

colección INDISCIPLINA(S)

TRABAJO SOCIAL Y DESCOLONIALIDAD

Epistemologías insurgentes para
la intervención en lo social



Paula Meschini - María Eugenia Hermida
compiladoras

TRABAJO SOCIAL Y DESCOLONIALIDAD

Epistemologías insurgentes para
la intervención en lo social

Maria Eugenia Hermida - Paula Meschini
Compiladoras



Trabajo social y descolonialidad : epistemologías insurgentes para la intervención de lo social / María Eugenia Hermida ... [et al.] ; ilustrado por Lucía Lemmi. - 1a ed. - Mar del Plata : EUDEM, 2020.
Libro digital, PDF - (Indisciplinas / 3)

Archivo Digital: online

ISBN 978-987-4440-96-7

1. Sociología. 2. Trabajo Social. I. Hermida, María Eugenia II. Lemmi, Lucía, ilus. CDD 361.3

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723 de Propiedad Intelectual.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio o método, sin autorización previa de los autores.

ISBN: 978-987-4440-96-7

Este libro fue evaluado por Luis Porta y Paula Meschini

Primera edición digital: septiembre de 2020

© 2020 Maria Eugenia Hermida - Paula Meschin

© 2020, EUDEM

Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata

3 de Febrero 2538 / Mar del Plata / Argentina

Arte y Diagramación: Luciano Alem y Agustina Cosulich

Ilustraciones de tapa y portadillas: Lucía Lemmi



Libro
Universitario
Argentino

Felices los normales, esos seres extraños.
Los que no tuvieron una madre loca, un padre borracho, un hijo delincuente,
Una casa en ninguna parte, una enfermedad desconocida,
Los que no han sido calcinados por un amor devorante,
Los que vivieron los diecisiete rostros de la sonrisa y un poco más,
Los llenos de zapatos, los arcángeles con sombreros,
Los satisfechos, los gordos, los lindos,
Los rintintín y sus secuaces, los que cómo no, por aquí,
Los que ganan, los que son queridos hasta la empuñadura,
Los flautistas acompañados por ratones,
Los vendedores y sus compradores,
Los caballeros ligeramente sobrehumanos,
Los hombres vestidos de truenos y las mujeres de relámpagos,
Los delicados, los sensatos, los finos,
Los amables, los dulces, los comestibles y los bebestibles.
Felices las aves, el estiércol, las piedras.
Pero que den paso a los que hacen los mundos y los sueños,
Las ilusiones, las sinfonías, las palabras que nos desbaratan
Y nos construyen, los más locos que sus madres, los más borrachos
Que sus padres y más delincuentes que sus hijos
Y más devorados por amores calcinantes.
Que les dejen su sitio en el infierno, y basta.

Roberto Fernández Retamar

INDICE

Introducción de la colección <i>Paula Meschini y Luis Porta</i>	11
Acerca de la distinción decolonial/ descolonial	20
Presentación <i>Maria Eugenia Hermida, Paula Meschini</i>	27
Prólogo <i>Ana Josefina Arias</i>	55
PARTE I:	
Discusiones epistémicas en torno al Trabajo Social descolonial: genealogías, conceptos, perspectivas	
1- La negación de lo Otro como violencia. Pensamiento de colonial y cuestión social <i>Alfredo Juan Manuel Carballeda</i>	67
2- Tejiendo conocimientos en los círculos senti-pensantes: hacia un Trabajo Social Decolonial y del Bien vivir <i>Marisol Patiño Sánchez</i>	79
3-El trabajo social emancipador como aporte a los procesos de decolonialidad <i>Silvana Martínez; Juan Agüero</i>	105
4- Implicaciones para un Trabajo Social intercultural crítico y decolonial latinoamericano y caribeño <i>Esperanza Gómez-Hernández</i>	125
5- El Estado, el poder y la política en los estudios poscoloniales y el enfoque descolonial. Aportes para el Trabajo Social <i>Maria Eugenia Hermida</i>	159

6- El Trabajo Social y los desafíos de una praxis anticolonial	205
<i>Esteban Pereyra; Roxana Paez</i>	

PARTE II:

Trabajo Social descolonial: contextos actuales, construcción de conocimientos, intervenciones situadas

7- La sistematización de la intervención en lo social: Aportes del pensamiento descolonial a la producción de conocimiento en Trabajo Social	233
<i>Paula Meschini; María Luz Dahul</i>	

8- El compromiso como frontera grupal en los equipos de salud. Prácticas e ideología	291
<i>María del Pilar Rodríguez</i>	

9- Epistemología mapuche e intervención comunitaria: aportes a la justicia cognitiva desde el Trabajo Social	323
<i>Alicia Rain Rain; Gianinna Muñoz Arce</i>	

10- Colonialismos y racialización en la provincia de Santa Cruz. Procesos migratorios y desigualdad. “Los del Norte y cómo se configuran nuevas formas de eurocentrismo colonial”	351
<i>Mónica Noemí Glomba</i>	

11- Hacia un Trabajo Social decolonial: De los objetos de intervención al protagonismo social en Nuestra América	369
<i>Xiomara Rodríguez; Ana María Castellano</i>	

Noticias de los autores	401
-------------------------	-----

Introducción de la colección

Paula Meschini - Luis Porta



INDISCIPLINAS

Movimientos intrusos a favor de la perspectiva descolonial

*“¿Qué nos protege de la ceguera frente a las maravillas cotidianas?
La imaginación”.*

Wern & Wingardh, 2016:27

I

Ante la respuesta a la pregunta que aparece en el epígrafe, los autores responden:

“La belleza se halla en todas partes, pero en la vida cotidiana sólo vemos los detalles familiares [...] La experiencia virgen es un lujo: nos tienta a viajar en busca de algo más. Sólo cuando uno mira el mundo con los ojos bien abiertos puede interesarse por los aspectos generales que caracterizan cada fenómeno [...]. Pocas construcciones presentan vistas que ofrezcan siempre nuevas perspectivas, pero esto constituye la base del arte de la construcción: conseguir que experimentemos el mundo de nuevo una y otra vez”. (Wern & Wingardh, 2016:28)

Esta Colección nos invita a vivir la experiencia de habitar el mundo con los ojos bien abiertos para poder, finalmente habitarlo con todos los sentidos, dejarnos afectar por registros otros que nos permitan poner en tensión lo que, a lo largo del tiempo ha sido la gran narrativa colonial moderna y así poder encontrar la inigualable belleza que significa generar movimientos intrusos a favor de la perspectiva descolonial. Esta experiencia, también habitada y vivida por nosotrxs y cada unx de los colegas que forman parte de este viaje es el resultado de los debates realizados en el marco del Programa Interdisciplinario sobre Estudios Descoloniales, del Grupo de Investigación Problemáticas Socio-culturales y del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias en Educación, radicados en la Universidad Nacional de Mar del Plata¹. Ámbitos y nombres que han sido la ocasiones y escenarios para encontrarnos a discutir los aportes de esta perspectiva, sus alcances y sus limitaciones en torno a los interrogantes que nos planteamos desde diversas disciplinas, desde nuestras disímiles formaciones, pero desde una realidad que nos atraviesa por igual, la experiencia de la desigualdad y la opresión que se mantiene históricamente en nuestros pueblos latinoamericanos.

Esta colección de reflexiones críticas es el resultado de un proyecto editorial más ambicioso que pensó el vínculo de estas reflexiones teóricas en torno a categorías de amplio alcance, con las que surgen específicamente en el campo de la Educación y del Trabajo Social. Una trilogía que danza en torno al pensamiento descolonial para permitirnos volver sobre los debates transita-

¹ Resultante del Proyecto: *"Inclusión educativa universitaria. Recorridos biográfico-narrativos y descoloniales en estudiantes y profesores"*, subsidiado por la Secretaría de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación de la Nación en el marco del Programa Hacia un Consenso del Sur para el Desarrollo con Inclusión Social e integrado por Jonathan Aguirre, Romina Conti, María Eugenia Hermida, Paula Meschini (Codirectora), Luis Porta (Director), Laura Proasi, Francisco Ramallo, María Marta Yedaide.

dos en diversos campos del saber y del poder, dentro y fuera de los contornos universitarios, y redescubrir así sus puntos ciegos.

II

La palabra disciplina, etimológicamente, proviene del latín *discipulus* e implica la imposición de un orden para poder emprender y realizar cualquier aprendizaje. Siguiendo a Agüero y Martínez (2014) resulta de interés recordar, a los fines de la presentación de esta colección, que la palabra disciplina nos permite dar cuenta del conflicto y la tensión existente en el campo de las ciencias sociales entre la producción y la acreditación de los conocimientos. Esta discusión posee un largo recorrido que inicia con las discusiones sostenidas entre Adorno y Popper, así como las críticas realizadas al positivismo, al estructuralismo y al funcionalismo desde diferentes posiciones más pertenecientes al campo de la fenomenología, el existencialismo, la crítica, la hermenéutica, y el postestructuralismo entre otros. A su vez, esta tensión se expresa en el status científico que se le atribuye “históricamente” a las disciplinas que

(...) utilizan el método hipotético deductivo para la producción de conocimientos y la matemática para la formulación de sus teorías y modelos, y que adquieren de esta manera un carácter formal, abstracto y universal. Esto transforma el conocimiento científico en un conjunto de leyes que pretenden explicar y predecir la realidad, con criterios de verdad, objetividad y validez, y que excluyen toda posibilidad de subjetividad, valoración y contextualización histórica” (Agüero & Martínez, 2014:116).

La Modernidad inaugura un tiempo marcado por procesos de secularización como de antropologización del mundo a partir

de la preeminencia del sujeto; estos movimientos construyeron una relación cada vez más ajena con la naturaleza donde la razón cartesiana es el principio regulador de toda la actividad humana. Es un tiempo signado por la idea de progreso, por la optimista creencia que la historia humana emprendió una línea de desarrollo continuo, que confluye necesariamente en más conocimiento, libertad y felicidad para la humanidad. El hombre, constituido en un discípulo es así, positivamente, quien se somete a la disciplina para aprender y capacitarse, guiado por los avances científicos tecnológicos; pretende dominar la naturaleza y controlar los problemas sociales a partir de hacer extensivo a la sociedad el proceso de estudio y análisis que se da en las ciencias naturales a través del método científico. Sin embargo, no deja de llamar la atención, y en especial en los procesos sociohistóricos que tuvieron lugar en América Latina—donde las promesas efectuadas por la Modernidad² de progreso indefinido, ilimitado, entendido como mejoramiento creciente y general de todos los planos de la existencia de la Humanidad entera no se han cumplido.

Como nos han mostrado muchos y muchas intelectuales crítixs, es posible disciplinar no solo la sociedad, sino también toda la conducta humana, incluso bajo la apariencia de que esta goza de una libertad absoluta, para que se adapte a los fines propuestos por un determinado orden cuya finalidad no siempre es la emancipación, la libertad de conciencia, la autonomía o la vida digna. Entre los muchos ejemplos de estos órdenes disciplinarios que podemos encontrar en la historia, el ordenamiento

2 El significado principal del término que consideramos es el de la modernidad como época. Si bien la disputa entre los antiguos y los modernos se remonta al siglo V en que se utilizaba el término latino *modernus* para distinguir el presente cristiano oficial del pasado romano pagano, es recién a partir de la Ilustración, principalmente en Francia, que el término quedó establecido de forma más semejante a como lo empleamos hoy.

social y político del capitalismo global se hace posible, desde hace siglos, gracias a un determinado disciplinamiento sobre el pensamiento y sobre los cuerpos de quienes integramos sociedades modernas, coloniales, patriarcales, consumistas.

En este proceso de transfiguración del carácter más profundo de las formas sociales, Nuestra América, al decir de José Martí, se levanta contra el neoliberalismo interpelando este orden inscripto en un capitalismo transnacional, globalizado, generador de desigualdad, injusticia e inseguridad social que recorre, sin distinción, todos los países y todas las sociedades.

Desde esta mirada, toda ruptura con ese orden, toda rebelión contra las reglas de lo dado, toda interpelación a esa estructura es un gesto de in-disciplina. Así aparece el, la o lo indisciplinado asociado a lo a-normado, a lo que no puede permitirse, al conflicto. Recientemente los medios de comunicación han acuñado el concepto de “indisciplinas sociales” para referirse a las manifestaciones y protestas que irrumpen en el ámbito de lo público. Así, la indisciplinación sigue siendo vista negativamente porque lo preferible es el orden, aunque no sepamos bien a qué fines sirve ese orden realmente. En esa oposición entre lo ordenado y el desorden, entre la aceptación y la negación, entre la disciplina y la indisciplinación se funda el nombre de esta Colección que hoy presentamos, inaugurada con la publicación de esta trilogía en torno al pensamiento descolonial: sus conceptos, su resonancia en la investigación educativa y en las intervenciones sociales.

Creemos que lo disciplinado no es un terreno fértil para el pensamiento crítico y transformador; por ello esta Colección pretende interpelar ese significado primigenio del aprendizaje ligado al orden, pero también su deriva en el plano de la producción de conocimiento que es el de las distintas “disciplinas” teóricas y científicas. Fue justamente la construcción de ese orden, de esa forma de entender, de hacer “ciencias sociales” que instaló las mismas, al menos en América Latina, en una situación de doble

sometimiento. Por un lado, se ha dado un sometimiento en el propio campo de las ciencias sociales en relación a la producción y consumo generados por los denominados países hegemónicos; por otro, el sometimiento se expresa en relación con el campo científico tecnológico, que en esta multipolaridad instituyó un capitalismo del conocimiento que re actualiza, en sus formas de producción y consumo, la división internacional del trabajo.

En este último sentido, la in-disciplina lleva un poco más a fondo el impulso de la inter-multi o transdisciplinariedad. Sabemos que es un desafío interpelar esas limitaciones disciplinares tan fijas en nuestra academia, y por eso representa un reto de gran envergadura que nuestra Colección Indisciplinas invite a traspasar la división y fragmentación de las denominadas “disciplinas científico-académicas” y su tendencia a la división. No solo a la división disciplinada de los saberes, sino a la división disciplinada y disciplinante de lo real y de lo humano.

III

El camino que proponemos recorrer con esta Colección implica construir posiciones epistemológicas que permitan descubrir y develar las diferentes caras que presenta la razón en América Latina, para no dejarla reducida a una mera razón instrumental que nos desvincula de la vida cotidiana de nuestros pueblos. Razón y Pasión, afecto y emoción producen conmociones, temblores: “destellos y resplandor en la densa oscuridad de la certidumbre” (Zátonyi, 2011:184). En este sentido, sostenemos con De Sousa Santos (2013) que es necesario habitar el camino de una ecología de saberes para que el pensamiento crítico no pierda de vista su misión transformadora.

El núcleo de apertura de esta indisciplina lo encarnan sin duda los campos históricamente ligados a esa incomodidad con el canon: las humanidades y las ciencias sociales, conjuntos del

saber que en esta Colección tienen un lugar preponderante, porque en ellos el debate por una reconstrucción y, en algunos casos, “deconstrucción” de las disciplinas viene cobrando fuerza en los últimos años. Pero ese núcleo deberá expandirse y convertirse en una invitación a todos y todas aquellxs que entiendan el saber en su auténtica dimensión política, como una parte inescindible de la praxis que constituye la vida concreta de nuestros pueblos latinoamericanos.

Es en estos territorios concretos, en los diagramas³ de lo social, donde nuestras disciplinas “indisciplinadas” se desarrollan, donde generalmente son compelidas a la acción por la demanda de otros o por las urgencias propias de los tiempos que corren. Es acá, en estos territorios concretos, donde podemos interpelar e interpelar(nos), donde es posible imaginar que en vez de negar, de soportar lo intolerable, podamos pensar en otros territorios, podamos imaginar otros espacios, otros mundos posibles.

Con la emoción profunda que generan las aperturas de nuevas vías de intercambio, debate y reflexión, los invitamos a rastrear genealógicamente⁴ las formas microfísicas de ejercicio de poder que limitaron, al menos, el desarrollo de una *microfísica de la libertad*⁵ en las disciplinas de las ciencias sociales. Quedan con-

3 “El diagrama no es lo visible y lo decible, aunque archivo y cartografía se insertan en sus vericuetos...como una multiplicidad espacio-temporal” (Díaz, 2005)

4 Este concepto es usado aquí en el sentido que le atribuye Alfredo Carballeda, en su texto *Escuchar las practicas. La supervisión como proceso de análisis de la intervención en lo social*, donde afirma que la genealogía “no solo aporta una posible construcción ordenada del origen de los conceptos o categorías con los cuales trabaja, sino que además abre una puerta para imbricar las mismas con el sentido moralizante que en muchos aspectos da origen a la intervención en el marco de la modernidad”. (Carballeda, 2007: 37)

5 Entendida la libertad de modo que no puede ser localizada por fuera del poder, hay que situarla necesariamente dentro del espacio de sujeción. Así pues, cuando se procede a desenmascarar una falsa lectura del *modus operandi*

vidados a recorrer las obras de esta Colección y a viajar en ellas con todas las inquietudes, los interrogantes y los cuestionamientos que nos permitan mantener en movimiento, indisciplinadamente, el curso del pensamiento y el vasto y complejo territorio de lo social. Están invitados a habitar estos textos, de la misma manera, que todxs y cada uno de los autorxs los habitaron y se permitieron compartir con cada unx de ustedes.

*Silva el viento dentro de mí.
Estoy desnudo. Dueño de nada, dueño de nadie, ni
siquiera dueño de mis certezas, soy mi cara en el
viento, a contraviento, y soy el viento que me golpea la cara.
(Galeano, 2010:258)*

Mar del Plata, invierno de 2017

di del poder y a reafirmar el papel productivo de este último, se introduce una complejización del análisis que tiene su efecto equivalente en el campo de la libertad. Mientras más profundo y envolvente sea el laberinto del poder, más intrincado y complejo será el trabajo de la libertad. En otras palabras, a una microfísica del poder le corresponde una microfísica de la libertad.” (Castro Orellano, 2006: 128)

Referencias

- Agüero, J. & Martínez, S. (2014). *Trabajo Social Emancipador. De la disciplina a la indisciplina*. Paraná, Entre Ríos: Ed. Fundación La Hendija,
- Carballeda, A. (2007). *Escuchar las prácticas. La supervisión como proceso de análisis de la intervención en lo social*". Buenos Aires: Ed. Espacio.
- Castro Orellano R. (2006). Microfísica de la libertad: Foucault y lo político, en: *Revista Hermenéutica intercultural: revista de Filosofía*, (15). Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez. Chile.
- De Sousa Santos, B. (2013). *La universidad popular del siglo XXI*. Costa Rica: EUNA.
- Díaz, E. (2005). *La filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires: Biblos.
- Galeano, E. (2010). *"El libro de los abrazos"*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Wern, R. & Wingardh, G. (2016). *"¿Qué es la arquitectura? Y 100 preguntas más"*. Barcelona: Blume.
- Zátonyi, M. (2011) *"Juglares y trovadores: derivas estéticas"*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Acerca de la distinción decolonial/ descolonial

Como colectivo editorial de esta trilogía⁶, creemos necesario explicitar algunas notas respecto a la distinción de los términos *decolonial* y *descolonial*.

