teniendo en cuenta que la lucha de clases siempre ha estado presente, en esta nueva fase se enfrentaron el proletariado y la burguesía, las capas medias no son revolucionarias sino conservadoras y reaccionarias. El

Estado, en tanto auspicia el capitalismo, tendrá que desaparecer tanto como la lucha de clases abolidas en el socialismo. Este pensamiento se difundió desde Antonio Gramsci, Vladimir Illich Lenin, Rosa Luxemburgo, León Trotski a muchos otros.

Así, el proletariado constituye la fuente de salida de la nueva forma de esclavitud con el régimen del capitalismo. La emancipación del proletariado se constituye en la meta principal para crear la sociedad comunista que no tiene ni nación, ni patria, ni Estado.

En esta tradición, la escuela de Frankfurt fundada en 1923 con el Instituto de Investigación Social actualizó la crítica social desde el materialismo histórico. Según Palacio (2005) tuvo en su haber varias generaciones de pensadores como Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Erich Fromm, Max Horkheimer, Otto Kirchheimer, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse, Franz Leopold Neumann, quienes desarrollaron la teoría crítica de la sociedad, y sus planteamientos que se pueden sintetizar en la dialéctica negativa de Adorno como oposición al dominio de la libertad, a la irracionalidad burguesa y a la incesante injusticia revestida del bien. Posteriormente con Herbert Marcuse se promueve la praxis política como salida a la insuficiencia de la dialéctica negativa, para enjuiciar la opresión y la explotación, apoyada en la razón instrumental del sistema, porque entra en los individuos y les convierte en hombres unidimensionales dispuestos a reaccionar conforme les llegan los estímulos. El último heredero, Jürgen Habermas, consolida la dialéctica negativa con la hermenéutica de Nietzsche y Heidegger para dar origen a la acción comunicativa y su impronta en lo lingüístico. Se trata de una racionalidad que centra su atención en los sujetos, sus conductas para adentrarse en el entendimiento intersubjetivo o comunicacional y encontrar el por qué los hombres quedan atrapados en la subjetividad y la razón instrumental.

Imposible no mencionar los estudios culturales que también contaron con distintas generaciones, surgieron en la Universidad de Birmingham - Inglaterra, como una combinación entre economía política, comunicación, sociología, literatura y filosofía. Estuvo marcada por los debates en torno a la cultura de masas y las dimensiones de la industria capitalista del momento, es decir, con la interconexión entre cultura-comunicación e ideología.

Figuras relevantes como Raymond Williams, Paul Gilroy, Paul du Gay, Richard Hoggart y Stuart Hall cifraron una dimensión crítica cultural. Temas como la cultura popular, la cultura de masas, el consumo cultural entre otros, son familiares en el pensamiento socio crítico latinoamericano (Payne, 2002).

El siglo XX constituyó para América Latina una época de sistematización del pensamiento socio crítico proveniente de Europa. En la medida en que finalizaba el siglo XIX y nacía el siglo XX se veía surgir el liderazgo de Estados Unidos y se aceleraba su orientación anglosajona y la diferenciación con lo latino, pero además, se evidenciaba su presencia en la región, emergía también una corriente *crítica anti-imperialista* con José Martí (latinoamericano), José Enrique Rodó (contra-expansionista),

José Vasconcelos (cultura propia) y José Mariátegui junto con Juan B. Justo, Martínez Villena, Julio Mella, González Prada, entre otros, quienes se dieron a la tarea de hegemonizar el marxismo en América Latina y la búsqueda de la revolución socialista<sup>[10]</sup>.

Mediante una identificación con el proceso modernizador, la democracia y el desarrollo de América Latina, surge a su vez la crítica a la dependencia del Sur frente al Norte y la condición desigual entre centro y periferia de la región, como imposibilidad para generar desarrollo propio y acelerar la consolidación de un desarrollo capitalista industrial en la región. Intelectuales como Raúl Prübisch, Theotonio dos Santos, André Gunder Frank,

Ruy Mauro Marini, Celso Furtado, Enzo Faletto, Mauro Marini, entre otros, fueron relevantes en la búsqueda de un dinamismo económico interno que pudiera sacar la región del 'atraso' y la pobreza contando para ello con el protagonismo del Estado (modernidad periférica). Esta teoría se nutrió durante mucho tiempo del pensamiento *cepalino* que prácticamente instauró la fe en el desarrollo. También se continúan postulando críticas a la globalización y a la configuración del capitalismo dentro del sistema mundo como lo aborda Immanuel Wallerstein en sus obras.

Los efectos del capitalismo en la región fortalecieron esta corriente crítica con aportes del movimiento teología de la liberación de 1968 y su opción por los pobres desde la crítica a los procesos de evangelización y la propuesta de una liberación económica y social. Desde Medellín hasta Puebla, nombres como los de Gustavo Gutiérrez, Rubem Alves, Leonardo Boff, Enrique Dussel, Helder Cámara, son apenas algunos de los que encabezaron este movimiento sacerdotal<sup>[11]</sup>. La pedagogía del oprimido fue también en su fase inicial heredera del marxismo y la educación fue sometida a crítica a través de una nueva versión de la educación que, denunciaba en cabeza de Paulo Freire los mecanismos de la opresión. Los estudios culturales con Jesús Martín Barbero y Néstor García Canclini le dieron un sello crítico en materia de medios de comunicación y cultura popular, hibridación cultural y un sello de masas que los relacionó en su primera fase con el marxismo.

El efecto demostrativo de la revolución rusa y cubana avivó la movilización de estudiantes, obreros y campesinado desde la legalidad y la opción armada. Luego los procesos de Nicaragua, Salvador y los gobiernos emergentes de América Latina construyen la propuesta del socialismo del siglo XXI del alemán Dieterich (2006) con una apuesta por el desarrollo democrático regional, la economía de equivalencias, la democracia participativa y la sociedad post capitalista como utopía.

Las posibilidades y desarrollos del pensamiento socio-crítico marxista continúan en la vanguardia de una clase obrera (bloque histórico) el campesinado y la intelectualidad (estudiantes, profesorado) en la figura del intelectual orgánico, es vigente en las lecturas críticas de la realidad, en la abundante literatura y en el impulso a la movilización social para la transformación. Es una perspectiva que se recrea permanentemente en la

literatura y el análisis de lo que acontece con la política, la economía y la producción de ciencia crítica.

#### **La opción crítica decolonial**

La opción crítica decolonial centra su atención en los procesos históricos de colonización occidental y la implantación de un proceso de civilización naturalizado a través de instituciones de orden religioso, político, epistémico, educativo, cultural y ontológico, creados en las colonias y prolongado aún después de las independencias. Las ex colonias no logran salirse del yugo colonizador y continúan con la auto-colonización, transitando de alianzas supuestamente protectoras de un país u otro, de un paradigma u otro, incapacitadas para dialogar o controvertirles, siempre en la búsqueda de asemejarse y cumplir con los mandatos de civilización y modernidad que, instalados en la institucionalidad política, económica, educativa, social y cultural de los estado-nación y en la globalización, propician, mantienen y reproducen herencias coloniales. Estas herencias sirven al desarrollo del capitalismo porque naturalizan el salario y el dinero como único medio para lograr una buena vida, con lo cual, se debilita la crítica al sistema productivo y de acumulación. Así mismo, son herencias coloniales que niegan saberes no científicos y por extensión a los seres que los encarnan. Así, legitiman sobre materializaciones de pobreza, progreso y desarrollo, el aniquilamiento de otras posibilidades de construir conocimiento, gobierno, autoridad, comunidad y sociedad, desde otros enraizamientos que se despolitizan y se culturalizan simplemente para deslegitimarlos, quitándoles posibilidades políticas de construir diálogos interculturales críticos del sistema mundial como también avizorar la gestación de proyectos libertarios aprendiendo y compartiendo las luchas sociales de quienes rompiendo con la negación han gestado desde siglos atrás, propuestas libertarias en Latinoamérica, el Caribe y en otros lugares del mundo africano, asiático y mundial.

La opción crítica decolonial ha estado presente en América Latina y el Abya Yala, desde la colonización con los movimientos de resistencia cimarrona y de pueblos originarios. Su debate se reaviva en el siglo XX cuando en el contexto latinoamericano se está en pleno impulso de los programas de desarrollo y modernización, auspiciado por un supuesto acuerdo común de todos los estamentos sociales, llevado a la práctica por gobiernos, organismos supranacionales y la banca internacional. Emerge cuando a partir de los años 50 en adelante transcurrían en medio de una amplísima movilización social de intelectuales y activistas, quienes motivados por la revolución cubana y la tradición europea, veían aproximarse una posibilidad para la transformación social para la región latina. Igualmente, de quienes confiaban en que el camino del 'subdesarrollo' podría ser breve si se dinamizaba de otra forma la economía. Así mismo, esas décadas destacan el compromiso de sectores de la iglesia católica quienes abogaron por su opción prioritaria y teológica por los pobres en medio de la desigualdad escandalosa en que se vivía. A su vez, la pedagogía y la educación eran cuestionadas por su contribución al mantenimiento del sistema social y la acción educativa popular con los oprimidos abría la esperanza de construir procesos sociales de liberación.

El movimiento de la sociedad, como lo menciona el peruano Aníbal Quijano (como se citó en Ríos, 2009), se hacía sentir como lo hace en el siglo XXI.