En principio no sería preciso cargar con distinciones semánticas o epistemológicas profundas a estos términos que en la mayoría de los casos circulan como sinónimos. De hecho podemos encontrar en un mismo artículo el uso de uno y otro indistintamente por parte del autor sin que necesariamente esto implique una diferencia de contenido. En varias ocasiones la elección se asocia más a cuestiones de estilo que a consideraciones semánticas. Sin embargo la existencia misma de dos términos para aludir a un supuesto mismo contenido nos sitúa ante la necesidad de explorar las potenciales diferencias.

La categoría *decolonial* fue, de hecho, la opción elegida en primer término por el Grupo Modernidad/ Colonialidad/ Decolonialidad en su teorización relativa al denominado *giro decolonial* en el primer lustro de este siglo. Así figura en sus primeros escritos. Sin embargo, con el transcurrir de los años la preferencia en el uso fue en ocasiones trasladándose al término *descolonial*. Al respecto el mismo Mignolo afirma:

En el colectivo Modernidad / Colonialidad se ha discutido cuál de los dos términos -descolonialidad o decolonialidad- es el más adecuado a los propósitos del pro-

6 Resultante del Proyecto: "Inclusión educativa universitaria. Recorridos biográfico-narrativos y descoloniales en estudiantes y profesores", subsidiado por la Secretaría de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación de la Nación en el marco del Programa Hacia un Consenso del Sur para el Desarrollo con Inclusión Social e integrado por Jonathan Aguirre, Romina Conti, María Eugenia Hermida, Paula Meschini (Codirectora), Luis Porta (Director), Laura Proasi, Francisco Ramallo, María Marta Yedaide.

yecto. Quienes prefieren descolonialidad arguyen que esta versión corresponde a la gramática del castellano en tanto que decolonialidad sería una traducción del francés o del inglés. Quienes defienden decolonialidad arguyen que el término marca con más claridad la diferencia (...) [con] los procesos de descolonización en la segunda mitad del siglo ~~XX~~ además de destacar sus dos funcionamientos: la analítica del pasado y la proyección hacia el futuro. En esta cuestión hay un acuerdo general por lo que el uso del término descolonialidad incluye también este doble proceso analítico y constructivo (Mignolo, 2009:13).

En su obra *Lo Pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos* Catherine Walsh (2013) afirma su voluntad expresa de suprimir la letra “s”, no para fomentar el anglicismo sino para evitar la ilusión de pensar los nuevos procesos como susceptibles de ser revertidos. En sus palabras:

[decolonial] pretende marcar una distinción con el significado en castellano del “des” y lo que puede ser entendido como un simple desarmar, deshacer o revertir de lo colonial. Es decir, a pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan en existir. Con este juego lingüístico, intento poner en evidencia que no existe un estado nulo de la colonialidad, sino posturas, posicionamientos, horizontes y proyectos de resistir, transgredir, intervenir, in-surgir, crear e incidir.

De Oto por su parte afirma que las dos versiones terminológicas son aceptadas, señalando a su vez que en “las publicaciones argentinas ha prevalecido el uso de ‘descolonial’, mientras que en el resto lo usual es encontrar el galicismo ‘decolonial’”. De esta manera observamos que autores/as destacados/as de esta

perspectiva, entre los que encontramos a Mignolo, Maldonado Torres, Palermo, Verdesio, Fernandez Mouján, De Oto, Borsani, Catelli, entre otros/as, han optado por el uso del término descolonial (y no decolonial), tal como lo expresan sus últimos trabajos. También hemos encontrado referencias que mantienen las dos denominaciones⁷ bajo la forma des/decolonizar, o des/decolonial. Esta última opción implica también asumir que esta distinción sigue siendo un debate abierto y que valen entonces los esfuerzos por pensarla.

Por nuestra parte nos parece oportuno explicitar cuatro argumentos que orientaron nuestra definición a favor del término descolonialidad. El primer argumento, de orden lingüístico, se da en relación al sentido mismo que toma el prefijo “des”, que constituye una confluencia de los prefijos latinos que implican privación u oposición (Gonzalez Heredia, 2001). En nuestro caso hablar de descolonialidad implicaría entonces plantear una oposición a la colonialidad del poder, o pugnar por la privación de las lógicas que en términos del ser, del saber y del poder se instrumentan, para bregar por el desprendimiento y la apertura que el giro descolonial proponen. En esta línea entendemos los comentarios de Mignolo antes citados, que implican asumir que la forma correcta para el español es la del prefijo “des”, entendiendo a su vez que el prefijo “de” como tal no existe en el castellano.

En segundo lugar, en términos gramaticales, entendemos que el adjetivo descolonial nos acerca a las otras formas que este lexema puede asumir (como sustantivo *-descolonización*, *descolonialidad*- y como verbo *-descolonizar*), homogeneizando nuestra opción léxica. Luego, en términos teórico-epistémicos, al sentirnos parte de este colectivo de ideas y prácticas otras, asumimos el uso que nuestros/as colegas argentinos vienen haciendo por el

7 Como ejemplo podemos citar el libro editado por Zulma Palermo cuyo título reza “Des-decolonizar la Universidad”.

término *descolonial* este último tiempo con el objeto de facilitar el intercambio y aunar los sentidos.

Por último, una precisión político-epistémica nos parece oportuna. El término descolonialidad es entendido por nosotros/as en tanto procesos y práctica de resistencia y construcción social cultural y académica que adscribe también a otras genealogías. Así, no radicaliza su crítica a los aportes de la teoría social por su carácter europeo, sino que asume críticamente muchos de sus elementos, se entrecruza con la tradición del pensamiento nacional (entre la que cuentan pensadores del mundo académico y político como Hernández Arregui, Arturo Jauretche, John William Cooke, Rodolfo Kusch, entre otros), así como de otras corrientes latinoamericanistas y/o liberacionistas. En otras palabras, si bien nuestro trabajo se nutre de forma destacada por los aportes del Grupo Modernidad/Colonialidad/Descolonialidad, de ningún modo se subsume a los aportes específicos de este corpus, sino que abreva en éstas y otras fuentes.

Finalmente, una aclaración respecto a la redacción de este libro se hace oportuna. El lector encontrará en sus páginas que se mantendrá los términos *decolonial* *descolonialidad* para las citas textuales de autores que en sus originales hayan optado por este término, y se hará uso de los conceptos *descolonial* *descolonialidad* cuando se exprese el posicionamiento epistémico de los editores o aluda al vasto campo de estudios al que abreven no sólo los autores del Grupo Modernidad/Colonialidad/Descolonialidad, sino a los otros colegas que manifiestan en mayor o menor medida su deuda con el giro descolonial desde diversas genealogías, disciplinas y temáticas.

Referencias

- De Oto, A (s/f) Pensamiento Descolonial/ Descolonial. En: Biagini, H y Roig, A (directores) Diccionario del Pensamiento Alternativo II. En edición. Disponible en: <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=285>
- Gonzalez Heredia, K. (2001) Prefijos más comunes en la categoría verbal. Estudio de vocabulario. En Morenilla Talens, C et al *Desde las tierras de José Martí. Estudios lingüísticos y literarios*. Valencia: Universitat de Valencia. Servei de publicacions
- Mignolo, W. (2009) Addenda. En Palermo, Z (comp) *Arte y estética en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Del Signo.
- Palermo, Z (2015) *Des/decolonizar la Universidad*. Buenos Aires: Editorial del Signo
- Walsh, C. (2013). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Tomo I. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

Presentación

Maria Eugenia Hermida - Paula Meschini



La colonización es este fenómeno que (...) hace tambalear los conceptos sobre los cuales los colonizados podrán construir o reconstruir el mundo.
Aimé Césaire (2006:58)

Allí donde intersectan Trabajo Social y Descolonialidad emerge algo del orden de la liberación, que se prefigura ya como resistencia y lucha, ya como construcción y proyecto. Este libro parte de ese cruce entre una disciplina que interviene en lo social desde un enfoque de derechos, y un giro epistémico que evoca y provoca experiencias de resistencia al orden colonial de ayer y de hoy. Desarmar ese cruce, problematizarlo, recorrer las cartografías que hicieron posible ese diálogo, provocar nuevas intersecciones, son algunos de los caminos que este texto ofrece.

El colonialismo (Césaire, 2006) y la colonialidad del poder (Quijano, 2011), del ser (Mignolo, 2011; Maldonado Torres, 2007) y del saber (Lander, 2011) son categorías que permiten de alguna manera nombrar el horror¹, el dolor ácido y penetrante que siem-

1 Si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conoci-

bra a cada paso la lógica tanática que desde hace cinco siglos se erigió como estructurante de relaciones económicas, sociales, políticas, y de género en Nuestra América (Martí, 2005). La colonialidad implantó discursos y prácticas, configurando formas materiales y simbólicas de relacionarnos entre nosotros, con nosotros mismos y con la madre Tierra. Si nos situamos en aspectos que aparentan ser del orden de lo íntimo e individual, como la configuración de la propia subjetividad, podemos observar también hasta qué punto han sido cosidos con el hilo perverso de las lógicas extractivistas, racializadas e inferiorizantes de la colonialidad y sus atributos (mercantilización de lo humano y lo vivo, racionalismo europeizante, falocentrismo, misoginia, racialización, adultocentrismo, etc.) La prosa fanoniana ha dado cuenta de esta sociogénesis de las patologías que devienen de ser el Otro del colono, su inferior, llevando en la piel la marca de la explotación (Fanon, 1973). Así lo individual y lo colectivo se entrecruzan, condicionados por formas hegemónicas del poder, del ser y del saber, que estructuran y legitiman desde padecimientos subjetivos hasta expoliaciones masivas o genocidios, orientaciones éticas y estéticas que configuran el mapa de la colonialidad de ayer y de hoy.

El Trabajo Social enmarca su práctica profesional justamente en esos espacios donde el horror colonial deja de ser una retórica trágica para convertirse en una materialidad; herida colonial que signa cuerpos, vidas, proyectos y posibilidades. Estos padecimientos subjetivos y colectivos con los que nuestra disciplina se encuentra (efecto del capitalismo colonial y de la producción simbólica imperialista que legitima un orden social y político determinado) tienen rostros, nombres, cuerpos. Sus historias

miento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje. (Maldonado Torres, 2007:130)

duelen. La herida colonial no ha sanado. La colonialidad del poder escarba en las venas abiertas de Nuestra América (Galeano, 2003). Las instituciones y las políticas públicas donde trabajamos como profesionales están signadas por los efectos de esta colonialidad. Pero también por los sedimentos que las luchas populares supieron imprimirles. Así, en la actualidad, el Trabajo Social nuestroamericano, se encuentra en un momento visagra, en el que sus espacios de trabajo, sus herramientas, sus conceptos, y los sectores con los que trabaja, se ven atravesados por las marchas y contramarchas de la historia. Nuestros espacios profesionales han sido interpelados en mayor o menor medida por el denominado *enfoque de derechos*² que en gran parte del territorio nuestroamericano ha avanzado de la mano de proyectos

2 El concepto de *enfoque de derechos* o *enfoque basado en los derechos humanos* (EBDH) se sistematiza como propuesta conceptual a fines del siglo XX en el marco de la Organización de Naciones Unidas tomando como base las teorías de desarrollo y el acervo de categorías surgidas en el campo académico y político en relación con los Derechos Humanos. Entendemos que en Argentina la expresión *enfoque de derechos* es resemantizada desde el Trabajo Social, asumiendo a la misma como una perspectiva que se nutre de las experiencias de lucha y organización en pos de conquistas sociales y que fueran reprimidas durante la última dictadura cívico militar (1976-1982), así como los procesos de organización colectiva y resistencia a la dictadura del mercado que el neoliberalismo implantó en nuestro país llevándolo a la explosión de su crisis en 2001. También se vincula con las propuestas denominadas *garantistas*, en clara confrontación con las perspectivas, de “mano dura” o que promueven la ausencia del Estado y a la mano invisible del Mercado como reguladora de lo social. De esta forma el *enfoque de derechos* trasciende aspectos técnicos vinculados a protocolos que proponen organismos internacionales en pos de desarrollo, para convertirse en una categoría política, en el marco del Trabajo Social argentino, como perspectiva que busca reconstruir el lazo social a través de la presencia activa del Estado en políticas públicas de asistencia, reparación, promoción y garantía de derechos humanos, sociales y populares. La consagración del cambio del Día del Trabajador Social Argentino al 10 de diciembre, día de los Derechos Humanos, se inscribe como una conquista de esta manera de entender la profesión.

políticos populares que han gobernado bajo el llamado giro a la izquierda, o era post-neoliberal de la última década. Una imagen condensa y sintetiza la vocación antimperialista de estos proyectos políticos, una imagen y una voz: aun resuenan los ecos de ese “No al ALCA” que las organizaciones populares y los gobiernos populares supieron gritar ese 2005 en nuestra ciudad de Mar del Plata, poniendo un freno al avance imperial. Pero el neoliberalismo ha calado hondo en nuestras instituciones, en nuestra formación y en nuestras propias subjetividades, planteando desafíos para avanzar en lógicas de derecho y emancipación, y emergiendo como reflujo de la historia en los medios masivos, en las lógicas burocráticas. En esta línea, la actual coyuntura política que se expresa en distintos puntos de Nuestra América, hace que veamos con preocupación que los intereses de los sectores concentrados se reinstalen en los espacios de conducción política, con el objeto de desarmar prácticas y discursos de reconocimiento de derechos a los *damnés* o *condenados de la tierra* (Fanon, 1983).

Pero a estas constataciones relativas al horror colonial hay que unir otras que tienen que ver con la vida, con la fiesta, con la resistencia, con el deseo y con la construcción. Y es que frente a los dispositivos que configuran la colonialidad, se erigen, *insurgentes* y creativas³, cientos de experiencias del pensar y del hacer de diferente escala, orientación y procedencia, pero que tienen en común haber sido nutridas por la savia de la descolonialidad. ¿Qué es lo descolonial? Es esa *energía* que puja por abrirse camino, es la persistencia testaruda de los saberes ancestrales. Es la constatación de que incluso en las metrópolis diversos sujetos

3 Tal como De Souza Santos (2006) expresara, las teorías modernas nos dicen que no hay esperanza, pero las experiencias de resistencia y construcción que se gestan desde Sur dan cuenta de lo contrario. La formulación del pensamiento descolonial como in-surgente es planteada por Walsh (2013).

individuales y colectivos pudieron dar vida a críticas y propuestas que interpelaron las lógicas de la modernidad colonial. Es *desprendimiento*⁴ del círculo ciego de preguntas y respuestas del pensamiento moderno colonial positivista. No es la respuesta refleja a los avances colonialistas. Es *apertura*, corrimiento, ruptura del juego infinito y cerrado de estímulos y respuestas. Es un pensamiento que se mueve en las *fronteras*, que *disloca*. Energía vital corriendo por las venas de Nuestra América y el Sur global⁵, venas que desde que la conquista las abriera, lejos de vaciarse y expirar, supieron fertilizar nuestra tierra, sangre/energía que regó la lucha de sus pueblos para nutrir experiencias otras de resistencia y construcción. Las prácticas descoloniales saben conjugar tradiciones ancestrales con saberes y prácticas del pensar de diversas latitudes que tuvieron el signo de la crítica a la

4 La idea de lo descolonial como desprendimiento, apertura y energía liberada puede ampliarse en Mignolo (2007). La propuesta de pensar lo descolonial como pensamiento de frontera se postula en Palermo (2015).

5 Una serie de conceptos nos asisten a la hora de marcar la vocación no chauvinista del pensamiento nuestroamericano. Hablar en términos del Sur global no imperial implica para nosotras evidenciar que el horror colonial se materializó en distintos puntos del mapa, configurando regímenes coloniales y neocoloniales que en distintos momentos y con diferentes dispositivos construyeron la división social y racial internacional del trabajo, generando un patrón de poder mundial colonial injusto. Así los continentes de África, Asia, y América Latina han sido saqueados y configurados como lo otro de la civilización (Said, 2008). El aporte de las epistemologías del Sur de De Souza Santos (2006) nos permite pensar que el horizonte de Otro mundo posible que promueve el Foro Social Mundial solo es posible a partir de una geopolítica otra donde los pueblos subalternos construyan soberanía nacional y acuerdos globales en el marco del diálogo Sur-Sur, para resistir los avances del Norte global imperial. El Sur global es diverso, como diversa es Nuestra América, signada por lo que Martínez Peria (2015) enuncia como la construcción del proyecto de Martí, que cruza las tres tradiciones de la negritud, los pueblos originarios y los criollos. Las epistemologías del Sur Global y el pensar nuestroamericano propenden a un conocimiento que no sea ni particularista ni universalista, sino pluriversal.

racionalidad moderna colonial, y posibilitaran reflexiones y acciones vinculadas a la liberación. Este conjugación, este gesto de intersectar, donde lo colonial y lo descolonial advienen, se define de alguna manera como espacio del entre o *in between*⁶ (Bhabha, 2002) que nos advierte de los peligros del esencialismo y de los recortes forzosos que objetualizan aquello que solo puede entenderse como proceso, como acontecimiento que aparece en los intersticios, en la intersubjetividad. El espacio del *entre* no es el espacio de la interacción, en tanto este concepto nos impide ver la colonialidad del poder operando en estructuras y discursos que anteceden a los sujetos que “interactúan”. El paradigma de la interacción opera con un borramiento de estos condicionantes. El giro descolonial propone, al contrario, insertarse en ese *entre*, que puede aparecerse como *zona de no ser* (Fanon, 1973) o como un *estar siendo* (Kusch, 1976), el *entre* como singularidad de cada proceso histórico y subjetivo donde el sujeto nunca se gesta solo o por mera oposición o diferencia, ese *entre* que no es el lugar de la acción comunicativa dialógica (Habermas, 1998), sino el de la gestación de procesos coloniales/descoloniales donde poderes y energías encontradas se juegan la vida, la posibilidad de ser. La figura ancestral del *nahuatl* (Albareces, Añon, 2008) también da cuenta de estos espacios híbridos de lo descolonial, pero que se distancian de las concepciones de la hibridez cultural de los teóricos de la globalización, en tanto la inflexión descolonial reivindica el carácter de imposición del colonialismo, denuncia el mito del crisol de razas, y contrapone a las *monoculturas del saber y del rigor* (De Souza Santos, 2006) que producen genocidios, culturicidios y epistemicidios de pueblos y saberes inferiorizados, *ecologías* de la diversidad y la afectación.

6 No es el Yo colonialista o el Otro colonizado, sino la perturbadora distancia ínter-media (in-between) la que constituye la figura de la otredad colonial: el artificio del hombre blanco inscripto en el cuerpo del hombre negro. Es en relación con este objeto imposible que emerge el problema liminar de la identidad colonial y sus vicisitudes (Bhabha, 2002:66).

Todo este acervo conceptual marca una cartografía posible para desandar los alcances del giro descolonial, que aludiendo a una última metáfora, puede ser entendido como *inflexión* (Restrepo, Rojas, 2010) en el sentido derridiano del término.

Allí donde Descoloniliadad y Trabajo Social intersectan emerge el deseo por gestar este libro. Partiendo de la imagen a la que la palabra *texto* nos remite, nos propusimos *tejer* de forma colectiva una serie de reflexiones, ideas, preguntas, debates y propuestas, relativas a la intervención en lo social enfatizando en el Trabajo Social a partir del giro que suponen las propuestas críticas al colonialismo (Césaire, Fanon, Waman Poma de Ayala, Cuogano), las miradas poscoloniales y subalternistas (Guha, Said, Babba, Spivak, Chacrabarty), los enfoques latinoamericanistas (Martí, Mariátegui, Dussel, Zea, Freire, Fals Borda, entre otras), las nacionales y populares (Jauretche, Hernandez Arregui, R. Walsh, Kusch), del marxismo latinoamericano (como son los devenires del pensamiento guevarista, las lecturas nuestroamericanas sobre Gramsci o los aportes de Aricó) y del giro descolonial propiamente dicho (Mignolo, Quijano, Palermo, Restrepo, Maldonado Torres, Castro Gomez, Grosfoguel, C. Walsh, entre otros/as) . Con claras diferencias epistémicas, pero a la vez con fuertes lazos en sus devenires, estos enfoques comparten una mirada crítica al pensamiento moderno colonialista, y a los efectos que la pretensión universalistas de la razón eurocentrada generó en las prácticas de las profesiones de lo social en Nuestra América.