Pero desde los años 70 del siglo XX se venía avizorando la sospecha de que la historia presente tenía muchos más antecedentes y que los problemas de marginamiento, pobreza y exclusión tenían más rostros de los que se lograban reconocer. Fue así que la promovida celebración de los “500 años del descubrimiento de América y los 200 de independencia”, definitivamente abrieron la *herida colonial* planteada por Mignolo (2005) y los grandes debates, las movilizaciones de los pueblos originarios (indígenas) de las comunidades negras y afroamericanas, del campesinado, los ambientalistas y quienes luchaban contra múltiples formas de saqueo, deshumanización por cuestiones de género, sexualidad, nacionalidad, entre otras; sacaron a flote la pregunta por los alcances posibles de las luchas libertarias cuando las identidades han sido creadas y subsumidas a partir de la invención que Europa hizo de América (O’Gorman, 1959) y sobre la creación de una idea de América Latina al estilo francés, portugués, alemán, inglés, italiano y estadounidense en la que todo lo demás es pasado o simple imitación.

Esto significó que intelectuales y activistas provenientes de la izquierda y todas sus derivaciones de la filosofía intercultural (Fornet-Betancourt), la teología de la liberación (Enrique Dussel, Leonardo Boff, entre otros), variadas disciplinas, la educación popular (Paulo Freire y la vigencia de sus planteamientos), los movimientos de pueblos originarios, afroamericanos, caribeños, del feminismo y sus vertientes y distintas procedencias sociales, políticas, académicas y culturales; se dieran a la tarea de emprender un proyecto de indagación acerca de la incidencia de los procesos de colonización, los alcances de la descolonización con los movimientos de independencia y las perspectivas de de-colonización. Se avizora y es convicción de la opción decolonial que, todos los intentos por borrar la heterogeneidad histórica estructural de pueblos, comunidades, saberes y seres del mundo andino, mesoamericano, caribeño y del Abya Yala, han sido infructuosos porque la modernidad no logró su cometido y perviven memorias, resistencias y re-existencias no solo vivas sino en constante movimiento, que pueden forjar otros procesos de liberación.

Aprender de otras fuentes de conocimiento y poder juntó a Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Fernando Coronil, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, etc. Generó la necesidad de cuestionar la modernidad como posibilidad emancipatoria y su cara oculta el *proyecto colonial civilizatorio* cuya faz ética de progreso y desarrollo hace incólume al capitalismo. La recuperación del pensamiento anticolonizador y antiracista de Césaire (2006) y de Fanon (1963) fueron básicos para plantear el rompimiento con el mito de la modernidad, replanteando la versión de historia universal y prehistoria y para reconstruir todo el proceso que llevó a su invención como meta-relato incuestionable.

Dussel (1994) y Mignolo (2009) han sido incansables en recomponer la otra historia de la modernidad, lo cual precisó su retrospectiva desde

el siglo XV como *primera modernidad*, cuando la bandera de salvación fue instituida con la evangelización y la centralidad de España se hizo sentir como mundo imperial europeo a través del saqueo de riquezas del Nuevo Mundo e hizo posible el capitalismo como sistema mundial, pero también, la creación del circuito económico del Atlántico y el establecimiento de un patrón de poder colonial que pervivió en la *segunda modernidad* con la revolución industrial del siglo XVIII en Inglaterra, la revolución de las ideas sobre la política, la ciencia y el arte, así como las crisis religiosas entre protestantes y católicos y el cambio de sociedad estamental por una sociedad de clases con la hegemonía francesa. Se llega así a una *tercera modernidad* en siglo XX y XXI en que la hegemonía del poder político es Estados Unidos y se tambalea con otras formas de poder contrahegemónico de Rusia y China. La economía capitalista se globaliza a fuerza de todo tipo de violencias y se otorgan permisos para que la diversidad aflore conservando una cierta unidad nacional que no altere las posibilidades del libre mercado. El posmodernismo reclama el cumplimiento de los ideales modernos mediante la liberación plena del sujeto moderno. La transmodernidad emerge como propuesta para hacer posible otros diálogos y otras propuestas de liberación.

Todo lo anterior genera un sistema crítico de reflexión cuya base es la matriz colonial que tiene como punto de partida la recuperación crítica de la historia colonial, desde quienes situados en su época denunciaron estos poderes. En tal sentido, como lo sistematiza Maldonado (2011) los escritos de los incas Garcilaso de la Vega, Felipe Guamán Poma de Ayala, Juana Inés de la Cruz, José Gabriel Túpac Amaru, Túpac Katari, entre otros, han sido complementados con los escritos de africanos como Samin Amir. Igualmente, de intelectuales críticos poscoloniales de la India como Vandana Shiva y Ranajit Guha, entre muchos y muchas más que, van configurando un entramado cada vez mayor con un arraigo de latinoamericanos y caribeños como Mariátegui, Zapata Olivella, Gloria Anzaldúa, Silvia Winter, Ema Pérez entre otros-otras.

Igualmente, procesos libertarios como la revolución haitiana, la revolución zapatista y los mencionados, son fuente de comprensión y análisis acerca de cómo se ha impuesto la colonialidad, es decir, esas maneras de ser, pensar, sentir y vivir que restringen posibilidades de liberación ética, política, epistémico, ontológica y cosmológica.