Advirtiendo que estos enfoques vienen cobrando fuerza en la última década, y que son escasas hasta el momento las apuestas editoriales que pongan el foco en sistematizar estas producciones, sobre todo en relación a nuestra profesión, es que suponemos de interés esta iniciativa. Este texto se ofrece como un esfuerzo más en la línea de aportar a discutir qué, cómo, y desde dónde pensar y hacer intervenciones descoloniales en Trabajo Social.

Esta iniciativa, a su vez, tiene un antecedente directo. Nos referimos a nuestra anterior publicación, editada en 2015, titulada *Pensar Nuestra América: Hacia una epistemología de los problemas sociales latinoamericanos*, en la que reunimos una serie de textos de autores de diversas disciplinas (Filosofía, Historia, Letras, Ciencia Política, Derecho y Trabajo Social) para problematizar distintos nudos conceptuales. En el marco de ese trabajo y de otras instancias académicas y políticas de participación y reflexión, visualizamos con colegas de nuestra disciplina la necesidad de darnos el espacio de gestar una propuesta como la que hoy ve la luz, en la que el foco esté puesto en esta intersección Trabajo Social y Descolonialidad, y la potencia que la misma tiene para pensar/hacer bajo la convicción de que otro mundo es posible.

Pero nuestra vocación de indisciplinar las ciencias sociales (Walsh, Schiwy, Castro-Gómez, 2002) nos impide pensar el Trabajo Social como una profesión recortada del resto de las ciencias sociales, o escindida del resto de los actores que intervienen en lo social (ya sean del campo académico, social, político, etc.). Y es en ese sentido que nuestra tarea como trabajadoras docentes e investigadoras se enmarca dentro del trabajo colectivo con colegas de distintas disciplinas. Así es que en marco del Programa Interdisciplinario sobre Estudios Descoloniales del que formamos parte, junto con el Grupo de Investigación Problemáticas Socioculturales en el que trabajamos, y el Centro de Investigaciones Multidisciplinarias en Educación, aunamos esfuerzos y deseos para trabajar en un proyecto común. El mismo fue llevado a cabo durante el 2014 y 2015, dirigido por el Dr. Luis Porta y co-dirigido por la Lic. Paula Meschini, presentado y aprobado por la Secretaría de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación de la Nación, en el marco de la convocatoria: "*Hacia un Consenso del Sur para el Desarrollo con Inclusión Social*". Y uno de sus resultados es precisamente esta publicación. La misma se da en el marco de una trilogía, siendo el hilo conductor de los tres

libros el pensamiento descolonial, y enfatizando cada uno de ellos las vinculaciones con diferentes áreas de las ciencias sociales y humanas: Problemáticas filosóficas de la Descolonialidad; Educación y Descolonialidad; Trabajo Social y Descolonialidad. Los tres textos se presentan con el formato de compilación en la que hacer dialogar los saberes, hallazgos y problemas que diferentes investigadores de reconocida trayectoria en la línea de los estudios descoloniales vienen produciendo en los últimos años y sus aportes para los desafíos que la hora nos demanda.

La hipótesis de lector con la que se pensó este texto fue diversa. En principio, está destinado a aquellos/as que reconozcan en la colonialidad del poder una pregunta, un desafío, una interpeelación. Es decir, colegas de distintas profesiones y enfoques que se interesen por cuestionar las marcas que el colonialismo moderno ha dejado en las teorías y métodos con los que hemos sido formados, y a los que aún recurrimos en nuestras intervenciones. De esta forma, la pretensión es que este texto sirva de insumo a trabajadores/as sociales que ejercen la profesión tanto en el campo académico como en instituciones sociales y en territorio, a docentes, estudiantes y profesionales de Trabajo Social y de disciplinas hermanas, ya que militamos la idea de indisciplinar las ciencias sociales, problematizando la escisión que el pensamiento moderno instituyó en profesiones destinándolas a trabajar en compartimentos estancos. De esta forma, el libro se ofrece como un territorio abierto para trazar nuevas cartografías donde las nociones de disciplinas y claustros cerrados sean cuestionadas.

En este marco, entendemos que el Trabajo Social tiene mucho por hacer en términos de reflexión y de acción, y este libro se ofrece como una humilde contribución en esta línea.

Los cruces con genealogías descoloniales no han sido parte de la agenda de nuestra profesión de forma explícita. Sin embargo, si nos acercamos a las tradiciones críticas de la modernidad colonial, observamos que desde la instauración del Trabajo

Social como profesión reconocida en Nuestra América a inicios del siglo *xx*, han habido una multiplicidad de cruces de nuestra disciplina con teorías, enfoques, prácticas sociales y políticas que abrevan de forma más o menos sistemática en el denominado giro descolonial. Más aun, la genealogía misma de nuestra profesión en el marco nuestroamericano debe ser repensada. Creemos que circunscribir su “origen” a la “implantación” de asistentes sociales extranjeras en las décadas del veinte y del treinta del siglo pasado, es acotar sensiblemente la cuestión. Al contrario, entendemos que otra cartografía podría trazarse, si nos diéramos la oportunidad de reencontrarnos con la historia de Nuestra América y los diferentes dispositivos y prácticas de ayuda, asistencia, construcción de lazos sociales, y demás experiencias vinculadas a la justicia distributiva social, al cuidado del *damné* (Fanon, 1983), a las prácticas de escucha, de gestación de espacios de encuentro y organización, de acompañamiento a procesos de lucha por reconocimiento de derechos. Los cuerpos y los territorios han sido intervenidos desde que lo social como tal hizo su escena en la historia. Y es que lo social no es sin inter-vención, sin recreación del lazo social; el conflicto, la frontera y la disputa son inherentes a lo social como tal, y en ese mismo gesto se configura la intervención en lo social a través de dispositivos de diversa índole para tramitar ese imposible necesario de vivir juntos. Lo social implica negociación de contratos más tácitos o más explícitos que nos brinden pautas para hacer que el “nosotros” adven-ga. Y el Trabajo Social, como disciplina que interviene en lo social, se mueve ahí. Quizás el *ayllu* y los *kilombos*, las montoneras y los cimarrones, tengan más que ver con nuestra historia como sujetos que intervenimos en lo social en Nuestra América, que muchas de las técnicas anglosajonas o europeas de intervención que circulan en diversos manuales.

Es por eso que entendemos que es un desafío impostergable el repensar las particularidades de nuestro oficio como práctica social que interviene en el orden social y en el lazo social, pero

pensarla como práctica situada, en Nuestra América, recuperando el tesoro de una historia que excede a la propia disciplina, pero que es parte de ella, para encontrar herramientas y formas otras de ver y de actuar en lo social.

En este proceso, signado por estas reflexiones, nutrido por el encuentro con colegas de nuestra disciplina, de otras ciencias sociales y humanas, con colectivos sociales y movimientos políticos, atravesado por la militancia y el ejercicio profesional en el territorio, en el campo de la docencia y la investigación, aparece este libro. Que surgió como una necesidad y un deseo. Lo fuimos gestando colectiva y amorosamente, pero también urgidos/as por los desafíos que el contexto político y social nos impone hoy. Buscamos tejer una prosa dialógica, impertinente, deseante. Abrir preguntas donde la certeza de lo ya pensado obturaba posibilidades de acercarse desde otras perspectivas. Nos propusimos aportar a este desafío al que De Souza Santos (2006) nos llama, el de propender a una justicia cognitiva, que reconozca las formas otras de pensar, saber y sentir de Nuestra América y el Sur global. Porque sin justicia cognitiva no será posible la justicia social, que es bandera de nuestra profesión. Así en estas páginas ganamos pequeñas grandes batallas dando un lugar al reconocimiento de sentidos y saberes de Nuestra América y del Sur global.

Focalizando ya no en los fundamentos de esta propuesta, sino en su contenido, entendemos que será provechoso para el lector hacerse de algunas consideraciones generales que introduzcan la lectura del texto.

La propuesta del libro fue organizar el diálogo en dos grandes ejes: el primero que recopila ensayos que apuntan desde perspectivas genealógicas, historiográficas o epistemológicas a reconocer las marcas, las ausencias y las persistencias de distintos autores y categorías vinculados al giro descolonial, en el de-

venir de nuestra profesión. El segundo enfatiza en trabajos que suponen un aporte a pensar los problemas específicos con los que el Trabajo Social hoy se encuentra en su ejercicio profesional, pero pensados desde el giro descolonial, aportando análisis de la realidad actual de Nuestra América. Los artículos que componen este apartado se presentan en diversos formatos, siendo los mismos ensayos, resultados de investigaciones, o sistematizaciones de experiencias, que han puesto el foco en analizar la realidad actual desde una perspectiva descolonial, aportando también propuestas para la intervención.

Para focalizarnos en los contenidos, conceptos y temáticas que este texto aborda, creemos oportuno compartir algunas notas sobre las contribuciones que componen este libro. En primer término, queremos remarcar el carácter polifónico (Matus, 2005) de este texto. El mismo fue tejido con el aporte de colegas, hombres y mujeres de distintos puntos de Nuestra América (Chile, Venezuela, Costa Rica, Colombia y Ecuador, y distintos puntos de nuestra Argentina como son Santa Cruz, Catamarca, Mendoza, Misiones, Mar del Plata, Capital Federal) nutridos de formaciones de grado y posgrado diversas, integrantes de variados colectivos sociales, académicos y profesionales, signados por su acercamiento a diferentes tradiciones conceptuales. De alguna manera, la historia, la geografía y las voces de Nuestra América, han tocado en distintos puntos los cuerpos y subjetividades de los/las autores/as de estos artículos, aportando a ese carácter polifónico. Pero a la vez que diverso, este libro se nutre de raíces comunes, siendo su *locus* de enunciación (Mignolo, 1995) el doble lugar subalterno que los sectores hegemónicos de la academia le han dado a la perspectiva descolonial, y al Trabajo Social. Desde este lugar minoritario (Chacrabarty, 1999) pero por lo mismo sugerente, impertinente, es que los distintos artículos van a abogar por un indisciplina del Trabajo Social.

El primer eje de este libro se titula *Discusiones epistémicas en torno al Trabajo Social descolonial: genealogías, conceptos, perspectivas*. En el mismo se incluyeron trabajos que indagan en procesos, autores y textos que a lo largo de la historia de nuestra profesión produjeron aportes para pensar un Trabajo Social crítico a los mandatos colonialistas del pensamiento moderno eurocentrado. Estos textos parten del supuesto de que el Trabajo Social no ha sido ajeno a los movimientos libertarios y a los distintos enfoques teóricos y también políticos, que desde la segunda mitad del siglo pasado y hasta la fecha han dado la batalla en la academia, en las instituciones y en las calles. Así encontramos en ellos no solo la evocación a las perspectivas descoloniales sino las huellas (a veces tácitas y otras explícitas) que han dejado en los autores sus relecturas de la teoría crítica, el psicoanálisis, el postestructuralismo, la biopolítica, pero desde una mirada latinoamericana. A su vez, el rescate de las cosmovisiones de los pueblos originarios, el trabajo mancomunado con movimientos sociales, son parte del acervo de reflexiones que atraviesa estos artículos.

En esta línea, y abriendo la publicación, encontramos la contribución de Alfredo Carballeda, que aborda la problematización de la construcción del Otro en Nuestra América, desde un enfoque descolonial. El foco está puesto en advertir los efectos que esa otredad inferiorizada produce en términos de cuestión social y, por tanto, de intervención social. Así el autor explora distintos cruces entre las categorías de otro y otredad, violencia y colonialismo, en pos de repensar la intervención en lo social desde un pensar situado. Desde una perspectiva histórica se alude a una particular manera de configuración de lo Otro, que deriva en subjetividades que se perciben extrañas en su propia tierra. La Otredad se transforma de esta manera en una perspectiva epistemológica que se propone analizar y recorrer la imagen y construcción de las culturas que hicieron su lugar en la periferia. Esta mirada que delimita al Otro como inferior, construye invi-

sibilidades, impone barreras. De allí la necesidad de repensar y construir modalidades de análisis para la aproximación situada a la cuestión social de Nuestra América.

También desde un claro posicionamiento crítico a la matriz colonial de poder, encontramos la contribución de nuestra colega Marisol Patiño Sánchez, quien explora otras cosmovisiones y/o matrices de análisis que refieren a otras concepciones sobre el ser, la naturaleza, las relaciones y procesos sociales, que interpelan y cuestionan los discursos y prácticas hegemónicas (burguesas, eurocéntricas, androcéntricas, heteronormativas, adultocéntricas, etc.). Su propuesta es hacer visible los aportes del Trabajo Social en la construcción de saberes situados en Latinoamérica, como una acción política que interpela las relaciones de poder y jerarquización presentes en las Ciencias Sociales. Y es en esa línea que propone los Círculos Sentipensantes Decoloniales y del Bien vivir, como espacios de reflexión-acción-formación que permitan construir colectivamente conocimientos, así como nuevas formas para transmitir esos saberes.

Estas lecturas epistemológicas y genealógicas relativas al Trabajo Social se enriquecen con los aportes de Silvana Martínez y Juan Agüero quienes vienen trabajando hace más de un lustro en la línea de Trabajo Social emancipador. Su propuesta es la de poner en diálogo este enfoque con el giro descolonial. Para esto, recuperan genealogías comunes aludiendo a las raíces profundas que las propuestas emancipadoras y las descoloniales tienen, en los denominados procesos de liberación que ya se planteaban en las décadas de 1960 y 1970 desde la teología de la liberación, la filosofía de la liberación, la educación popular y la teoría de la dependencia. En esta línea, el artículo reconstruye una historiografía que va desde la colonización y la implantación del colonialismo en Nuestra América a los movimientos independentistas de principios de siglo XIX y mediados de siglo XX, para denunciar también la neocolonialidad subsistente en

la actualidad producto del imperialismo norteamericano. El artículo enfatiza en la necesidad de procesos de descolonización cultural que impliquen la reconfiguración del mundo de la vida de los sujetos y el desarrollo de procesos identitarios basados en la revalorización de lo nativo, la recuperación de los saberes populares, de las lenguas autóctonas, de las experiencias de religiosidad popular, entre otros.

Signado también por una defensa del pensar situado, el artículo de Esperanza Gómez-Hernández, se sitúa desde un Trabajo Social intercultural crítico y decolonial latinoamericano y caribeño. Toma como punto de partida los replanteamientos que para la profesión se avizoran con la emergencia de las diversidades sociales, en contextos demarcados por su reconocimiento e institucionalización. Debido al carácter polisémico del término interculturalidad, y sus múltiples connotaciones políticas y epistémicas, la autora enfatiza en la necesidad de relacionar diversidad social con cuestiones de orden crítico como la interculturalidad misma y la matriz colonial que subyace en el reconocimiento social y en el devenir del Trabajo Social desde su propia definición identitaria.

En la línea de poner en diálogo la profesión con las peculiaridades de Nuestra América, el artículo de Maria Eugenia Hermida, problematiza las nociones de Estado, Poder y Política desde los enfoques poscoloniales y del giro decolonial. La autora parte de la premisa de que los debates en torno al Estado y a lo político debieran ocupar un rol primordial en la agenda del Trabajo Social nuestroamericano. Y frente la observación de que las teorías poscoloniales y el giro decolonial cuentan con un bajo nivel de circulación en esta profesión, ofrece una serie de reflexiones para remarcar los aportes que las mismas pueden dar a la hora de repensar los cruces entre Trabajo Social, política y Estado. El texto argumenta en torno a la vinculación constitutiva entre Estado y Trabajo Social. Ofrece una descripción de las teorías poscolo-

niales y el giro descolonial, sus categorías centrales y sus autores destacados, atendiendo a su contextualización histórica y epistémica, puntualizando algunos de los aportes de estas teorías a los debates en torno a lo político, particularmente en relación al concepto de colonialidad del poder, y a la necesidad de indagar las condiciones de posibilidad de un Estado libertario. La propuesta es hacer foco en algunos aportes específicos de estas teorías para el devenir cotidiano de un Trabajo Social descolonial.

Por último el trabajo de Esteban Pereyra y Roxana Paez se interroga: ¿de qué se trata el Trabajo Social del Sur y su nacimiento dentro de un mundo hecho a imagen y semejanza del Norte? Indagando en ésta y otras preguntas conexas, ofrece un desarrollo que en primera instancia da cuenta del surgimiento del Trabajo Social. En esta línea debate con las posiciones deterministas que ven en la profesión un mero espacio de reproducción del orden vigente. Su propuesta tiende entonces a repensar la noción de intervención en nuestra profesión, buscando un enfoque que permita encontrar nuevos relacionamientos con los sectores populares diversos del Sur para encarar una praxis que denominan como anticolonial. Por último, problematizan la propia praxis profesional concentrando el análisis en la formación profesional.

Los seis artículos de este eje puestos en diálogo logran así trazar una cartografía abierta y provisoria que permite reconocer en nuestro pasado y nuestro presente no una génesis de un paradigma descolonial del Trabajo Social, sino la construcción de procesos, diálogos, rupturas epistemológicas, derrotas y aciertos, que habilitaron condiciones de posibilidad para la emergencia de un pensar-otro, de un pensar-situado, de un pensar/hacer descolonial en las prácticas de investigación e intervención de nuestra profesión.

En el eje II, denominado *Trabajo Social descolonial: construcción de conocimientos, intervenciones situadas*, se presentan cinco trabajos que desde distintos enfoques realizan un análisis de las pro-

ducciones de autores críticos de la Modernidad y la Colonialidad, problematizando sus conjeturas y categorías, en pos de intentar arrojar luz a los desafíos que distintos escenarios de lo social hoy nos ofrecen para la intervención. Estos artículos se constituyen en un aporte a los debates actuales de nuestra profesión a la luz de las herramientas conceptuales que los desarrollos del pensar descolonial y crítico nos ofrecen. Esto implica no una lógica acumulativa de “sumar aportes” a los debates, sino una lógica disruptiva, de romper saberes naturalizados, y hacer el esfuerzo de cambiar el punto de vista para abordar desde perspectivas otras aquellas viejas y nuevas preguntas que dinamizan a la disciplina y propician la transformación social. Los artículos aquí reunidos tienen la peculiaridad de realizar un análisis situado, es decir, que hacen jugar conceptos que las críticas de la Modernidad Colonial han gestado, al estudio de situaciones concretas vinculadas a diversos campos y espacios de intervención, y a desafíos técnicos y teóricos específicos de nuestro quehacer. Contamos así con aportes sustanciales para descolonizar y recrear perspectivas concretas para la intervención.

En relación a problemas metodológicos del abordaje comunitario, encontramos en la propuesta de Alicia Rain y Gianinna Muñoz Arce, el recupero de saberes- otros ancestrales, en este caso de la denominada epistemología mapuche, para una intervención comunitaria descolonial y crítica a los presupuestos neoliberales. Las autoras asumen que el trabajo con comunidades constituye uno de los ejes metodológicos con mayor trayectoria e influencia en el trabajo social latinoamericano; sin embargo, advierten que la literatura académica que orienta la formación de trabajadores sociales y otros profesionales dedicados a la intervención comunitaria en la actualidad suele plantearse desde un lugar de enunciación mal llamado ‘occidental’, heredero de la producción académica europea y anglo-americana. Sostienen que si bien algunas metodologías de intervención comunitaria

propuestas por dichas escuelas responden a ideales críticos y emancipadores, la mayoría de los procesos enunciados bajo el rótulo de intervención comunitaria hoy, especialmente en Chile, han sido colonizados de manera más o menos explícita por la lógica neoliberal. Así, el texto indaga en la epistemología mapuche para proponer un modelo de intervención comunitaria basado en conceptos propios de esta cultura, tales como las nociones de löf, pentukün, trawün y kimün. El objetivo de las autoras es incentivar el aprendizaje y el intercambio de saberes entre profesionales dedicados a la intervención comunitaria, en una lógica que entiende la dimensión cultural como un aspecto fundante de los procesos de transformación social.

En cuanto al ejercicio de la escritura y la producción de conocimientos, la comunicación de Paula Meschini y María Luz Dahul nos ofrece un análisis minucioso y una propuesta concreta para que el decir del hacer en Trabajo Social no repita los patrones de la epistemología moderna positiva, y se indiscipline en la apuesta a una construcción de conocimientos reflexiva, validada, potente y descolonial. A partir de recuperar la noción de intervención desde los aportes de la teoría social y contribuciones del pensamiento post estructuralista en la línea planteada por Alfredo Carballada, y los atravesamientos de la teoría descolonial que ofrece el grupo modernidad/colonialidad (Quijano, Mignolo, Dussel entre otros) el trabajo propone una mirada situada acerca de la sistematización de la intervención en lo social desde el Trabajo Social. El artículo ofrece un análisis de posiciones teóricas reconocidas como descoloniales que permite interpelar las representaciones clásicas o tradicionales que se han sostenido acerca de la categoría de sistematización, a la vez que recupera el recorrido de algunos autores, que desde diferentes matrices teórico conceptuales permiten recuperar debates propios de las ciencias sociales contemporáneas. La opción de las autoras por el pensamiento descolonial remite a la propia genealogía de la

práctica de sistematización, que es reconocida como una de las tradiciones del Trabajo Social Latinoamericano desde un enfoque teórico filosófico emancipatorio que, por otra parte, abre las posibilidades a reflexionar desde un pensar situado respecto de las problemáticas sociales latinoamericanas descentrada de las formas tradicionales de producción de conocimiento.

Otro debate de gran interés para el ejercicio cotidiano del Trabajo Social en la actualidad tiene que ver con los particulares desafíos que ésta asume en el campo de la salud. En esta línea el aporte de Pilar Rodríguez nos permite, desde un enfoque que recupera con claridad la crítica a la ideología y el análisis del discurso, identificar los límites que el ejercicio profesional puede encontrar cuando operan los efectos de la ideología. Particularmente el texto, que presenta los resultados de una investigación, analiza el 'compromiso con todo' en los equipos de salud como una frontera grupal, que no solo opera como justificación de las divisiones al interior de los equipos, sino que también presenta un funcionamiento ideológico que obstaculiza aprehender la no neutralidad de tal compromiso y sus efectos sobre los equipos de salud y la población atendida. Este artículo tiene un valor particular dentro del libro. No está trazado con las herramientas conceptuales propias del enfoque descolonial, sino prioritariamente con las tradiciones del análisis del discurso y la crítica a la ideología, desde un claro posicionamiento crítico a la Modernidad. Lo que nos resultó insustituible en los aportes que ofrece, es hasta qué punto la autora nos permite ver la fecundidad que puede tener el cruce entre el giro lingüístico y el giro descolonial.

Por su parte, el problema de la división racial del trabajo y la configuración de la otredad, es analizado aquí por Mónica Glomba, a partir de un caso concreto como es el de los procesos migratorios en la provincia de Santa Cruz. Así, la autora desanda las dinámicas de racialización y sus efectos en términos de colonialidad y de desigualdad, analizando de qué manera la re-

configuración del capital implica movimientos poblacionales en busca de nuevas fuentes de trabajo, que se expresan en el orden material y simbólico a partir de configuraciones y legitimaciones de desigualdades. Se problematizan una serie de términos propios de la población santacruceña como son “nacidos y criados” (NyC), “venidos y quedados” (VyQ), y “traídos a la fuerza” (TAF), a partir de una lectura histórica, política y descolonial. Así estos términos destacados enuncian momentos de estratificación social y de división social del trabajo que pueden ser leídos a través de las lógicas del colonialismo y la racialización que estructuran estas denominaciones dando lugar a procesos de división racial del trabajo.

Por último, el capítulo de Xiomara Rodríguez y Ana María Castellano, ofrece una crítica radical a las distinciones modernas entre niveles de intervención y métodos en nuestra profesión. A partir de una reflexión conjunta, tejida con los aportes de investigaciones previas vinculadas al Trabajo Social Familiar y al Trabajo Social con comunidades, desde el enfoque de la Acción Investigativa Participativa (AIP), y poniendo en juego el corpus de autores del giro descolonial, denuncian la fragmentación a la que propenden los discursos coloniales hegemónicos que aún perviven en los debates de nuestra profesión. Encontraremos en sus páginas una apuesta al protagonismo social, a partir de una crítica a las mallas curriculares de Trabajo Social, que organizan sus prácticas pre-profesionales dicotomizando el abordaje familiar y el comunitario. La descolonialidad del saber, del poder, del ser y del hacer se constituyen en verdaderos horizontes de intervención en una Venezuela que ha modificado su Carta Magna y sus políticas sociales para bregar por prácticas que lejos de fragmentar, apunten a abordajes desde la diversidad cultural, desde un Nosotros contextualizado, en pos de un propio proyecto emancipatorio como pueblos nuestroamericanos.

Donde el Trabajo Social y la Descolonialidad intersectan emerge algo del orden de la liberación. Discursos y prácticas circulan en estas páginas intentando dar cuenta de esta idea. Distintas palabras atrapan y condensan en cada artículo diferentes supuestos, sueños y certezas con relación a esta tarea impostergable: descolonizar subjetividades, estructuras, formas de ser, de saber, y de poder. Los nombres de nuestros desvelos son diversos: Trabajo Social del Sur, Trabajo Social Intercultural, Trabajo Social Emancipador, Trabajo Social Descolonial. Los conceptos son territorios, territorios en disputa, y en esas luchas epistémicas nos insertamos, buscando resemantizar esta familia de palabras, haciendo un acto de apropiación de nuestra profesión, desde un pensar situado. Reconocemos que nuestra historia y nuestra tierra no son variables menores. En ese camino, este texto propone re-conocernos como colectivo profesional que quiere problematizar su propia identidad, redefinirse, para reinventarse y ser con otros/as en el camino de la liberación.

El libro propone un tono. Una retórica interpelante, adjetivada, comprometida en lo intelectual, en lo afectivo y en lo político. Un recupero de pasiones y de historias regadas con sangre y con sueños. Las premisas de la distancia óptima operacional, de la neutralidad valorativa, de la tercera persona del singular, del narrador omnisciente y ausente, no tienen sitio en estas páginas. ¿Por qué este tono en un libro que se pretende académico? Por opción. Opción derivada de la constatación de que las prosas des-afectadas son prosas de muerte y no de vida. Son prosas al servicio de la contrainsurgencia (Guha, 2002). Creemos que la construcción del intelectual des-vinculado de pasiones y posiciones es un monstruo frío creado por el pensamiento moderno colonial, que bien ha sabido tributar a las metrópolis callando frente al escándalo de la herida colonial. La maravillosa tradición que los intelectuales nuestroamericanos han sabido cultivar, la prosa del ensayo crítico, silenciada frente a la hegemonía de la

ciencia positiva moderna, es quizás una fuente de la que nos nutrimos. La colonización ha hecho tambalear nuestros conceptos (Césaire, 2006) y con ellos nuestras armas para pensarnos, para comprender nuestro pasado, interpelar nuestro presente y forjar nuestro futuro. ¿Qué haremos frente a este hecho? ¿Tambalear también nosotros/as hasta dejarnos caer? El horror colonial ha hecho tambalear materialidades y simbologías. La energía descolonial supo y sabe re-construir, ad-venir, re-volucionar. Nada grande puede hacerse sin deseo. Las Revoluciones son creaciones que en el mismo momento de su invención nos recrean. Las creaciones necesitan de la afectación para advenir, de la lucidez intelectual para erigirse, de la convicción para sostenerse, de la crítica para profundizarse, y del coraje para defenderse. Que la prosa entonces se contamine de valoraciones, afectaciones, deseos, lucidez situada, crítica comprometida, y coraje colectivo.

Exhortamos entonces a la lectura de este texto, a que circulen y se resignifiquen las ideas y sentires de sus autores. Que el diálogo con ustedes lectores/as comience. Este diálogo que será una pequeña parte de una larga charla de cinco siglos, que necesita seguir dándose. Por la sangre de los mártires nuestroamericanos. Por el escándalo de la injusticia social, la dependencia económica y la sumisión política que aun hoy nos desafía como pueblos y como colectivo profesional. Por la alegría de sabernos pueblo. Por el orgullo de sabernos latinoamericanos/as. Por la utopía de construir un Trabajo Social descolonial y popular. Por las 30.000 razones para seguir la lucha. Por el nunca más. Por el ni una menos. Y hasta la victoria.

Referencias bibliográficas

- ALBACERES, P., AÑÓN, V. (2008). “¿Popular(es) o subalterno(s)? De la retórica a la pregunta por el poder”. En ALBACERES, P. y RODRIGUEZ, M. (2008). *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*. Buenos Aires: Paidós.
- BHABHA, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL.
- CÉSAIRE, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- CHAKRABARTY, D. (1999). “Historia de las minorías, pasados subalternos”. *Revista Historia y grafía*, 6 (12).
- DE SOUSA SANTOS, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: Clacso ediciones.
- FANON, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas. Consultado el 20 de noviembre de 2015 en http://www.bsolot.info/wp-content/uploads/2011/02/Fanon_Franz-Piel_negra_mascaras_blancas.pdf.
- (1983). *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. Séptima reimpresión.
- GALEANO, E. (2003). *Las venas abiertas de América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GUHA, R. (2002). “La Prosa de la Contrainsurgencia”. En GUHA, R. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Editorial Crítica.
- HABERMAS, J. (1998). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Edit. Taurus.
- KUSCH, R. (1976). *Geocultura del Hombre Americano* Buenos Aires: Fernando Garcia Cambeiro. Consultado el 5 de mayo de 2015 en <https://www.dropbox.com/s/mo45ukilqvp9y98/Rodolfo%20Kusch%20-%20Geocultura%20del%20Hombre%20Ame.pdf?dl=0>.
- LANDER, E. (2000). “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos.” En LANDER, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

- MALDONADO-TORRES, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSFUGUEL, R. (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- MARTINEZ PERIA, J. (2015). "José Martí: un puente entre tres tradiciones". En HERMIDA, M., MESCHINI, P. (2015). *Pensar Nuestra América: Hacia una epistemología de los problemas sociales latinoamericanos*. La Plata: Edulp.
- MATUS, T. (2005). *Propuestas contemporáneas en trabajo social: hacia una intervención polifónica*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- MIGNOLO, W. (1995). "La razón poscolonial: herencias coloniales y teorías poscoloniales." *Revista chilena de literatura*. N° 47. Consultado el 10 de junio de 2012 en <http://www.estudiosecologistas.org/docs/reflexion/imperialismo/postcolonial.pdf>
- (2000). "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad." En LANDER, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO
- (2007). "El Pensamiento Decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto." En CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSFUGUEL, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- PALERMO, Z. (2015). "Hacia una forma "otra" de conocimiento: la opción decolonial". En HERMIDA, M., MESCHINI, P. (2015). *Pensar Nuestra América: Hacia una epistemología de los problemas sociales latinoamericanos*. La Plata: Edulp.
- QUIJANO, A. (2011). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En LANDER, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas*. 2da edición- Buenos Aires: CICCUS, CLACSO.
- RESTREPO, E.; ROJAS, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. Consultado el 23 de noviembre de 2015 en <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/Inflexion.pdf>

- SAID, E. (2008). *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori S. A. 2da edición. Consultado el 12 de mayo de 2015 en <https://hemerotecaroja.files.wordpress.com/2013/06/said-e-w-orientalismo-1978-ed-random-house-mondadori-2002.pdf>
- WALSH, C. (editora) (2013). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resisitir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Serie Pensamiento Decolonial. Quito: Abya Yala.
- WALSH, C.; SCHIEY, F.; CASTRO-GÓMEZ, S. (2002). *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Editorial Abya Yala.

Prólogo

Ana Josefina Arias



No se construye conocimiento por fuera de las batallas que se libran. Las palabras que puedan surgir de reflexiones desapasionadas, alejadas de búsquedas, poco durarán y aunque suenen románticas poco incidirán en los tiempos que jueguen. Ya dijo Gramsci acerca de qué diferencia a los intelectuales de los académicos y no vamos a descubrir ninguna novedad con esta idea, pero quizá sirva para proponerle al lector que imagine cuáles son las batallas en las que se paran los autores de este libro para disputar el sentido del conocimiento en términos generales y del conocimiento en trabajo social en términos particulares.

La reaparición de Latinoamérica como potencia, como espacio lugar próspero no solo para ser pensado sino para hacer pensar, como identidad potente para pensar, no ha sido anterior a la presencia de los gobiernos populares en la región. La reaparición de conceptos y lecturas vinculados a lo antiimperialista, al lugar de los pueblos originarios, de los conceptos de las teorías latinoamericanas, etc., no se dio antes de la aparición política de estas figuras, expresión de los procesos de resistencia al neoliberalismo en la región.

Se podrá argumentar que estas ideas son preexistentes y que fueron fundamentales y fundamento en la formación de movimientos sociales, etc. Pero es cierto que esta presencia pública y política masiva se da en el marco de procesos políticos mayores en las que cobran lugar y sentido. Muchos aprendimos sobre el buen vivir o *sumak kawsay* a partir de intentar conocer el proceso boliviano que lidera Evo Morales y esto no prueba que el concepto sea novedoso, sino que la experiencia política que lo convierte en objeto jerarquizado de los debates logra poder.

La academia funciona generalmente con un atraso en la producción y en la visibilización de estos sentidos. Hoy vemos que las ideas que recuperaban a los pensadores nacionales y latinoamericanos han vuelto a tener presencia, aunque minoritaria, en las Universidades argentinas. Insistimos, no es casual, tampoco magia, volvemos a la idea inicial, se trata de las batallas y el lugar que ocupa el conocimiento en ellas.

Ya que las compiladoras me ahorran en la introducción la tarea de presentar a cada uno de los artículos, voy a proponer algunas ideas que este libro plantea y que entiendo se encuentran vinculadas con algunas de las batallas en las que tendríamos que presentar armas.

La cuestión del sujeto. El sujeto “otro”

El lector encontrará una preocupación especial sobre el tema de la otredad, el “otro” como categoría. Qué posibilidad de encuentro con el otro se puede pensar en la intervención. En el artículo de Roxana Paéz y Esteban Pereyra se plantea de manera brillante la invisibilización de los otros en la recuperación de la historia del Trabajo Social. Parecen no haber dejado huella en los distintos momentos de la disciplina si se leen los recorridos canónicos.

Durante los años 90 tal fue nuestro deslumbramiento con algunas categorías que venían especialmente de Francia para describir

los efectos de neoliberalismo en los sujetos populares (desde la exclusión, la vulnerabilidad, etc.) que dejamos de discutir, o hicimos borrón y cuenta nueva de las discusiones que las décadas anteriores nos legaban para entender la otredad en nuestras sociedades. Las lecturas sobre informalidad, sobre marginalidad que habían construido los dependentistas parecían haber perdido potencia y aún hoy no son suficientemente reconocidas en nuestros estados del arte.

Por otro lado, el impacto del neoliberalismo fue (¿es?) tan feroz que parecían quedar minimizadas las explicaciones anteriores. En nuestros diagnósticos, los negros, los villeros y otras tantas categorías nativas despectivas eran discutidas por estas nominaciones que explicaban que las características de estos sujetos no se debían a sus particularidades sino al proceso general de deterioro social que los colocaba en un lugar desventajoso.

Proponer el cambio de los etiquetamientos de los negros, los villeros, etc. por nombres de traducciones francesas o norteamericanas (homeless, pauperizados, etc.) tampoco le hizo un gran favor al sujeto, porque el problema no se encuentra en el detalle de su carencia o en la forma correcta de describir su desalineo, sino en el lugar que ocupa este otro como protagonista.

El otro en tanto víctima es tolerable, el problema es el otro cuando pretende decidir.

Por esto nos resulta más sencillo encontrar descripciones sobre nuestros sujetos en tanto carentes que en tanto propositores de modelos, de estilos, de servicios en las instituciones. Desde las ideas desarrollistas sobre el problema de las necesidades sentidas y las reales tenemos mucho dilema en pensar cuáles son las demandas propias que, no en categoría de víctimas, sino en categoría de sujetos quieren y construyen las personas con las que trabajamos.

Alfredo Carballada va a plantear una relación del otro con la violencia, o mejor dicho, la violencia de la construcción de la

otredad colonial. Nuestra ausencia de la presencia de este otro, no es violencia. Ubicar al otro solo cómo víctima, ¿no es violento? Quizá en un momento de tanta pérdida o de resistencia como fueron los años noventa tenía cierta potencialidad política, pero puede ser totalmente servil a los planteos neofilantrópicos que tan bien combinan con el neoliberalismo.

Dussel, en su planteo de la otredad radical, plantea la necesidad de superar la idea de la igualdad por la de alteridad en tanto que la idea de igualdad plantea la inclusión en “lo mismo”. El otro es tratado como igual y negado en tanto otro. Es otro y no una versión maltratada de mi (y entonces víctima). Solo en tanto otro es sujeto.

Esto es importante porque incluso entre quienes se presentan pensado dentro del paradigma del “sujeto de derechos” parece quedar olvidado que el otro en tanto sujeto es un “otro” y podemos escuchar ideas restauracionistas de la idea de derechos (“se le devolvieron derechos”, o directamente “le dieron derechos”) en dónde siempre el que tiene capacidad es el que da, el Estado en muchos casos, y donde los sujetos populares aparecen sin voz, sin potencia. Quienes transitan estas explicaciones de un derecho que se “da” también pierden la oportunidad de preguntarse acerca de qué espera o qué quiere este otro, como si la definición de derecho fuera una potestad que no tienen estos sectores.

Las explicaciones que se enojan con los sujetos que no verbalizan (¿no viven?) los derechos “como corresponde” caen fácilmente, aunque con lenguaje progresista, en una descalificación del otro como sujeto. ¿Puede querer otra cosa?, ¿puede elegir definirla de otra manera? Si contestáramos sinceramente a estas preguntas que sí, esto no querría decir que debemos reconvertir la palabra o los deseos de esos otros en verdades absolutas o incuestionables, pero sí quiere decir reconocer al otro con posibilidad de voz, con posibilidad de verdad y no solo como expresiones deterioradas (en tanto víctimas, en este caso, de falta de conciencia). Se trata de pensar que también hay un sentido “otro”.