Con la **colonialidad del poder** se instauraron relaciones sociales que institucionalizaron a su vez formas de control sobre el trabajo, pero también sobre la naturaleza, el sexo y la reproducción humana, los seres y sus subjetividades, el conocimiento y la autoridad, para conservar dicho poder y reproducirlo permanentemente, como lo explicita Quijano (2014) en su obra *Cuestiones y horizontes*. Por su parte, Walsh (2005) es clara en afirmar que la decolonialidad es posible desde los seres negados e invisibilizados por este poder colonial y Escobar (1996) ha mostrado como el desarrollo es una representación, una invención que puede ser deconstruida y superada. No en vano como resultado de la colonialidad del poder se acepta el arrasamiento y la represión de otros sistemas de autoridad propia, de legislación y de gobierno. Igualmente, se crea la idea

de que sólo la economía capitalista es la posible en materia económica y todas las demás son formas de rebusque, sobrevivencia y son despreciadas por no tener un alcance global y de mercado.

Esta colonialidad se extiende al **poder del saber** con la generación de conocimiento, porque mediante la validación de la ciencia como única fuente de aprehensión del mundo se des-localiza el sujeto que conoce anulando su historia vivida y se universaliza su discurso como si fuese verdad absoluta aplicable a cualquier situación y en cualquier lugar del mundo (Lander, 2001; 2003). La geopolítica del conocimiento hace que se alimenten las clasificaciones de pueblos avanzados y atrasados a partir de su relación con la ciencia, pero también, hace que cada vez más la ciencia sea un fetiche del capitalismo cognitivo, incluyendo la apropiación indebida de saberes ancestrales, hasta hace poco considerados irracionales, pero como se evidencia son los que han permitido resistir a la depredación de la naturaleza y al aniquilamiento de la vida humana y en todas sus dimensiones.

La opción decolonial reaviva la discusión y denuncia el **poder sobre el ser** afincado en el racismo, no sólo en la clasificación étnica colonial basada en el color de la piel, sino en la consideración de inferiorización y sospecha de grado de humanidad y de civilización de ciertos grupos poblacionales. El escepticismo misantrópico, como lo denomina Maldonado (2007), basa su razón discriminatoria también en su procedencia del sur y su condición subdesarrollada e incivilizada. Contra esta situación advierte Castro (2005), protestaron los criollos y los mestizos quienes alegaban un grado importante de pureza de sangre que los alejaba de cualquier rasgo indígena, afro o de las excolonias, lo cual, nos enfrenta con la realidad de que, no basta ser revolucionario para dejar de ser racista, sexista, homofóbico, xenofóbico y demás.

La colonialidad del ser pervive entonces en la clase social, el género, la familia, la vida sexual y todos los ámbitos de la vida humana con su entramado de relaciones.

También la denuncia que hace la opción decolonial sea acerca del **poder sobre la naturaleza**, reduciéndola a recurso para su explotación con fines única y exclusivamente de acumulación de capital y satisfacción de la ambición humana. La sacralización que los pueblos originarios sostuvieron durante siglos de ésta, su comprensión más como universo del cual deriva sus cosmovisiones propias, fueron reducidas siglo tras siglo a planteamientos irracionales y la espiritualidad en que se afincaba, fue sometida a burla por todos los sectores sociales, especialmente los gubernamentales, los empresariales y muchos intelectuales.

La relación entre espiritualidad y política que ha guiado la conservación, la lucha política por la recuperación de tierras y el respeto al territorio, la integralidad de los mundos cósmicos, terrestre y subterráneo, así como otras formas de asumir el legado andino y mesoamericano del *sumak kawsay*, el *allin kay*, la communalidad traducidos como buen vivir o vivir bien, han sido despolitizados por intelectuales y banalizados en su significado por los Estados-nación, para justificar el empobrecimiento y exterminio visible, que por siglos ha sometido a los pueblos originarios

del continente como si fuera cosa del capitalismo y no de la civilización moderna.

Todo lo anterior denota una crisis civilizatoria (Lander, 2011) que proviene del mantenimiento de esas herencias coloniales no son resueltas con la descolonización independentistas. Asistimos a procesos constantes de neo-colonización, por eso, la crítica social es también la construcción de un proyecto político y ético desde otro humanismo biocéntrico, que se involucra con y desde quienes vivieron y han vivido la deshumanización y han luchado contra el antropocentrismo como principio y fin. La liberación parece surgir del fortalecimiento de seres, saberes y prácticas de-colonizadoras anti-sistémicas.

#### **Las corrientes críticas en trabajo social**

Estas tres corrientes críticas han estado presentes en trabajo social, pero no necesariamente todas han sido objeto de conocimiento de la academia universitaria, ni han hecho parte de los currículos de la educación superior. Lo importante es dar un vistazo a la vigencia y simultaneidad en que transitan estas corrientes en los debates de la disciplina, en aras de ampliar las versiones del trabajo social crítico.