Yo estoy más que segura que la opción neoliberal que se abre en la región lejos estará de suponer un avance en términos de los derechos de los sectores populares. Estoy más que segura que asistimos a un retroceso de los procesos populares. De la misma manera que también creo que si no somos capaces de escuchar cuáles son los cuestionamientos que se realizan en los sectores populares a nuestras acciones políticas y, especialmente, al modelo de política social que se desarrolló en la región en la década pasada, poco será lo que podamos avanzar en clave liberadora.

Si el otro es solo víctima (del neoliberalismo, del patriarcado o incluso del colonialismo) no hay nada que traducir. Si el otro es solo víctima, hay que hacer ya principalmente hacia los que infringen el daño, la violación o el no reconocimiento de los derechos. Si el otro es además de víctima un otro, hay que poder escuchar, mirar, reconocer, traducir y fundamentalmente pensar, además de denunciar y luchar contra los intereses agresores. En esto Fanon, Freire y Kusch, por citar solo grandes referencias, ya explicaron que si la pelea se da en los términos del opresor, la solución también será en esos términos.

El otro y la historia del trabajo social. El otro y el Estado

¿Qué tuvo que ver este otro con el trabajo social? Provocativamente planteado, el trabajo social argentino y latinoamericano, tiene algo de “los negros”, o es solo construcción crítica de blancos sobre el lugar que ellos mismos generaron como estrategia de dominación.

Este libro puede nutrir la hermosa pregunta acerca del lugar de los procesos populares en la historia del trabajo social. Las ideas de “intervención mutua” y de “diálogo de traducción mutua” que presentan Pereyra y Paez son interesantes lugares de entrada para pensar estas cosas. La idea de traducción también se encuentra presente en el artículo de Alicia Rain y Gianinna

Muñoz y es más que interesante porque, tal cual queda planteada por las colegas, lo que se traduce no solo son palabras sino códigos culturales, cosmovisiones, etc.

Siempre me ha llamado la atención la falta de reconocimiento de los aportes de otras formas de práctica social a la historia disciplinar, por ejemplo, de las formas de protección comunal de los caudillos de las provincias, la forma de trabajo de las asociaciones de los migrantes, de las formas para intervenir sobre la desigualdad de la Fundación Eva Perón. La falta de estatuto de “antecedentes históricos” de la disciplina para estas prácticas dificultan la recuperación de su impronta. La falta de escritura de algunos de los protagonistas de estas formas de trabajo seguramente dificultan la tarea, pero quizá suponga hacer justicia recuperarlas y ver si algo nos han legado. Si en el mismo período histórico que las damas de beneficencia entregaban los premios a la virtud las asociaciones de migrantes realizaban apoyaturas a sus recién llegados compatriotas para las que tenían que organizar distintas formas de asistencia, ¿por qué solo una experiencia es parte de nuestra historia oficial de la disciplina? ¿Por qué sólo una tenía apoyatura estatal? El trabajo social de hoy, ¿no tiene mucho aprendido de las formas de trabajo de las organizaciones territoriales? Intuyo que revisar el estatuto de antecedente de muchas de las prácticas populares de intervención social puede ayudarnos a pensar cómo somos hoy como disciplina construidos también por los aportes de las distintas expresiones populares.

Si los otros ocupan otro lugar, entonces también nuestras herramientas, nuestras metodologías ocuparán otro lugar. En este libro encontrarán un ejercicio de lo antedicho con el tema de la sistematización, interrogada desde estas preguntas.

Es muy provocador el cuestionamiento que se realiza a la cuestión evolucionista de la historia del trabajo social. Esta idea se encuentra muy ligada a la idea evolucionista del Estado de

Bienestar. Sobre el lugar del Estado de Bienestar y los cuestionamientos a los mismos es muy interesante el cruce que se produce por las diferencias entre los casos nacionales. Para los argentinos es un tema complejo porque la identificación que solemos hacer entre el estado de bienestar y la experiencia peronista es muy fuerte y se asocia a los momentos de avance popular más importante. Más allá de esto, entiendo que la crítica a cierta idea de bienestar tiene enorme potencia para desentrañar cuestiones muy naturalizadas, como cuando se confunde la idea de derechos sociales con habilitaciones al consumo. Sin negar la enorme relevancia y potencia de las prácticas de consumo, poder reconocer que no se trata de sinónimos tiene una enorme relevancia en momentos de avances del neoliberalismo, ya que éste puede contribuir, si le es rentable, al consumo popular, pero en una lógica bien distinta a la de derechos.

El tema del Estado y del desarrollo de Estado Nacional es un tema que en este libro no se encuentra cerrado y que permitirá al lector encontrarse con posiciones disímiles. Por citar un ejemplo, el lugar del proceso de industrialización y su relación con los derechos sociales es abordado de manera diferente y también contraria en algunos artículos. Este es un tema que, entiendo, puede abrir a futuros debates.

Relevante para pensar la temática del Estado, el tema del sostenimiento o cambio del orden social y el lugar que ocupa el Estado en este espacio dilemático aparece presentado en algunos de los artículos de este libro.

Hace algunas semanas, escuchaba a un militante e intelectual del campo de la educación, Miguel Duhalde, que planteaba que las pedagogías que construimos nunca dejaron de ser de resistencia. En algunos casos fueron de resistencia con un gobierno que las apoyaba y promovía, pero esto no quería decir que se abandonaba la resistencia en tanto las estructuras injustas y la concentración de poder seguía siendo opresora y requería

construcción de un poder que le hiciera de barrera. Esto a veces aparece como algo obliterado en los debates en donde el Estado parece como garante absoluto, o de la dominación imperial o de la recuperación de los derechos. En momentos como el actual vamos a tener que extremar la profundidad de nuestras miradas hacia el Estado.

Para finalizar este prólogo quiero valorar la aventura intelectual que emprenden sus autores en tanto apuesta para instalar o reinstalar una corriente de pensamiento en el campo del trabajo social.

Esto es valioso en tanto presenta nuevas preguntas, permite agrupamientos de intelectuales del campo, enriquece el repertorio de interrogantes. Puede tener el riesgo de fetichizar a la herramienta teórica, de convertirla en un fin en sí mismo, pero si esto no pasa, es una excelente posibilidad de “habilitar” nuevas formas de intervenir en donde otros elementos puedan ser puestos en juego, donde ocupen otros lugares, opciones, teorías, afectos, sensaciones que no son reconocidas por las formas oficiales de conocer. Dejo para los especialistas y los censores la discusión acerca de qué puede entrar dentro del enfoque decolonial o descolonial, ya que si tiene la virtud de recuperar la importancia de la historia de los pueblos latinoamericanos, la potencia del reconocimiento del otro y sus valores culturales, si además puede incluir una historia de los mismos en el campo del trabajo social, habrá realizado para el trabajo social un aporte sustantivo y será parte de las armas que para la próxima batalla que se avizora estarán a la mano de quienes la protagonicen.

PARTE I:
**Discusiones epistémicas en torno al Trabajo
Social descolonial: genealogías, conceptos,
perspectivas**



**La negación de lo Otro como violencia.
Pensamiento de colonial y cuestión social**

Alfredo Juan Manuel Carballada



“No había pueblo; los criollos habían sido exterminados, amedrentados o rebajados hasta el aniquilamiento por los vencedores de Caseros, y sobre todo por los de Pavón... Los hijos de Martín Fierro y el Sargento Cruz eran educados en las escuelas de Sarmiento a despreciar a sus padres por bandoleros, y a buscar el perdón a su pecado original amoldándose mansamente a los dueños del cepo, los contingentes y la partida...”

Rosa, José M. *Introducción a la Historia de la Confederación.*

Pensar situado y colonialismo cultural

La colonización cultural en Argentina se consolida en el siglo XIX a través de la Generación del 80. Desde allí se comienzan a poner en práctica diferentes formas de dominación que se caracterizan por perseguir lo propio y exaltar lo ajeno. Así lo europeo, especialmente si es de origen anglosajón, será sinónimo de excelencia, modelo a seguir pero, especialmente, se transformará en una especie de métrica que determinará, en función de lo cercano o alejado a esto, aquello que la sociedad deberá considerar como favorable o desfavorable a ésta.

Esta nueva lógica que se impone por la fuerza luego de la derrota de Caseros y la “pacificación” producto del exterminio de caudillos y pueblos originarios, se comienza a transformar en padecimiento, obstáculo y, fundamentalmente, en una forma de sociabilidad y construcción de sentido que elabora formas de comprensión y explicación que provienen de lenguajes extraños, muchas veces hostiles que minimizan lo propio.

Así se comienza a ser extranjero en la propia tierra de esta forma, los procesos de construcción de subjetividad se llevan adelante de una manera peculiar, donde lo propio se transforma en ajeno y desvalorizado. Esa ajenidad a veces se transforma en una forma de disrupción donde el reclamo de lo propio implica una interpelación imprevista que genera diferentes y complejas formas de conflictividad. Paradojalmente, genera una especie de anomalía en su propia tierra, desde donde surgen discursos hegemónicos que lo convierten en extraño y muchas veces en peligroso pero, fundamentalmente, en alguien inferior.

El desprecio de lo propio, trasciende a ese Otro, se expresa en las artes, la arquitectura, el pensamiento, lo extranjero será mejor. Las políticas de población que propone Juan B. Alberdi luego de Caseros enuncian sin prejuicios que es necesario licuar la inferioridad de las razas que habitaban la Argentina de mediados del siglo XIX.

De ahí la apuesta a una inmigración europea que generó grandes cambios sociales en las décadas siguientes. Nuevas formas de conflictividad y la conformación de una sociedad donde los inmigrantes que llegaron sufrirán la aplicación del mismo discurso colonizador en tiempos del Positivismo Argentino. Así, esa generación se sintió decepcionada viendo los efectos y cómo se “pobló” el país, dado que en lugar de las “viriles razas anglosajonas”, como las llamaba Juan B. Alberdi, llegaron los pobres, los perseguidos, las víctimas de la marginación social, política y religiosa de una Europa que mostraba los signos de decadencia previos a la Primera Guerra Mundial.

Desde allí también, se construye una mentalidad que se transforma en práctica social y que continúa hasta nuestros días. Así como se niega al Otro, se le da la espalda a la cultura, a los orígenes y especialmente a América. Solo se hará una tímida y estrecha exaltación de lo propio a partir de estereotipos chauvinistas que exaltan alguno de sus aspectos, siempre dentro de un cuadro de sumisión y desprecio.

Asimismo, la negación de la Otridad construye relaciones sociales que pueden ser violentas, atravesadas por la incertidumbre, repitiendo viejas formas de dominación que se reescriben en el presente y que dan cuenta de las características singulares de sufrimiento y opresión que se expresan en nuestro continente.

La sociabilidad, la construcción de lazos sociales, los intercambios materiales y simbólicos se construyen en nuestro continente de manera peculiar. Dentro de una serie de tensiones atravesadas por la contradicción de ser ajeno dentro de lo propio, de ser extranjero en el propio territorio. De esta forma, el malestar es interno y externo; la ajenidad es inculcada, introducida sutilmente, aprendida a través de diferentes dispositivos de dominación, generando muchas veces una sensación de no pertenencia y de contradicción que construye formas de transcurrir en un mundo que es propio pero presentado como extraño.

Además, la sociabilidad se hace más compleja al construirse en contextos donde el lazo social se ve condicionado, reinterpretado por formas de dominación. Estas formas de construcción de nuestras sociedades muestran una singularidad en las características de la Cuestión Social, el coloniaje como problema y generación de padecimiento, y el padecimiento que genera ser extraño en la propia tierra.

La Otredad como búsqueda de respuestas

La Otredad se transforma de esta manera en una perspectiva epistemológica que se propone analizar y recorrer la imagen y construcción de las culturas que hicieron su lugar en la periferia. Desde la mirada a la Otredad es posible establecer un recorrido que intente una búsqueda de conocimiento fundamentalmente geocultural sobre el Otro.

El devenir histórico del ser es devorado en América Latina por la historia del estar. Así, es posible acceder a lo que Rodolfo Kusch denomina “la América profunda”, postulando la cultura del Estar y demostrando desde allí la existencia de una racionalidad diferente que convive, puja y acuerda con la perspectiva del Ser.

La negación de la Otredad construye relaciones sociales violentas, atravesadas por la incertidumbre, repitiendo viejas formas de dominación que se reescriben en el presente y que dan cuenta de características singulares de padecimiento y opresión que se expresan en nuestro continente.

La colonización cultural es una forma de esa negación, así la negación se traduce en sometimiento y violencia.

La intervención social se presenta como un lugar de encuentro entre lo Micro Social y lo Macro Social. Un momento de diálogo e intercambio intenso donde lo social se inscribe en la subjetividad y es, a su vez, inscripto en lo macro social. Un espacio donde los cuerpos se transforman en diferentes formas de resistencia, de acomodamiento estratégico, cuando se es expulsado de la propia tierra. Donde lo propio es un valor negativo, que va desde el aspecto físico, la cultura y la construcción propia de sentido, llegando hasta el pensamiento.

Desde la intervención social se trata simplemente de situar conceptos tales como raza, clase, cuerpo, lenguaje y cultura otorgándoles centralidad desde la construcción de problemas y fenómenos sociales como exclusión y desigualdad social, ligados

a la construcción de un discurso dominante que se apoya en el desprecio de sí mismo, la inseguridad y la indignidad.

Violencia y colonización

“Yo, hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblar, la genuflexión, la desesperación, el servilismo”.

Aimé Césaire (Discours sur le colonialisme).

La violencia se inscribe dentro de una compleja red de tramas y formas de construcción social, cultural, política y económica. Esa complejidad se hace más profunda aún en la medida que se la analice y estudie desde una perspectiva situada en nuestro continente, a partir de la construcción de subjetividad que se realiza desde el colonialismo. De esta manera, tanto la comprensión como la intervención social en este tema, adquieren la posibilidad de construir formas de abordajes coherentes y adecuados a nuestras realidades.

En América, la desintegración de las culturas y civilizaciones prehispánicas dan cuenta de una integración que se va perdiendo en la medida que avanzaba la conquista. Pero también la búsqueda de esa integración perdida que va construyendo una forma singular de lo que conocemos como cuestión social.

El trasplante de poblaciones, la esclavitud, los genocidios y mestizajes construyeron una nueva forma de singularidad de las relaciones sociales, la visión de lo Otro y los Problemas Sociales.

La negación de América que atraviesa la lógica de la conquista, implicó una nueva forma de violencia que se entrelaza significativamente con la Otridad desde una inferioridad impuesta desde diferentes lenguajes que contienen a la violencia como común denominador. Donde, fundamentalmente, la inferioridad impuesta por la conquista se inscribe en la subjetividad a través

de la colonización cultural, así, lo propio suele transformarse en inferior.

Es posible ingresar al estudio de los problemas sociales desde diferentes aspectos y categorías de análisis. Éstas en general responden a matrices de pensamiento que intentan ser de índole universal y son construidas desde lógicas relacionadas con el pensamiento dominante en los países “centrales”.

La violencia en nuestras sociedades puede ser analizada desde la noción de otredad. Desde allí, quizás, sea posible aproximar la visualización de la construcción de subjetividad desde lo periférico. Esta perspectiva, tal vez, permita ampliar las posibilidades de conceptualización y la construcción de nuevas formas de comprender y explicar los problemas sociales. Es allí, especialmente desde la demanda que genera la intervención social, donde la visión de lo Otro, puede ser leída a partir de las nociones de colonización y dominación (Sosa, 2009).

El lazo social fragmentado, perdido, reconstruido parcialmente en el marco de la lógica neoliberal, cosifica, aleja, des sitúa construyendo una separación que produce nuevas y más formas de padecimiento subjetivo. Esa lejanía impuesta por la necesidad de un modelo de sociedad que resalta, reafirma y exalta la desigualdad, se apoya en la negación de lo otro, quitándole su condición humana. “La deshumanización...en primer lugar consiste en una serie de negaciones. El colonizado no es esto, no es aquello. Nunca es considerado positivamente; o si lo es, la cualidad que se le concede deriva de una carencia...” (Memmi, 1969: s/d). En definitiva, ese otro, entendido como sumergido en un proceso de colonización, de construcción a través de relatos que lo ubican en el lugar de lo antisocial, se muestra en la obligación de aceptar su condición diferenciada, como un dominado, para poder seguir perteneciendo a una sociedad que le da un lugar diferenciado e inferior.

Esas circunstancias constituyen formas violentas de constitución de identidad, relaciones sociales y significaciones. La noción de colonizado se puede entender en la actualidad en parte desde la naturalización de una serie de relaciones sociales vinculadas al modelo único de la lógica neoliberal asentada desde una perspectiva que pone al tercer mundo en el lugar de la periferia, sin mirada y sin palabra. De allí que la soledad y ausencia conceptual que produce la aplicación de esas lógicas en múltiples espacios de nuestras sociedades de cuenta de la importancia de un pensar americano, en este caso de los problemas sociales.

Incluso una perspectiva americana, no solo implica una necesidad de aproximarse a formas de comprensión y resolución situadas, propias y singulares en relación con nuestras realidades, sino que también puede aportar de manera relevante al análisis, y resolución de las diferentes formas de malestar que se generan en las sociedades denominadas “centrales”.

Estudiar y analizar los Problemas Sociales desde una perspectiva situada que intente alejarse de la colonización pedagógica, tal vez permita visualizar las características peculiares de éstos en lo singular de nuestras realidades. De este modo, quizás pensar que en América los problemas sociales se inscriben de una manera distintiva y se cimentan a partir de circunstancias históricas, sociales y culturales que pueden entenderse como propias y, a su vez, ligadas a una serie de procesos singulares que los construyen y los hacen visibles. Así, también se abre la posibilidad de proponer nuevas y diferentes estrategias, modalidades y en definitiva formas de intervención social sobre ellos.

La comprensión y explicación de la violencia, en su expresión actual puede ser analizada y estudiada desde diferentes vías de entrada. Por un lado, se halla atravesada por la fragmentación social que genera el neoliberalismo, constituyendo complejas formas de relación social donde ésta se presenta como un común denominador pero tomando formas diferentes, que van desde la violencia física, el acoso, la intimidación o el hostigamiento.

También las diferentes formas de la negación de hacer al otro invisible como persona y transformándolo en un objeto, se presentan como una de las formas tal vez más sutiles y actuales de la presencia de ésta.

La violencia también se expresa desde una forma de mirada que excluye, estigmatiza, segrega imponiendo barreras invisibles, transita complicados recorridos que van desde el territorio hasta la vida cotidiana. La mirada que construye invisibilidades, que impone barreras, que se inscribe en los cuerpos; es una constante en la historia y el presente de América.

El terrorismo de mercado, continuador del terrorismo de Estado, generó sociedades signadas por relaciones violentas, donde lo cotidiano se desarrolla en escenarios complejos, inciertos y particularmente desolados. La sensación de “ausencia” de sociedad, cuando lo social se iba difuminado en los laberintos de las lógicas del mercado, construyó nuevos significados en la percepción y relación con el Otro, transformándolo en un objeto, constituyéndolo dentro de un proceso de cosificación donde la violencia como algo naturalizado se construyó como una forma más del lenguaje, de la gramática que organizaba la vida cotidiana.

La negación y desvalorización de lo colectivo, es también un signo de la ausencia de lo Otro como semejante y conlleva una consecuente desconexión con la historia y junto con la lenta implantación de estos procesos surge, de manera inevitable, una serie de imposibilidades de transmisión de pautas, experiencias, códigos y regulaciones que terminan deambulando perdidos, extraviados, abandonados en los neblinosos y oscuros territorios de las nuevas formas de la desigualdad.

La violencia se entromete en lo cotidiano a través de vías diferentes, donde de manera objetiva y subjetiva, los cuerpos son los territorios de inscripción de ésta.

La violencia simbólica, puede entenderse desde los aportes de Pierre Bourdieu a partir de la *anuencia de los agentes sociales*,

pero también es posible comprender esa forma de aceptación en la singularidad de los mecanismos de dominación colonial. “Pero, la Sociedad, al contrario de lo que ocurre con los procesos bioquímicos, no escapa a la influencia humana. El hombre es aquello por medio de lo cual la sociedad es” (Fanon, 1973: s/d). De este modo, la violencia dentro de la vida cotidiana, podría entenderse también desde la agresividad que genera, construye y fecunda el servilismo y la dominación de tipo colonial que atraviesa y da forma a la lógica societaria en América desde hace más de quinientos años. La condición que impone el colonialismo es, en definitiva, otra forma de violencia, diferente, singular, construida en otras cartografías históricas y sociales. Se transforma en una práctica social que condiciona pautas, códigos y formas de comprensión y explicación que se inscriben en forma singular en nuestro continente. De allí la posibilidad de repensar y construir modalidades de análisis para la aproximación situada a los fenómenos sociales.

Referencias bibliográficas

- BOURDIEU, P. y PASSERON, J.C. (2001). La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza. Libro 1. España: Editorial Popular. Consultado el 15 de diciembre de 2015 en: <http://cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Bourdieu%20y%20Passeron.pdf>
- CÉSAIRE, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- FANON, F. (1973). *Piel Negra. Máscaras Blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- (1973). *Los Condenados de la Tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- KUSCH, R. (1962). *América Profunda*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- MEMMI, A. (1969). *Retrato del colonizado*. Buenos Aires: Ediciones de La Flor.
- SOSA, E. (2009). *La otredad: una visión del pensamiento latinoamericano contemporáneo*. Letras. Caracas, 1, 51 (80).

Tejiendo conocimientos en los círculos senti-pensantes: hacia un Trabajo Social Decolonial y del Bien vivir

Marisol Patiño Sánchez



En el presente capítulo, propongo algunas claves epistémicas y principios ético- políticos para contribuir en la construcción colectiva de conocimientos referidos al Trabajo Social Decolonial y del Buen vivir (Sumak Kawsai). Desde esta perspectiva pretendo explorar sobre otras cosmovisiones y/o matrices de análisis que refieren a otras concepciones sobre el ser, la naturaleza, las relaciones y procesos sociales, que interpelan y cuestionan los discursos y prácticas hegemónicas (burguesas, eurocéntricas, androcéntricas, heteronormativas, adultocéntricas, etc.).

Por otro lado, con la intención de lo que podríamos llamar hacer justicia epistémica, argumentaré sobre la importancia de hacer visible los aportes del Trabajo Social en la construcción de saberes situados en Latinoamérica, como una acción política que interpela las relaciones de poder y jerarquización presentes en las Ciencias Sociales.

Finalmente, propongo los Círculos Sentipensantes Decoloniales y del Bien vivir, como espacios de reflexión-acción-formación que nos permiten construir colectivamente conocimientos, y simultáneamente nos permiten proponer nuevas formas para transmitir esos saberes.

Es pertinente indicar que este texto es una suerte de síntesis de un proceso de reflexión sostenido por varios años, en el que profundizo en el desarrollo de algunas ideas planteadas en ponencias que he presentado en varios encuentros internacionales de Trabajo Social, retomo algunos argumentos derivados de mi tesis doctoral, y planteo algunas reflexiones iniciales de un nuevo proyecto de investigación titulado: “Construcción colectiva de conocimientos sobre Trabajo Social Decolonial e Intercultural” (que forma parte de un proceso de investigación más amplio, desarrollado en coordinación con colegas de varios países).

Algunas expresiones del contexto: reflexiones desde la perspectiva del Trabajo Social Decolonial y del Bien vivir

Desde la perspectiva de nuestra profesión es ineludible estudiar las expresiones de la cuestión social, cómo se produce y reproduce la relación capital/trabajo y las relaciones entre las clases sociales, al interior de nuestros países, pero también es impostergable, analizar lo que sucede en el actual sistema mundo capitalista moderno y neocolonial, para develar la lógica perversa y devastadora de este sistema basado en un modelo de desarrollo que prioriza el crecimiento económico, y los procesos de industrialización.

En Trabajo Social debemos cuestionar y criticar este modelo de desarrollo economicista que pretende garantizar la reproducción del capitalismo, pero también debemos analizar, interpelar y develar la dimensión antropocéntrica de este sistema que prioriza los intereses de la especie humana en detrimento del cuidado de la naturaleza. Como se sabe, la naturaleza es considerada por la ciencia moderna como objeto de estudio y es considerada utilitariamente como fuente de materia prima.

Este modelo de desarrollo está llegando a sus límites, esto se evidencia en las diferentes expresiones de la crisis mundial. Al

respecto, José María Tortosa (2012) se refiere a los límites del desarrollo (citado por Astudillo, 2014). Este autor analiza los límites del crecimiento económico que se puede advertir en la financiarización de la economía y las burbujas financieras, como lo que sucedió en EEUU, en el 2008, producto de la especulación de los créditos y bonos para la vivienda.

Tortosa también se refiere al límite energético, y señala como un claro ejemplo de este límite la crisis del petróleo. Finalmente se refiere al límite alimentario que está vinculado al límite energético, pues en muchos países se ha propuesto sustituir la matriz energética del petróleo utilizando productos que sirven para alimentar a la población mundial, es decir, producir energía a partir de la agricultura (de la producción de soya, trigo, maíz, caña de azúcar, etc.). Este autor advierte que esta producción de agro combustible está provocando que se eleven los precios de los alimentos, lo que a su vez está afectando la soberanía alimentaria, cuyas consecuencias irracionales deberían preocuparnos y llamar nuestra atención; por ejemplo, en el 2011 según la FAO había mil millones de hambrientos en el mundo.

Finalmente, el límite ambiental (el recalentamiento global, la contaminación, el consumo excesivo, el agotamiento de los recursos no renovables, etc.) está generando muchas situaciones que no podemos ignorar y debemos denunciar. Por ejemplo, en EEUU, en el 2007 debieron importar el 75% de su consumo. Son los consumidores de la cuarta parte del petróleo mundial y no poseen más que un 3% de las reservas conocidas (Houtart, 2011, citado por Astudillo, 2014: 81).

En esta misma línea argumentativa, José Astudillo cita a Rodríguez-Villasante (2006) quien se refiere a las “plagas del mal desarrollo”. Entre éstas, menciona las siguientes: la plaga de la mala salud, como consecuencia de una inadecuada alimentación; la “plaga del desempleo” y la “plaga de la inseguridad”. Este autor, basándose en datos de la Organización Mundial de la Sa-

lud (OMS) señala que el 61% de las y los estadounidenses adultos sufren de sobrepeso y el 18% de la población total mundial es obesa, principalmente la misma cantidad de gente desnutrida. Del mismo modo, se refiere a la “plaga del desempleo”, y a la crisis de los trabajos fijos. Finalmente, analiza la plaga de la inseguridad y se refiere a la inversión armamentista como un indicador más que elocuente de la irracionalidad de este sistema. Así, en el mundo se gastan 900.000 millones en cuidarse de la inseguridad (citado por Astudillo, 2014: 82).

En oposición a este modelo de desarrollo, en América Latina, cada vez más se está retomando la cosmovisión andina del “Sumak Kawsai” (Buen Vivir) o, como lo llaman otros y otras autoras, el “Suma qamaña” (en aymara: Vivir Bien o vivir en plenitud). Este paradigma nos motiva a reflexionar sobre otras maneras de relacionarnos con la naturaleza, y con todo lo que habita en la madre tierra.

Al respecto Fernando Huanacuni señala que:

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

El Sumak Kawsai promueve la recuperación de nuestros saberes ancestrales, promueve el cuidado por la naturaleza, y la búsqueda de sistemas productivos que no hagan un uso desenfrenado de los recursos que ella nos provee.

Para concluir con este apartado, propongo en los procesos de formación y en las investigaciones que realizamos en Trabajo Social estudiar el Bien vivir como un paradigma en el que encontramos varias categorías importantes para incorporar en las reflexiones que refieren a las políticas sociales y al Estado. Como por ejemplo, el concepto de plurinacionalidad, que desde hace muchos años los movimientos indígenas han utilizado como una bandera política para colocar en la agenda pública. Fernando Yáñez plantea que:

La plurinacionalidad es la posibilidad de refundar el Estado desde el reconocimiento de la diversidad cultural, reconfigurando la forma de concebir y ejercer el derecho, la autoridad, la participación, la democracia y las condiciones estructurales de desigualdad y marginación. (2012: 8)

Considero oportuno resaltar que el pensamiento descolonizador y el paradigma del Bien vivir interpelan el paradigma occidental del desarrollo, pero además están influenciando en la construcción del conocimiento y en las políticas de estado, por ejemplo, en Ecuador y Bolivia.

1. Tejiendo saberes: claves epistémicas y principios ético-políticos

Es impostergable en Trabajo Social realizar un análisis crítico e histórico y en clave decolonial sobre cómo ha sido producido el conocimiento científico, lo que nos conduce inevitablemente a cuestionar y/o sospechar de los centros de poder desde donde se han elaborado teorías y categorías de análisis de la ciencia moderna.

Este proceso de reflexión crítica del conocimiento debería empezar por develar cómo históricamente se han legitimado en

la producción de conocimiento ciertas lógicas y racionalidades burguesas, eurocéntricas, etnocéntricas, androcéntricas, adultocéntricas, etc.; y se han invisibilizado, inferiorizado, jerarquizado o deslegitimado otras formas de construcción de conocimientos.

Para cumplir con el propósito central del presente artículo, a continuación propongo algunas claves epistémicas, para contribuir en la construcción colectiva de conocimientos referidos al Trabajo Social Decolonial y del Bien vivir.

Esta propuesta promueve un compromiso ético, político y decolonial como una estrategia cognoscitiva y de acción política para interpelar las relaciones de poder, de saber, de pensar y de actuar.

Se trata de develar para deconstruir, descolonizar o quebrar modos de significación, imaginarios y discursos hegemónicos burgueses, racistas, sexistas y xenofóbicos.

En tal sentido, planteo que estas claves epistémicas y principios ético políticos pueden ser concebidos como una suerte de síntesis dialéctica, o metafóricamente pueden ser vistos como un tejido de saberes, en los que retomamos algunos de los conocimientos que nos legaron nuestros pueblos ancestrales contenidos en el paradigma del Bien vivir o Sumak Kawsai; conocimientos y categorías que se están utilizando en los Estudios Decoloniales, algunas reflexiones referidas al Trabajo Social Latinoamericano, y, finalmente, algunos saberes de grupos y movimientos sociales que reivindican el respeto a la diversidad humana (de género, etnia, edad, nacional, opción sexual diversa, etc.).

Se trata de sumar al análisis de la categoría clase otras categorías, como por ejemplo las que refieren al género, nacionalidad, etnia, edad, etc. Esto debemos hacerlo con mucha rigurosidad y consistencia para evitar vaciar de contenido dichas categorías. Sin que eso signifique caer en las trampas del disciplinamiento de la ciencia moderna que nos presenta un pensamiento único, una verdad absoluta, nos presenta una sola cara de la historia,

y niegan, invisibilizan o inferiorizan otras verdades. Al respecto Miguel Miranda y Martín Sánchez (2014) señalan que:

La historia de la ciencia debe ser ya no una búsqueda de una verdad absoluta, más bien ser una búsqueda de una gran diversidad de producción de verdades, donde el ser humano es considerado con un ser creador y generador de sentidos, y significados en relación con los otros, dando forma a colectivos sociales o bien como lo plantea Morín (2008) “el todo y las partes”, “el todo es más que la suma de sus partes, pero también es sin duda menos”. El todo se constituye por la suma de sus partes pero tampoco es más que estas, porque sin ellas no puede ser el todo. Por tanto el sujeto es creación de significados, tiene que ver con un todo estructurado, es decir, sus sentidos y significaciones se interrelacionan con los de los otros y esa estructuración es lo que da sentido a las creaciones. (41)

Otras y otros autores promueven la construcción colectiva de saberes situados en América Latina y/o la búsqueda de nuestra verdad, la que responde a nuestra historia y contexto latinoamericano.

En el caso del Trabajo Social Decolonial y del Bien vivir, utilizaremos la categoría descolonización del saber y del actuar para referirnos a la acción radical y emancipadora de descolonizar nuestros discursos, prácticas, y saberes, como trabajadoras y trabajadores sociales.

Suárez y Hernández (2011) sostienen que la descolonización no solo reconoce la dominación histórica económica, política y cultural entre estados nacionales, resultante de la colonización histórica de Europa sobre otros pueblos y sus secuelas de colonialidad en el imaginario social, sino y fundamentalmente, la dependencia que, como sujetas y sujetos políticos, poseemos fren-

te a procesos culturales y políticos que han sido consecuencia del capitalismo, de la modernidad occidental y de la colonización.

Del mismo modo, desde la perspectiva del Trabajo Social Decolonial y del Bien vivir, proponemos hacer una lectura en clave decolonial de algunas categorías básicas utilizadas en Trabajo Social. Por ejemplo: estudiar en clave decolonial las políticas sociales, el estado, la cuestión social, la relación capital/trabajo, entre otros temas y/o categorías que estudiamos en Trabajo Social, para identificar lo que podríamos llamar ciertas intersecciones epistémicas. Por ejemplo, Esterla Barreto (2014) al estudiar la política social, la vincula a la relación capital-trabajo, pero también la analiza en el contexto de la relación capital-trabajo-raza-género. Del mismo modo, se refiere a la cuestión social generada por la colonialidad del poder, entendida como “cuestión social-colonial” (198), y señala que:

Cabrera (2010) desarrolló el concepto “cuestión social colonial” para referirse a “la relación dialéctica de las contradicciones de nuevas formas de coloniaje contraídas por la expansión del capitalismo monopólico en su fase imperialista, trasladando de esta manera los antagonismos generales del capital-trabajo, pero en el caso de Puerto Rico, adquiriendo aditamentos especiales” (Sgún citado es Rosario y Sánchez, 2012).

Es pertinente resaltar que en el caso del presente artículo, más que hablar de postcolonialismo, utilizo la categoría decolonialidad para referirme a la aspiración descolonizadora del conocimiento producido desde Latinoamérica, pero también como una opción en la lucha política por hacer justicia epistémica al develar los saberes que se producen en nuestra Abya Yala.

En tal sentido, propongo articular nuestras preocupaciones teóricas con las luchas descolonizadoras y emancipadoras, como un esfuerzo y acción colectiva para también romper con la rela-

ción binaria o dicotómica entre teoría y práctica (incluida la práctica política), para construir una matriz de análisis, como una suerte de espiral, que articule la construcción de conocimiento, la acción y la práctica política, el pensamiento y la formación profesional en Trabajo Social.

Es importante enfatizar en el reto constante que debería representar para nuestra profesión encontrar nuevas rutas en esa aventura por construir conocimiento encarnado o situado en Latinoamérica (parafraseando a las investigadoras feministas¹), recuperando los diferentes matices que han asumido estos saberes, y/o recursos a los que han recurrido las y los sabios de Abya Yala, para referirse a esta aventura de conocer, por ejemplo, las metáforas en las que inevitablemente se alude a seres de la naturaleza. Al respecto, Martín Castro (2014) plantea que:

La epistemología en Trabajo Social, resulta ser una temática inagotable, profunda y fascinante, como en las metáforas en las tierras del águila y el jaguar, cuando los poseedores del conocimiento a través de un ritual ascendían a las cavernas del subsuelo mesoamericano, al inframundo o Mitlán, para buscar en los huesos de sus antepasados a la nueva humanidad. (22)

Considero pertinente indicar que ubicar o situar este conocimiento como parte de la producción intelectual de investigadoras(es) latinoamericanas(os), no implica un rechazo absoluto al pensamiento y los saberes producidos en Europa o en Norteamérica, hacerlo sería caer en otro tipo de fundamentalismo. Al contrario, es necesario y políticamente estratégico establecer

¹ Creo oportuno dejar claro que varias de estas claves epistémicas las retomamos de la Epistemología Feminista y de autoras como Cecilia Díaz, Patricia Castañeda, entre otras, pero propongo una lectura y adaptación de estas claves epistémicas desde la perspectiva del Trabajo Social.

alianzas con profesionales provenientes de otros procesos históricos y geográficos pero en condiciones de equidad.

Por otro lado, propongo desde la perspectiva del Trabajo Social Latinoamericano, estudiar en clave decolonial la vida cotidiana, los imaginarios y las representaciones sociales, es decir, considero como una tarea ineludible estudiar cómo se producen y reproducen los discursos y los imaginarios que la modernidad ha producido en los escenarios de la vida cotidiana y en las representaciones sociales (Patiño, 2014).

Margarita Rozas, al preguntarse sobre qué relación tiene la vida cotidiana con el Trabajo Social, sostiene que al analizar esta relación es posible profundizar en el significado social de la profesión. Plantea que el concepto de vida cotidiana expresa la trama social en la cual los sujetos articulan su existencia, con relación a la lucha por la satisfacción de sus necesidades. Se refiere también al saber cotidiano que es pensamiento y acción (2002: 40 y 41).

Al igual que otras categorías interpretadas desde la perspectiva decolonial, las representaciones sociales y los imaginarios, es necesario que las analicemos en estrecha relación con los mecanismos y dispositivos de poder/saber y las relaciones intersubjetivas que son analizadas en el contexto macro social, en el contexto de las instituciones del estado pero también en el nivel micro: subjetividad e intersubjetividad y saberes cotidianos.

Sugiero retomar el concepto de perfiles de subjetividad al que se refiere Santiago Castro Gómez (2000), para explicar cómo en dichos perfiles estatalmente creados confluyen la manera en cómo se representa al otro. Al respecto este autor dice lo siguiente:

Este intento de crear perfiles de subjetividad estatalmente coordinados conlleva el fenómeno que aquí denominamos “la invención del otro”. Al hablar de invención no nos referimos solamente al modo en que

un cierto grupo de personas se representa mentalmente a otras, sino que apuntamos más bien hacia los dispositivos de saber/poder a partir de los cuales esas representaciones son construidas. Antes que como el “ocultamiento” de una identidad cultural preexistente, el problema del “otro” debe ser teóricamente abordado desde la perspectiva del proceso de producción material y simbólica en el que se vieron involucradas las sociedades occidentales a partir del siglo XVI.

Al analizar las representaciones sociales en clave decolonial podemos hacer visible determinado pensamiento social e ideología o discurso (oculto en algunos casos y explícitos en otros casos). En dichos discursos subyacen mecanismos de subordinación y control disciplinar sobre grupos socialmente y/o culturalmente diversos. Pero al mismo tiempo, el estudio de las representaciones sociales permite entender cómo los grupos sociales desde su diversidad cultural, étnica, de género, etc., concibe el mundo que los rodea a partir de sus experiencias cotidianas.