La perspectiva crítica liberal es inherente al nacimiento del trabajo social y sustentó la fundamentación epistemológica, teórica, metodológica y ética del ejercicio profesional de las pioneras. Los estudios realizados por Travi (2008; 2009; 2010; 2011), demuestran que figuras como las de Mary Richmond y Jane Addams a Edith y Grace Abbott (1876-1957 y 1878-1939), Hellen Bosanquet (1860-1926), Julia Clifford Lathrop (1858-1942), Margaret F. Byington (1857-1952), Mary Parquet Follet (1968-1933), Josephine Shaw Lowel (1843-1905), Charlotte Towle (1896-1966), Virginia Robinson (1883-1977), Jessie Taft (1882-1960) entre tantas, ejercieron la profesión en consonancia con los movimientos reformistas y progresistas de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, justamente por la relevancia de la nación como epicentro para la implementación de los principios liberales de libertad, democracia e igualdad, en una época caracterizada por el surgimiento de nuevas teorías sociales como el pragmatismo y el interaccionismo simbólico, pero también, por la secularización de la educación y la ruptura con la dicotomía sujeto-sociedad, intentando, otorgarle al primero un papel más protagónico en su relacionamiento social en la lucha de las mujeres por cambiar su situación tradicional. Todo lo cual afincó desde entonces, una concepción de trabajo social orientado hacia la potenciación de la ciudadanía, su participación en el mejoramiento de las condiciones de vida y el compromiso ético y político con la construcción de una sociedad justa, igualitaria y emancipada.

En trabajo social, la reconceptualización encarnó en los años 60 del siglo XX la crítica histórica de la profesión, reubicándola dentro del desarrollo del capitalismo industrial, la lucha de clases y la modernización. Como lo describe Ander-Egg (1994), la situación social y política de América Latina, la influencia del marxismo y sobre todo el descubrimiento de la dimensión ideológica y política de la profesión, consolidaron una corriente de pensamiento y acción que con sus

tendencias internas se propuso re-conceptualizar su alcance científico, su papel ideológico y político y su práctica profesional. El excesivo uso de la dialéctica para el análisis social, el rechazo a todo pasado de la profesión, el dogma del cientificismo como salvación y la teoría sobre la práctica, no niegan para nada su aporte a la constitución de un trabajo social plenamente identificado con los sectores populares de la sociedad y con la utopía de la transformación social.

En el siglo XXI, intelectuales del trabajo social reavivan la discusión del trabajo social a partir de su significado socio-histórico, como profesión inmersa en la relación de las clases sociales, en donde el Estado actúa como mediación entre la demanda de capital y trabajo, la cuestión social reaparece como elemento constitutivo para la configuración de una ética civilizatoria (Guerra, Borgianni y Montaño, 2003), quienes suscriben el análisis de la cuestión social al universo marxiano para intentar superar vicios profesionales que según esta perspectiva han cobrado fuerza en la profesión, como son el oportunismo teórico, la búsqueda desenfrenada de modelos de intervención, la neutralidad y la despolitización, ante lo cual proponen el rescate de los trazos de la modernidad tanto como la crítica a sus negaciones y todas aquellas irracionales, por ejemplo, las del posmodernismo. En tal sentido, el conservadurismo de la profesión, forjado según Netto (2003), en el estilo positivista de pensar y la auto representación del ser social y funcional al capitalismo, se convierte en el foco de crítica, continuando con el legado de la científización y el compromiso ético-político con los sectores populares y proletarizados.

El trabajo social entra en la opción decolonial cuando en los noventa del siglo XX comienzan los debates por los nuevos escenarios sociales para la profesión, que no resisten solamente los análisis estructurales y explicativos. En tal sentido, dado las particularidades en que se desarrolla la profesión, los debates apuntan a establecer un vínculo entre lo micro y lo macrosocial en la cotidianidad de la vida social y del trabajo social. Esta otra dimensión de lo social más de corte comprensivo e interpretativo se concentra en la dimensión subjetiva del padecimiento humano y en las relaciones intersubjetivas que constituyen el entramado social en que transcurre su vida. Atendiendo a los cambios mundiales, al quiebre de meta-relatos que sostuvieron la lucha social y la reflexión disciplinar, se abre campo un discurso que indaga la identidad colectiva como construcción cultural, relacional, procesual conflictiva, diversa (Cifuentes, 2011), y la especificidad del trabajo social atendiendo a su complejidad (Vélez, 2003). Emergen entonces categorías que otorgan una mayor rigurosidad al terreno de lo social como la intervención profesional, la intervención social, la autonomía, el espacio social que permiten problematizar la autonomía del trabajo social (Aquín, 2011).