Para analizar en clave decolonial las representaciones sociales e imaginario revisé lo que plantean varias y varios autores (Castro Gómez, Suárez, Germaná, Hernández, Bidaseca, etc.), y pude observar que en la mayoría de los casos se refieren a los imaginarios más que a las representaciones sociales. Sin soslayar que las dos categorías están muy vinculadas, para los fines de este artículo los analizo de manera separada. Así, los imaginarios se podrían abordar en el nivel macro social para vincularlas con las instituciones, y las representaciones sociales en el nivel micro social, para vincularlas con los saberes cotidianos.

Basándome en algunos hallazgos de mi tesis doctoral sugiero que analicemos cómo los imaginarios están influenciados por las visiones y un discurso construido desde la época de la colonia que persisten en la actualidad; y que han contribuido directa o indirectamente en la producción y reproducción de los discursos

hegemónicos que legitiman las relaciones de dominación y de subordinación, y/o las que refieren a la construcción histórica de la relación superioridad/inferioridad de etnia, clase, género, etc., discursos que están presentes en la vida cotidiana.

Santiago Castro Gómez (2000) plantea que la modernidad es una máquina generadora de alteridades que, en nombre de la razón y el humanismo, excluye de su imaginario la hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de las formas de vidas concretas.

Para los fines de este artículo, el concepto de imaginarios lo analizo vinculándolo a lo que Quijano (2000) concibe como la colonialidad del poder. Para este autor, el poder es considerado como “un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación, dominación, conflicto” que se integran en cuatro aspectos: trabajo, género, autoridad en intersubjetividad.

Por otro lado, sobre las representaciones sociales, creo oportuno mencionar (aunque sea brevemente) que para Moscovici (1979) las representaciones sociales son una modalidad particular del conocimiento. Su función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre las personas. Según este autor, las representaciones sociales son un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios y liberan los poderes de su imaginación. Otro concepto sobre las representaciones sociales de Moscovici (1986) citado por Patricia Botero (2008) es el siguiente:

En tanto que fenómenos, las representaciones sociales se presentan bajo formas variadas, más o menos complejas. Imágenes que condensan un conjunto de significados; sistemas de referencias que nos permiten interpretar lo que nos sucede, e incluso, dar un sentido a lo inesperado; categorías que sirven para clasificar

circunstancias, fenómenos e individuos con quienes tenemos algo que ver; teorías que permiten establecer hechos sobre ellos. Y a menudo, cuando se les comprenden dentro de la realidad concreta de nuestra vida social, las representaciones sociales son todo ello junto.

En estrecha relación con el estudio de las representaciones sociales, propongo retomar (como ya lo propuse en otros artículos), y profundizar en la noción de representaciones visuales, entendidas como las representaciones, sentidos o significantes que subyacen en las imágenes visuales, por tanto hacen referencia a la interpretación de los textos visuales como portadores de discursos ocultos y/o como imágenes que cumplen cierta función de legitimar o naturalizar ciertos discursos hegemónicos. Al respecto Olga Lucía Vélez, trabajadora social colombiana señala que:

Las representaciones, sentidos y estéticas presentes en los materiales visuales y audiovisuales son voceros de manifestaciones e identidades culturales que empiezan a proyectarse como signos representativos de una nueva y compleja sociedad (con influencia de las culturas mediáticas y de la imagen) (2003: 123).

Por lo tanto, en Trabajo Social Decolonial requerimos incorporar a nuestros estudios el análisis de estos signos icónicos o representaciones visuales, y estudiar cómo las personas con quienes desarrollamos nuestra labor profesional, se auto-representan y/o cómo son representadas por las y los otros, para analizar, develar e interpelar ciertos discursos hegemónicos, androcéntricos, sexistas y neocolonialistas, que están presentes en dichas imágenes o textos visuales (Patiño: 2014).

Esta tarea de analizar con ojo crítico este discurso visual la considero estratégica dada esta era de la informática, o época en la que se han masificado los recursos mediáticos.

Desde la perspectiva del Trabajo Social Decolonial y del Bien vivir, defino los imaginarios coloniales como aquellos sistemas simbólicos o conjunto de representaciones totalizadoras en los que confluyen la imagen colectiva construida por las instituciones como la familia, y la imagen individual, las creencias, valores, símbolos e ideas, que sustentan los pactos neocolonialistas (Patiño, 2014: 73).

Como ya lo he dicho en otros artículos, una de las claves epistémicas más importante de los estudios decoloniales es que devela la construcción histórica de la diferencia como inferior. María Luisa Femenías señala que el Pensamiento Postcolonial “pretende subvertir la desvalorización histórica de los pueblos ocupados donde se entendía la diferencia como inferiorizada” (2007: 59).

En tal sentido, investigar y estudiar las representaciones sociales en clave decolonial implica interpretar cómo se manifiesta, significa y resignifica la subjetividad e intersubjetividad basadas en la construcción histórica de la diferencia como inferior. Por lo tanto, desde esta perspectiva se conciben las representaciones sociales como construcciones sociales que persisten y se han resignificado a lo largo de los años, que nos permiten entender cómo se interpretan y significan los procesos sociales en el contexto de las relaciones de poder/saber que se fundan y se refundan en los proyectos neo-colonizadores. Este sistema de significados y significantes influyen en las prácticas y en las relaciones sociales de las personas con quienes desarrollamos nuestra labor profesional. A su vez, permiten en otros casos, conocer cómo estas poblaciones buscan descolonizar dichas significaciones y relaciones de poder.

2. Justicia epistémica: develar e interpelar la construcción histórica de la diferencia

Si pretendemos subvertir esta jerarquización y/o contribuir en esta justicia epistémica, en Trabajo Social, deberíamos empezar por conocer, recuperar y transmitir los saberes que nos legaron nuestros pueblos ancestrales, pero también los que se han construido o se construyen desde los movimientos sociales y organizaciones populares de nuestra Latinoamérica, que nos hablan no sólo de otros conocimientos sino de otros principios, otro paradigma, otra ética, otra naturaleza del ser y que conciben a la naturaleza como un ser.

Deberíamos tomar en cuenta los mecanismos de dominación, control e imposición de una clase sobre otra, de una cultura sobre otra, de un grupo étnico sobre otro, desde nuestras propias experiencias de vida y formas de relacionarnos.

En Trabajo Social deberíamos sumar a nuestro proyecto ético político las acciones referidas a cambiar las relaciones de poder en la producción de conocimientos. En tal sentido, propongo analizar en clave decolonial la violencia epistémica eurocéntrica, androcéntrica, etnocéntrica, y las que subyacen en la jerarquización y/o en las relaciones de poder entre las disciplinas de las Ciencias Sociales.

Optar por esta posición epistémica nos ha conducido también a analizar y cuestionar cómo se ha construido el conocimiento en nuestra profesión en el contexto de las relaciones de poder entre las diferentes profesiones y/o ciencias sociales. Por ejemplo, una evidencia de esta jerarquización es la clasificación de algunas de estas disciplinas como simples tecnologías. Esta clasificación de las ciencias responde a criterios establecidos por la modernidad ilustrada que define o determina qué debe considerarse como científico y no científico.

Interpelar, criticar o cuestionar esta jerarquización permite develar cómo se han invisibilizado los aportes de Trabajo Social en la producción intelectual. Lo que, a su vez, nos conduce a hacer visible y cuestionar ciertas situaciones de inequidad presentes en la docencia.

Por ejemplo, un indicador elocuente es la cantidad de profesionales de otras disciplinas (de Antropología, Sociología, Derecho, Psicología, etc.) que imparten clases en las escuelas de Trabajo Social. Me pregunto si esto sucede igual en el sentido contrario, es decir, cuántas y cuántos trabajadoras y trabajadores sociales están impartiendo clases en las escuelas de Antropología, Sociología, Derecho, Psicología, etc.

Considero necesario subrayar que no estamos en contra de la interdisciplinariedad. Al contrario, dada la complejidad social que requiere de un análisis integral e interdisciplinario, la alianza con otras profesiones es fundamental, pero esta interdisciplinariedad debe darse en condiciones de equidad y no de desigualdad.

Por otro lado, no puede haber un discurso sobre el bien vivir sin una práctica del bien vivir. Así, desde este paradigma se fomenta la articulación desde la diversidad (como el arco iris), la complementariedad, las solidaridades y la ayuda mutua.

Bajo estos principios y/o con esta intención, proponemos conformar redes de investigadores que evidencien que otras lógicas de relacionarnos son posibles y que permiten establecer vínculos que reflejan relaciones en las que compartimos y no competimos, procesos que permitan una articulación desde la diversidad.

En tal sentido, proponemos desarrollar investigaciones concebidas bajo la lógica de los procesos y no de los proyectos (aunque reconocemos que no es una tarea fácil dada las limitaciones de presupuesto y tiempo).

Estos procesos de investigación son también concebidos como espacios de encuentro, y de construcción colectiva de saberes, en los que compartimos preocupaciones o temas comunes como trabajadores y trabajadores sociales de varios países de Latinoamérica.

Así, por ejemplo, mencionamos el proceso de investigación (que está en una fase inicial) en el que participamos varias y varios colegas docentes-investigadores de distintas universidades y países (Universidad de Antioquia en Colombia; Universidad Central “Marta Abreu de Las Villas”, en Cuba; Universidad de Eichstatt, en Alemania; la Universidad de Puerto Rico: recinto de Río Piedras). Este proceso lo concebimos como una espiral en la que se articula la investigación, la formación y el ejercicio profesional.

Creo que es pertinente mencionar que este proceso fue enriquecido cuando empezamos a incluir, en varios seminarios y encuentros de Trabajo Social, temas que refieren a la Decolonialidad y la Diversidad cultural. Por ejemplo, en el 2013 en Costa Rica, en la Sede de Occidente de la Universidad de Costa Rica (UCR) se llevó a cabo el X Encuentro de Políticas Sociales, Trabajo Social y Diversidad Cultural, en el que empezamos a hablar de la necesidad de conformar una Red Internacional de investigadoras e investigadores en temas referidos a la Decolonialidad, y la diversidad cultural.

Posteriormente, las y los colegas de la Universidad de Antioquia, organizaron un Seminario Internacional en Medellín, Colombia, del 27 al 29 de noviembre del 2013, coordinado por Esperanza Gómez, cuyo resultado fue la publicación del libro titulado: “Diversidades y decolonialidad en el saber de las Ciencias Sociales y el Trabajo Social”. Al respecto Gómez (2014) señala lo siguiente:

El seminario realizado fue un escenario de encuentro para conocer, aprender y debatir acerca de las diversidades sociales, sus discursos, expresiones y rutas de conocimiento y acción, con sus aportes para las Ciencias Sociales y el Trabajo Social, en la perspectiva de construir rutas de largo aliento, en diálogo con la crítica social decolonial en América Latina y el Caribe. (13)

Consideramos pertinente desarrollar este proyecto dado que muchas y muchos de las y los estudiantes, y las y los docentes de Trabajo Social, desarrollamos nuestras prácticas y acción profesional con grupos de mujeres, indígenas, afro-descendientes, con población migrante, con grupos de diversidad sexual, entre otros grupos en los que se refleja la diversidad humana, pero además porque necesitamos colectivamente analizar e interpellar las matrices hegemónicas en la producción de conocimiento.

El propósito fundamental de este proceso de investigación es contribuir en la construcción colectiva de conocimientos que refieran al Trabajo Social Decolonial e Intercultural. Empezaremos por estudiar en clave decolonial los fundamentos epistémicas, ontológicos y ético-políticos del Trabajo Social, con el fin de identificar espacios de intersección epistémica entre esta disciplina y los Estudios Decoloniales.

Uno de los propósitos u objetivos específicos de esta investigación es analizar las características del proceso actual de la formación profesional en Trabajo Social con el fin de explorar su congruencia con la incorporación de contenidos que refieran a la diversidad cultural y los Estudios Decoloniales.

En el caso de Costa Rica, como parte de esta investigación, sugerí conformar un círculo de estudio en Decolonialidad y Bien vivir, en los que participamos docentes y estudiantes.

3. Círculos “senti-pensantes” Decoloniales y del Bien vivir

Como se dijo anteriormente, dada la crisis del paradigma dominante de la ciencia moderna, que ha legitimado no solo formas hegemónicas de sistemas de conocimiento y/o teorías, sino además nos ha impuesto formas eurocéntricas de reflexión y transmisión de esos conocimientos, es un desafío fundamental para el Trabajo Social Decolonial y del Bien vivir, proponer nuevos procesos para construir y compartir esos saberes.

En esta búsqueda por encontrar nuevas formas de reflexión y aprendizaje colectivos nos encontramos conformando los círculos de estudio, a los que llamamos círculos “senti-pensantes”, como dirían habitantes sencillos de nuestra Abya Yala, y cuyas palabras se hacen eco en las voces de Eduardo Galeano y Fals Borda (Patiño 2014), y lo hacemos para honrar los conocimientos de sabias y sabios abuelas y abuelos de nuestra Abya Yala.

Así, nos hacemos eco de lo que dice Rita Pikta (Consejo Internacional de las Trece Abuelas): “en mi pueblo, desde muy pequeños se les enseña a los niños que lo que piensan tienen que sentirlo, y que lo que sienten tienen que pensarlo” (citada por Laura Varela, 2015:111).

Estos círculos permiten también cambiar nuestras maneras de transmitir nuestro pensamiento, desde la razón pero también desde el corazón. Como diría Patricio Guerrero, decolonizar la vida implica también “corazonar”, la interculturalidad y la convivencia como horizonte para lograr el Sumak Kawsay o el buen vivir (2012: 89).

Los círculos senti-pensantes los concibo como espacios que permiten el encuentro de saberes y, simultáneamente, nos permiten proponer nuevas formas de transmitir esos conocimientos. A continuación propongo algunas características de estos círculos sentipensantes:

- Permiten el diálogo, la reflexión y construcción colectiva de conocimientos.
- Son espacios de estudio, que permiten a su vez, pensar en otras maneras de enseñar lo epistémico en la formación de las y los estudiantes.
- Posibilitan la articulación de la reflexión con la acción colectiva y militante decolonizadora.
- Son espacios en los que participan de manera horizontal estudiantes y docentes, y en los que se gestan procesos que transgreden las relaciones de poder entre docentes y estudiantes.
- Son espacios de ejercicio del bien vivir, en los que nos esforzamos por aplicar los principios como: la ayuda mutua, la solidaridad, la convivencia armónica y la articulación desde la diversidad, la dualidad y la complementariedad y otros principios.

4. Algunas conclusiones y reflexiones finales, planteadas como desafíos a considerar

Encontrar nuevos saberes y prácticas emancipadoras, ha representado un desafío constante en los últimos años para quienes intentamos contribuir en la reflexión crítica del sistema capitalista neocolonial y global, pero también buscamos interpelar los discursos hegemónicos y las relaciones de poder en la producción de conocimientos.

Es así que en esta búsqueda nos encontramos con argumentos, investigaciones y encuentros académicos en los que se abordaron temas referidos a los Estudios Decoloniales y al paradigma del Bien vivir. Lo que nos condujo a proponer y contribuir en la construcción del conocimiento referido al Trabajo Social Decolonial y del Bien vivir.

Utilizar como matriz de análisis los Estudios Decoloniales en Trabajo Social permite hacer visible, develar y deconstruir los mecanismos discursivos que están presentes en el imaginario colectivo que legitima las relaciones de subordinación y dominación presentes no solamente entre las clases sociales sino también entre etnias, géneros, entre grupos de nacionalidad diversa, con opciones sexuales diversas o edades distintas.

Del mismo modo, el análisis crítico e histórico y en clave decolonial sobre cómo ha sido producido el conocimiento científico, nos conduce inevitablemente a cuestionar y/o sospechar de los centros de poder desde donde se han construido las teorías y categorías de análisis de la ciencia moderna.

Considero que en Trabajo Social, estudiar y enseñar temas referidos al paradigma del Bien vivir o Sumak Kawsai, motiva a las y los estudiantes a reflexionar sobre otras maneras de habitar en esta madre tierra, de ser, sentir y actuar.

Es un desafío para nuestra profesión interpelar las distintas formas de disciplinamiento de la ciencia moderna (que nos ha conducido a legitimar unos conocimientos y a invisibilizar o inferiorizar otros).

En tal sentido, el punto de partida en la construcción colectiva de conocimientos referidos al Trabajo Social Decolonial y del Bien vivir, es develar e interpelar las relaciones de poder que están legitimando diversas formas de dominación y control; para posteriormente contribuir a desmontar, descolonizar discursos y prácticas.

Otro desafío, referido a la justicia epistémica, es hacer visible y estudiar las propuestas teóricas y ético políticas que responden a nuestras racionalidades como pueblos latinoamericanos. Esto no implica caer en otro tipo de fundamentalismos o discursos y prácticas etnocéntricas, al contrario, se busca promover un diálogo crítico e intercultural con otras racionalidades del mundo.

Proponemos los Círculos de estudio decoloniales y del bien vivir como espacios de diálogo, de reflexión y construcción colectiva de conocimientos, que refieren a otras maneras de transmitir los conocimientos como sujetas y sujetos “sentipensantes” y como espacios en los que se promueven prácticas descolonizadoras y transgresoras.

Del mismo modo, dada la recomposición demográfica de la población a nivel mundial, se requiere en Trabajo Social plantearse como un nuevo reto contribuir en la construcción de un mundo de convivencia armónica, de buen vivir y de respeto a la diversidad. Esto también nos conduce a gestar procesos y acciones políticas para incidir en los espacios de poder, o dónde se toman las decisiones. Es un reto para nuestra profesión promover prácticas y acciones tendientes a incidir en el diseño, gestión, ejecución, evaluación y sistematización de políticas, planes y proyectos que respeten la diversidad humana.

Finalmente, afirmamos que la construcción colectiva de conocimientos sobre Trabajo Social Decolonial y del Bien vivir, no puede estar alejada de una opción política que cuestione el orden establecido y promueva cambios, prácticas descolonizadoras o acciones transformadoras.

Referencias bibliográficas

- BARRETO, E., "Colonialidad y política social en el Estado de Bienestar". En GÓMEZ, E., y otros (2014). *Diversidades y decolonialidad del saber en las Ciencias Sociales y el Trabajo Social*. . Medellín: Pulso & Letra Editores.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2000) "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro". En LANDER, E. (comp.). *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- CASTRO, M. "Epistemología, paradigmas y modelos; tres conceptos esenciales para la discusión del objeto de estudio de la disciplina de Trabajo Social. En CASTRO, M., CHAVEZ, J., Y VÁSQUEZ, S. (2014). *Epistemología y Trabajo Social* (tomo II). México: Editorial Shaad.
- CASTORIADIS, C. (1998). *El ascenso de la insignificancia*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- FUCH, N., GÓMEZ, E. (2005). *Inmigrante y ciudadano, hacia una nueva cultura de la acogida*. Madrid: PPC editorial..
- GÓMEZ, E. (2014). *Diversidades y decolonialidad en el saber de las Ciencias Sociales y el Trabajo Social*. Medellín: Pulso & Letra Editores.
- GUERRERO, P. "Corazonar la interculturalidad como horizonte ötro" para la decolonización de la vida." En Secretaria Nacional de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana (2012). *Plurinacionalidad, Interculturalidad y Territorio: hacia la construcción del Estado plurinacional e intercultural*. Quito.
- HUANACUNI, F. (2010). *Vivir Bien/Buen Vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz: Instituto Internacional de Integración (III CAB).
- MALACALZA, S. (2003). *Desde el imaginario social del siglo XXI: repensar el Trabajo Social*. Buenos Aires: Espacio Editorial..
- MIRANDA, M., SÁNCHEZ, M. "Fundamentos teóricos en Trabajo Social". En En CASTRO, M., CHAVEZ, J., Y VÁSQUEZ, S. (2014). *Epistemología y Trabajo Social* (tomo II). México: Editorial Shaad
- MIGNOLO, W. "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En LANDER, E.