Por otra parte, la visibilización de conflictos y jerarquías en el poder sobre el conocimiento universal, dan cuenta de la hegemonía de unas ciencias sociales sobre otras que se subalternizan. En tal sentido, cobra fuerza la idea de construir campos de conocimiento desde y con las experiencias que le son propias al trabajo social. Así mismo, se cuestiona la excesiva confianza en la ciencia para comprensión de lo social y la

herencia platónica de la abstracción de realidad como elaboración única y exclusivamente por parte de la élite intelectual; más bien, se avizora que son los escenarios contemporáneos los que permiten re-significar los viejos problemas sociales y el ser del trabajo social. Lo social en perspectiva americana, como lo menciona Carballeda (2013), da cuenta de problemas sociales con mayores inscripciones que han estado ocultas bajo el manto de las múltiples formas de colonialismo con lenguajes y formas de intervención provenientes de los mismos centros de dominación colonial.

El trabajo social se avienta en el siglo XXI a identificar, resignificar y descolonizar las categorías que han sido soporte de la profesión: desarrollo, bienestar, democracia, investigación, etc. Igualmente, se dispone a conocer los sentidos de vida sustanciales a muchos grupos poblacionales, sus contextos de vida territorial. Igualmente, a aprender de los ámbitos existenciales en que sustentan sus modos de vida y sus escenarios de lucha social, tanto como las contradicciones planteadas con el sistema moderno colonial y las propuestas de vida o de re-existencia a través de los siglos de colonización y colonialidad (Gómez et al., 2014).

## Conclusión

Estas tres corrientes son vigentes en el pensamiento crítico latinoamericano del trabajo social y actúan en simultaneidad. Los problemas sociales, políticos y culturales de hoy hacen que se enfatice en determinados aspectos de la realidad. La confianza en la ciudadanía, las políticas sociales y en el Estado muestran una enorme adscripción al pensamiento liberal. El despliegue del capitalismo global, las nuevas formas de servidumbre, la flexibilización, la pobreza socioeconómica creciente, la puja por el reconocimiento de derechos, participación y autonomía, hacen que converjan en los análisis de las formaciones sociales cuyo epicentro ha sido el desarrollo del capital. La pregunta por las herencias coloniales y su incidencia en esta carrera desmedida del progreso, el desarrollo y la ciencia, contienen y encarnan la necesidad de dialogar y ajustar los alcances de la liberación, incluso más allá de la emancipación y la transformación social.

En perspectiva histórica los análisis sociales todavía están marcados por los marcos explicativos eurocéntricos o norte céntricos, y las sociedades del sur son leídas como lo atrasado.

Sin embargo, hay nuevas preguntas por la invención de América y la identidad de lo latinoamericano. Así, el trabajo social se pregunta si al margen de la profesionalización y más allá de la caridad o el voluntarismo, ha existido un trabajo social inserto en las luchas cotidianas de los pueblos del sur que no se conocen a cabalidad.

En perspectiva epistemológica significa preguntarse por las fuentes de conocimiento que han nutrido las versiones sobre lo que somos y como vivimos las poblaciones latinoamericanas y caribeñas. El trabajo social como profesión inserta en la intimidad de las personas, se pregunta por las posibilidades de construcción teórica y metodológica desde y con

las mismas comunidades, grupos y colectivos con quienes se hacen los procesos sociales.

En perspectiva ontológica, significa discutir nuevamente acerca de quiénes o en manos y responsabilidad de quién estarían los procesos y luchas libertarias y, el trabajo social tiene en la crítica social la herramienta para constituir identidad desde los pueblos colonizados y expuestos a distintas formas y flagelos de dominación.

Finalmente, todo conlleva una postura ética que significa emprender un diálogo franco con nosotros mismos-as, nuestras instituciones universitarias y lo que privilegiamos de la ciencia social, tanto como los alcances reales para vincularnos en procesos de liberación social.

## Referencias

- Ander-Egg, E. (1994). *Historia del trabajo social*. Buenos Aires, Argentina: Lumen.
- Aquín, N. (2011). Reflexiones contemporáneas asociadas con la identidad y la especificidad profesional. En: Grupo de Investigación en Intervención Social. Unidad de Organización curricular de Trabajo Social e Intervención (Comp.), *Naturaleza, desafíos y perspectivas contemporáneas de intervención en Trabajo Social. Memorias I. Seminario Internacional* (pp. 11-25). Medellín, Antioquia: Lumen-Humanitas.
- Bewer-Carras, A. (2011) Los aportes de la revolución francesa al constitucionalismo moderno y su repercusión en Hispanoamérica a comienzos del siglo XIX. *Ars Boni et Aequi*, 7(2), 111-142.
- Carballeda, A. (2013). *La intervención en lo social como proceso*. Buenos Aires, Argentina: Espacio editorial.
- Castro-Gómez S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid, España: AKAL.
- Cifuentes, M. (2011). Identidad y formación en Trabajo Social. En: Grupo de Investigación en Intervención Social. Unidad de Organización curricular de Trabajo Social e Intervención (Comp.), *Naturaleza, desafíos y perspectivas contemporáneas de intervención en Trabajo Social. Memorias I. Seminario Internacional. Naturaleza, desafíos y perspectivas contemporáneas de intervención en Trabajo Social* (pp.167-209). Medellín, Antioquia: Lumen-Humanitas.
- Díaz, O. (2012). La tradición demoliberal en América Latina. *Espacio laical*, (1), 58-65.
- Dieterich, S. H. (2006). *El socialismo del siglo XXI*. Recuperado de [http://litteratsolidaria.pangea.org/El\\_Socialismo\\_del\\_Siglo\\_XXI.pdf](http://litteratsolidaria.pangea.org/El_Socialismo_del_Siglo_XXI.pdf)
- Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz, Bolivia: CID.
- Escobar, A. (1996). *La invención del tercer mundo*. Bogotá, Colombia: Norma S.A.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México, México: Fondo de cultura económica.

- Gómez, H.E., Patiño, M., Barreto, E., González, F., Rivera, J., Muñoz, L.J., et al. (2014). *Diversidades y decolonialidad del saber en las ciencias sociales y el trabajo social*. Medellín, Antioquia: Pulso & Letra editores.
- Guerra, Y., Borgianni, E. y Montaño, C. (Comps.). (2003). *Servicio Social Crítico. Hacia la reconstrucción del nuevo proyecto ético-político profesional*. São Paulo, Brasil: Cortez editora.
- Jachim, H. (2003). *Discursos de identidad estado nación y ciudadanía en América Latina. Viejos problemas-nuevos enfoques y diversas*. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/colombia/fche/histo11.pdf>
- Lander, E. (2001). Pensamiento crítico latinoamericano. Impugnación del Eurocentrismo. *Sociología*, (15), 13-25.
- Lander, E. (2003). *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Lander, E. (2011). ¿Podremos sobrevivir a la crisis terminal del capitalismo? En: G. Vargas; M. Daza, y R. Hoetmer (eds.), *Crisis y movimientos sociales en nuestra América* (pp. 63-74). Lima, Perú: Programa democracia y transformación global.
- Lenin, V.I. (1961). *Obras escogidas. Las fuentes del marxismo*. Recuperado de <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/oe3/lenin-obras-1-3.pdf>
- Marín, J. (2006). *Breve historia del estado-nación y de la política de integración en Europa y en América Latina*. Recuperado de <http://perso.unifr.ch/derechopenal/anuario/numeros#2006>
- Maldonado, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: Castro y Grosfoguel (Comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp.127-169). Bogotá, Colombia: Siglo del hombre editores.
- Maldonado, N. (2011). El pensamiento filosófico y el giro descolonizador. En: E.Dussel, E. Mendieta, y C. Bohórquez (eds.), *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000)* (pp. 682-697). Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Marx, C. y Engels, F. (s.f.). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Recuperado de <http://sgpwe.itz.uam.mx/pages/egt/Cursos/TeoSocClai/2SocialismoUtopicoAlSocialismoCientifico.pdf>
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, España: GEDISA.
- Mignolo, W. (2009). *Modernidad la cara oculta de la colonialidad*. Recuperado de [http://www.macba.es/PDFs/walter\\_mignolo\\_modernologies\\_cas.pdf](http://www.macba.es/PDFs/walter_mignolo_modernologies_cas.pdf)
- Molina, A. (2010). El origen de los estados modernos en la Europa occidental. Una cuestión en debate. *Eduinnova*, (8), 1-12.
- Moreno, F. (2010). El desarrollo del estado liberal en Colombia. *Papeles Políticos*, 15(1), 135-163.
- Netto, J. (2003). Cinco notas a propósito de la cuestión social. En. Y. Guerra., E. Borgianni y C. Montaño (Comps.), *Servicio Social Crítico. Hacia la reconstrucción del nuevo proyecto ético-político profesional* (pp.55-71). São Paulo, Brasil: Cortez editora.
- O' Gorman, E. (1959). *La invención de América*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

- Payne, M. (2002). *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*. Barcelona, España: Paidós.
- Palacio, A. (2005). La escuela de Frankfurt, el destino trágico de la razón. *Difusión cultural*, 7(75), 26-33.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Ríos, J. (2009). Aníbal Quijano: Diálogo sobre la crisis y las ciencias sociales en América Latina. *Revista del Colegio de Sociólogos del Perú*, 1(1), 19-43.
- Sanz, B. (2010). *Historia del pensamiento político moderno*. Recuperado de <http://mobiroderic.uv.es/bitstream/handle/10550/29273/Historia%20del%20Pensamiento%20Pol%C3%ADtico%20Moderno%2005%20LIBERALISMO.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Travi, B. (2008). *La recuperación y visibilización de las prácticas y pensamiento críticos en el proceso de profesionalización del Trabajo Social. Aportes para la formación profesional*. Recuperado de <https://www.margen.org/suscri/argen51/travi.html>
- Travi, B. (2009). "Rupturas, continuidades y nuevas perspectivas en relación a los fundamentos filosóficos, teórico-metodológicas y ético-políticos del Trabajo Social" En: Grupo de Investigación en Intervención Social. Unidad de Organización curricular de Trabajo Social e Intervención (Comps.), *Fundamentación teórica y metodológica. II seminario internacional sobre Intervención social* (pp.1-15). Medellín, Antioquia: Lumen-Humanitas.
- Travi, B. (2011). Conceptos e ideas clave en la obra de Mary Ellen Richmond y la vigencia actual de su pensamiento. *Cuadernos de Trabajo Social*, (24), 1-12.
- Travi, B., García, A. y Fernández, L. (2010) *Reconstrucción biográfica de la trayectoria profesional, académica y política de las pioneras del trabajo social (Europa y EEUU, 1860-1935)*. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Luján.
- Vélez, O. (2003). *Reconfigurando el trabajo social: perspectivas y tendencias contemporáneas*. Buenos Aires, Argentina: Espacio editorial.
- Walsh, C. (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial: reflexiones latinoamericanas*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.

## Notas

**1** Pertinente consultar, además de las raíces griegas y latinas el Diccionario Kichwa-Español de la Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, en coedición con la Academia de la Lengua Kichwa ALKI (2007, Ecuador).

**2** Por referenciar las compilaciones sobre pensamiento crítico latinoamericano como la de Alberto Saladino García (2012), Sergio Guerra Vilaboy y Germán Rodas Cháves (2011), Roberto Fernández Retamar (2006) y Ricardo Salas Astrain (2005).

**3** De los textos escritos respecto a la historia del trabajo social, se destacan Torres (1987); Ander-Egg (1994); Malagón y Leal (2006) y Melano y Delauriers (2012).

**4** Opto por la palabra perspectiva para designar puntos de vista que se interesan por la profundidad, sin intento de reducción, pero sí el abrir el panorama para múltiples abordajes.

5 La guerra de los 30 años 1618-1648 y la paz de Westfalia en 1648; la guerra entre España y Francia y acuerdos de los Pirineos en 1659, la guerra de Sucesión y la paz de Utrecht en 1714, entre otras.

6 Por ejemplo, Miguel de Cervantes, Tirso Molina, Bornini, Casas y Novoa, Caravaggio, Rubens, entre otros.

7 Según Sanz (2010) la ilustración cimentó la filosofía liberal burguesa con planteamientos de Jhon Locke con sus tratados del gobierno civil en 1690 porque introduce las tesis sobre derechos fundamentales de las personas, la igualdad por naturaleza, la propiedad privada, la tolerancia religiosa, la separación de iglesia y Estado, la democracia constitucional, la separación de poderes entre el ejecutivo, el legislativo y el judicial, el derecho de los ciudadanos a rebelarse y el gobierno representativo o parlamentario. Continúa la obra de Jean Jacques Rousseau (Ginebra 1712-Francia 1778) El contrato social donde la unidad se convierte en voluntad general. Luego Montesquieu con El espíritu de las leyes (1748) y la separación de poderes. Robert Jacques Turgot (Francia, 1723-1781) desarrolla la idea de progreso e historia universal como proceso hacia la perfección cada vez mayor y civilización humana con estadios religioso, metafísico y científico. Finalmente, desde el siglo XIX ya se evidencian corrientes internas entre el liberalismo democrática radical (Tocqueville y J.S. Mill) heredero de la revolución francesa y el liberalismo conservador (Herbert Spencer y el darwinismo social) de corte conciliatorio entre lo nuevo y lo viejo de los régímenes.

8 El régimen del terror no invalidó los ideales de la revolución francesa, pero costó más de 1.000 muertes en la guillotina que en otrora sirviera para ejecutar a la nobleza. Fue empleada para ajusticiar a ultras radicales y jacobinos, fíjese bien, bajo la figura de un Comité de Salud Pública en cabeza de Maximiliano Robespierre, líder revolucionario francés.

9 Este término se emplea textualmente para ser fiel a las palabras de la época.

10 Para ampliar información se puede consultar a Casas (2006), quien realiza un recorrido histórico del pensamiento sociocrítico en América Latina

11 Para ampliar la comprensión del pensamiento y transición de la Teología de la Liberación, es pertinente revisar las obras de: Boff (1977) como relato construido desde la vivencia personal. Igualmente, Tancara Chambé (s.f), porque sistematiza las propuestas de tres teólogos fundantes de la teología de la liberación: Gustavo Gutiérrez, Rubem Alves y Franz Hinkelammert. Finalmente, Enrique Dussel (1997) da cuenta de los cambios epistemológicos de esta corriente en América Latina.