- (comp.) (2000). *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- PATIÑO, M. (2014). *La Feminización de la migración: historias de vida, representaciones sociales e imaginarios de mujeres migrantes, una lectura desde el Feminismo Decolonial*. San José: Universidad de Costa Rica, tesis doctoral.
- (2014). "Una mirada decolonial de las políticas sociales y la diversidad cultural: replanteamientos para el Trabajo Social". *Revista Pensamiento Actual, Universidad de Costa Rica-Sede de Occidente*. Coordinación de Investigación 14 (23).
- PATIÑO, M et al (2014). *Decolonialidad, el Buen Vivir y el respeto a la diversidad en la construcción de conocimiento, formación e investigación en Trabajo Social*. Medellín: Pulso y Letra ediciones.
- RIVERA, S. (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón ediciones.
- ROZAS PAGAZA, M. (1998) *Una perspectiva teórica metodológica de Trabajo Social*. Buenos Aires: Editorial Espacios.
- SANTOS, B. (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI y CLACSO.
- VELEZ, O. (2003). *Reconfigurando el Trabajo Social, perspectivas y tendencias contemporáneas*, Buenos Aires: Espacio Editorial.
- WALSH, C. (2005). "(Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad". En WALSH, C. (editora). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial, reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones Abaya-Yala.

El Trabajo Social Emancipador como aporte a los procesos de decolonialidad

Silvana Martínez - Juan Agüero



“Vinieron.
Ellos tenían la Biblia y nosotros teníamos la tierra.
Y nos dijeron: “Cierren los ojos y recen”.
Y cuando abrimos los ojos,
ellos tenían la tierra y nosotros teníamos la Biblia.”
Eduardo Galeano

Introducción

El tema de este libro, *Trabajo Social y Descolonialidad*, se vincula de manera directa con nuestra propuesta de *Trabajo Social Emancipador*. Esta propuesta la formulamos inicialmente en el año 2008¹ y luego la ampliamos y profundizamos en el año 2014². Consiste en a) conocer el proceso de construcción en América Latina y El Caribe del orden social capitalista / patriarcal / mo-

1 Ver: Martínez, S. y Agüero, J. (2008). *La dimensión político-ideológica del Trabajo Social. Claves para un Trabajo Social emancipador*. Buenos Aires: Dunken.

2 Ver: Martínez, S. y Agüero, J. (2014). *Trabajo Social Emancipador: de la disciplina a la indisciplina*. Paraná: Editorial Fundación La Hendija.

dero / colonial, b) interpretarlo críticamente y c) transformarlo. Es una apuesta performativa del Trabajo Social, o sea, una crítica social emancipadora (Denzin, 2003).

La *colonización* es un proceso por el cual un pueblo impone a otro u otros pueblos su modelo civilizatorio, que incluye cultura, idioma, religión, instituciones sociales, forma de gobierno y organización social, entre otros aspectos. El resultado de este proceso es la formación de colonias que dependen de los pueblos colonizadores transformados en metrópolis. Por su parte, el *colonialismo* es la ideología que se construye con el fin de justificar los procesos colonizadores. Estos procesos colonizadores extienden a otros pueblos la forma de vida, los patrones culturales y los rasgos civilizatorios del colonizador.

En el siglo *XVI* se inicia un gran proceso de colonización de Europa hacia el resto del mundo. En América Latina y el Caribe significó la invasión de estas tierras, el saqueo de sus riquezas y el exterminio de los pueblos originarios, además de la instalación de un orden social por la fuerza y la dominación cultural a través de la espada y la cruz como símbolos de poder y civilización.

En el siglo *XIX* se producen diversos movimientos independentistas que implicaron procesos de descolonización política. Estos mismos procesos se llevaron a cabo también en otros lugares del mundo, en la segunda mitad del siglo *XX*, aunque en la actualidad aún subsisten varias colonias. En América Latina y el Caribe, la independencia política en la mayoría de los casos no implicó procesos de descolonización cultural y económica, ya que las matrices de dominación no solamente continuaron vigentes, sino que fueron reemplazadas por nuevas formas de colonialismo y colonialidad. Este estado de neocolonialidad subsistente tiene su fuente principal en el imperialismo norteamericano e implica el desprecio de lo nativo, de la alteridad, de la diferencia y un proceso de monoculturalidad hegemónica en torno al modelo civilizatorio anglosajón.

Nuestra propuesta de *Trabajo Social Emancipador* se opone y cuestiona profundamente este proceso de neocolonialidad y dominación cultural de nuestros pueblos latinoamericanos. Por el contrario, la construcción de sujetos sociales, lazos sociales y ciudadanía, en este tipo de Trabajo Social, requiere un proceso de descolonización cultural que implique la reconfiguración del mundo de la vida de los sujetos y el desarrollo de procesos identitarios basados en la revalorización de lo nativo, la recuperación de símbolos y significaciones culturales locales, de los saberes populares, de las lenguas autóctonas y de las experiencias de religiosidad popular, entre otros.

En este trabajo intentamos realizar algunos aportes con el fin de profundizar la reflexión acerca de la relación entre el pensamiento decolonial y nuestra propuesta de *Trabajo Social Emancipador*. En la primera parte hacemos una breve referencia al debate actual en trabajo social. En la segunda, discutimos brevemente los principales aportes de la perspectiva decolonial. En la tercera, elaboramos algunas reflexiones sobre la importancia de estos aportes para nuestra propuesta de *Trabajo Social Emancipador*.

1. El debate actual en trabajo social

Como punto de partida, es necesario reconocer que no existe un único modo o forma de entender o hacer trabajo social, sino una multiplicidad y diversidad de modos y formas. No obstante, hay una cuestión que es central y que nos permite identificar dos grandes orientaciones en el trabajo social: la continuidad o ruptura del orden social. Esta cuestión -a su vez- implica dos grandes posturas desde el punto de vista político-ideológico y teórico-epistemológico. Una de ellas está direccionada al control social, el mantenimiento del *status quo* y la reproducción del orden social. Se basa en el positivismo y la colonialidad de saberes. Es la denominada epistemología oficial, cuyas características

principales son la fragmentación del conocimiento, la a-historicidad, la objetividad, la universalidad, la negación de saberes populares y el anatopismo.

La otra postura, en cambio, busca la interpelación y ruptura del orden social. Apunta a la comprensión, interpretación, crítica y transformación del orden social. Se basa en un saber situado, transdisciplinario, intersubjetivo, decolonial y rescata los saberes populares y el conocimiento de los grupos oprimidos. Es la denominada epistemología otra o epistemología del sur.

En la primera orientación podemos ubicar a los siguientes modos o formas de entender o hacer trabajo social: a) el denominado trabajo social tradicional, con una fuerte impronta basada en la caridad y la filantropía; b) el trabajo social sistémico y funcionalista que concibe los conflictos sociales como desviaciones, disfuncionalidades y anomalías; c) el trabajo social tecnocrático, vinculado a la gerencia social y con un fuerte sesgo en la instrumentalidad de la intervención social; y d) el trabajo social clínico y terapéutico, con tendencia a la psicologización de los problemas sociales y fuerte acento en el caso individual.

En la segunda orientación podemos ubicar: a) el trabajo social hermenéutico, cuyo eje principal es la interpretación de los fenómenos sociales; b) el trabajo social crítico, con una fuerte impronta marxista que pone el eje en la cuestión social entendida como contradicción entre capital y trabajo; y c) el trabajo social emancipador, que apunta a desentrañar la construcción del orden social, desde una perspectiva feminista, decolonial y anticapitalista.

2. Breve discusión acerca de la perspectiva decolonial

Desarrollar un pensamiento decolonial no significa caer en un nacionalismo que implique el rechazo a cualquier idea por el solo hecho de ser foránea. Como lo sostiene Norberto Galasso,

“las ideas no tienen patria (...) las ideas o pensamientos nacionales no lo son por su lugar de origen, sino por la función que cumplen en la lucha antiimperialista” (2011:11). El pensamiento decolonial se inscribe en esta lucha antiimperialista y recientemente ha cobrado auge como perspectiva o enfoque epistémico, teórico y metodológico por los aportes del grupo latinoamericano de estudios de la modernidad/colonialidad conformado por intelectuales de diversas nacionalidades y disciplinas: Arturo Escobar, antropólogo colombiano; Walter Dignolo, semiólogo argentino; Aníbal Quijano, filósofo peruano; Edgardo Lander, sociólogo venezolano; Ramón Grosfoguel, sociólogo puertorriqueño; Catherine Walsh, lingüista argentina; Enrique Dussel, filósofo argentino; Santiago Castro-Gómez, filósofo colombiano y Nelson Maldonado Torres, filósofo puertorriqueño (Vargas Soler, J. C., 2009).

Como lo señalan Escobar (2005) y Grosfoguel (2006), la *perspectiva decolonial* rescata, problematiza y es heredera de muchas ideas preexistentes en las luchas por la liberación que se fueron desarrollando en los países latinoamericanos, tales como la teología, la filosofía y la pedagogía de la liberación; la teoría de la dependencia; la educación popular; la teoría y metodología de la investigación-acción participativa; la historia oral; el indigenismo; el feminismo negro y chicano y los estudios culturales y postcoloniales, entre otros.

Grosfoguel (2006) relata que este grupo latinoamericano de estudios de la modernidad/colonialidad se conforma a partir del año 1998 como división de un grupo más grande de estudios subalternos integrado también por académicos latinoamericanos que vivían en los Estados Unidos y tenía contactos con otro grupo surasiático de estudios subalternos. La división se produce ante la necesidad de descolonizar los estudios subalternos, ya que seguían inspirados en teorías y epistemologías europeas y en autores como Foucault, Deleuze y Derridá.

La idea de *decolonialidad* tenía por finalidad superar la visión eurocéntrica que consideraba que el mundo se había descolonizado por el solo hecho de finalizar las administraciones coloniales y constituirse estados-nación en las antiguas colonias. Para el grupo se trataba solo de una descolonización política y jurídica ya que el patrón colonial de poder continuaba intacto y también las formas coloniales de dominación, más allá de finalizadas formalmente las administraciones coloniales.

Para la perspectiva decolonial resulta fundamental el concepto de *colonialidad del poder* propuesto por Quijano (2000) y perfeccionado por Grosfoguel (2006). Este último desarrolla el concepto de *heterarquías* para referirse a la imbricación o interseccionalidad de jerarquías globales múltiples y heterogéneas de formas de dominación y explotación sexual, política, económica, espiritual, lingüística y racial, donde la jerarquía racial/étnica de la línea divisoria europeo/no europeo reconfigura de manera transversal todas las demás estructuras globales de poder.

Asimismo, resulta fundamental el concepto de *colonialidad del ser* desarrollado por Maldonado Torres (2007). Para este autor, el ser de la modernidad tiene un lado colonial, esto es, la tendencia a someter todo a la luz de un modo de entendimiento y significación particular, en este caso europeo. Esto implica la negación del ser del otro o su desvalorización. Desde esta lógica, los otros no piensan, no conocen y por tanto no son. O bien sus conocimientos, sus prácticas y su ser carecen de valor. Para Mignolo (2007) se trata de una *herida colonial* que es el resultado de los proyectos colonizadores, imperiales y modernizantes, tanto de Europa como de Estados Unidos.

Igualmente resulta fundamental el concepto de *colonialidad del saber* o conocer desarrollado por Lander (2000), entendido como dispositivo que organiza la totalidad del espacio y del tiempo de todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, en una gran narrativa universal cuyo centro es Europa y Estados Unidos.

Todo otro saber o conocimiento se excluye, se omite, se silencia, se invisibiliza, se subvalora o se ignora. Grosfoguel (2006) habla de un *sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal*. El conocimiento que resulta de esta lógica es universal, neutral y objetivo. Es un conocimiento no situado y sin sujeto que lo produce. Para Castro-Gómez (2007) es una perspectiva que denomina *punto cero* de la ciencia y las filosofías eurocéntricas.

3. Importancia de la perspectiva decolonial en el Trabajo Social Emancipador

Juan Carlos Vargas Soler define la perspectiva decolonial como “una propuesta epistémica, teórica y metodológica latinoamericana para comprender las relaciones de poder/dominio en el espacio-tiempo, así como para la superación de la matriz histórica-colonial del poder y la liberación de los sujetos subalternos de esa matriz” (2009:48). De la misma manera, nuestra propuesta de *Trabajo Social Emancipador* tiene como propósito conocer y comprender el proceso de construcción del orden social e interpretarlo críticamente con el fin de transformarlo.

Lo que nosotros denominamos *orden social* es el estado de cosas que resulta del ejercicio de una lógica de poder colonial, patriarcal y capitalista, construida históricamente, cuya transformación implica procesos de emancipación social. Se trata de un proceso de larga duración, como lo denomina Fernand Braudel (1968). Para nosotros “es una construcción histórica, colectiva, política y conflictiva, que implica una compleja trama de procesos en los cuales las relaciones de poder, la explotación y la dominación son constitutivas de la misma” (Martínez, S. y Agüero, J., 2014: 87).

Comprender las relaciones de poder/dominio en el espacio-tiempo, tal como lo propone la *perspectiva decolonial*, equivale en nuestra propuesta de *Trabajo Social Emancipador* a compren-

der el proceso de construcción del orden social en el mundo y en América Latina, en tanto que superar la matriz histórica-colonial del poder y liberar a los sujetos subalternos de esa matriz equivale a transformar el orden social mediante procesos de emancipación social que implican construcción de sujetos sociales, mundos de vida, procesos identitarios, lazos sociales y ciudadanía.

El concepto de *colonialidad del poder* propuesto por Quijano (2000) y perfeccionado por Grosfoguel (2006) con el concepto de *heterarquías* es fundamental para el *Trabajo Social Emancipador*, porque pone de manifiesto la mutua imbricación entre los dispositivos de poder y una forma de ejercicio del poder basada en la colonialidad, el patriarcado y el capitalismo. La colonialidad pone el énfasis del ejercicio del poder en la relación raza/etnia, mientras que el patriarcado pone énfasis en la relación de dominación varón/mujer y el capitalismo en la relación de explotación capital/trabajo.

Esta *colonialidad del poder* se manifiesta en desigualdades sociales muy concretas en las cuales intervienen los/as trabajadores/as sociales: desigualdades de género, violencia de género, discriminación, racismo, desocupación, explotación laboral, división sexual y racial del trabajo, entre otras. La importancia del concepto de *colonialidad del poder* es enorme para el trabajo social latinoamericano y caribeño porque precisamente somos productos de procesos de colonización y dominación cultural, en tanto que la colonialidad sigue presente en las relaciones sociales, en la forma de concebir el mundo y el lugar que ocupamos en él, en la forma de interpretar y abordar los problemas sociales, entre otros. La *colonialidad del poder* también está presente internamente en nuestros países, donde se replica la cuestión centro-periferia y se ponen en marcha numerosos mecanismos y prácticas discriminatorias, de dominación y control social, que establecen diferencias y profundizan las desigualdades sociales, culturales, políticas y económicas.

El concepto de *colonialidad del saber* desarrollado por Lander (2000) y otros también es fundamental para el Trabajo Social Emancipador. El proceso de decolonialidad del saber implica un giro epistemológico desde la epistemología oficial a una epistemología otra que incluya los saberes populares, las experiencias de los propios sujetos, las perspectivas parciales, las miradas situadas en sujetos singulares, la inclusión de los sujetos en la producción de conocimientos, la explicitación de las condiciones históricas de producción del conocimiento, la resignificación de categorías teóricas eurocéntricas, la construcción de nuevas categorías con enfoque latinoamericano o perspectiva del sur, la transversalidad del saber y el trasvasamiento de las fronteras disciplinares, entre otros aspectos. La decolonialidad del saber también implica prácticas emancipadoras y una clara intencionalidad política de transformación del orden social. No se trata de saber por el saber mismo sino de un saber performativo cuyo sentido más profundo es la emancipación social de los sujetos.

También es importante para el *Trabajo Social Emancipador* el concepto de *colonialidad del ser* desarrollado por Maldonado Torres (2007) y otros autores. La tarea de decolonialidad del ser implica la construcción de procesos de subjetivación situados en la realidad latinoamericana. Para el *Trabajo Social Emancipador* este sujeto no es el sujeto cartesiano de la modernidad: abstracto, a-histórico, universal y neutral. Por el contrario, es fundamental la construcción de sujetos con conciencia histórica, comprometidos con su tiempo y su realidad histórica, capaces de construir-con-otros *mundos de la vida*, que sirvan de fundamento y sentido para las prácticas sociales y la construcción de proyectos de vida.

La categoría mundo de la vida tiene en los países latinoamericanos y caribeños un significado totalmente diferente al construido en Europa por Edmund Husserl, Alfred Schütz, Jürgen Habermas y sus seguidores. Las diferencias radican no solo en el rechazo al capitalismo europeo y norteamericano instalado en el

mundo como sistema dominante, sino fundamentalmente en el rechazo al orden social, político, económico y cultural construido por los colonizadores europeos y norteamericanos que invadieron estas tierras e implantaron como hegemónicos sus mundos de vida, valores, ideologías y prácticas culturales, excluyendo, su-mergiendo y aniquilando la diversidad y riqueza de los modos de vida, concepciones del mundo y culturas autóctonas de los pueblos originarios de estas tierras.

En efecto, no podemos desconocer que en América Latina y el Caribe hay un orden impuesto por los colonizadores europeos que invadieron el territorio latinoamericano y caribeño hacia fines del siglo *XV* y principios del siglo *XVI*. Tampoco podemos ignorar que hay un modo de vida europeo implantado en estas tierras de manera violenta y cruenta por los colonizadores, en base al exterminio de los pueblos y naciones que poblaban estas tierras y la supresión y destrucción de sus culturas y sus mundos de vida originarios. Tampoco podemos desconocer que los invasores construyeron nuevos símbolos y signos, nuevas creencias y valores y relatos discursivos que justificaron el nuevo orden y la imposición del modo de vida europeo en estas tierras.

Asimismo, no podemos desconocer que los invasores europeos impusieron leyes extrañas basadas en extrañas filosofías europeas, absolutamente desconocidas en estas tierras; construyeron Estados y declararon la soberanía de pueblos que ya eran libres y soberanos antes de la invasión europea; distribuyeron tierras y territorios que fueron usurpados por los invasores y que los Estados creados por los mismos colonizadores reconocieron y protegieron como propiedad privada. Con este mecanismo, los invasores europeos saquearon y se apropiaron de la riqueza, los bienes y recursos materiales y culturales de los pueblos originarios que habitaban estas tierras y se beneficiaron con la imposición de regímenes económicos de explotación y esclavitud, que consolidaron y acrecentaron el saqueo y la usurpación.

Luego vinieron otros invasores en el siglo *xx*, nuevos colonizadores que reforzaron y profundizaron este orden con nuevos mecanismos mucho más sutiles y sofisticados -pero sobre todo eficaces- de opresión y dominación político-ideológicos, estratégico-corporativos, comunicacionales y económico-financieros. Esta nueva colonización es impulsada y liderada por el imperialismo norteamericano, pero se sostiene y se desarrolla con la participación de las oligarquías y burguesías locales de los distintos países, que se fueron formando con los mecanismos de saqueo, usurpación y explotación económica aplicados por los colonizadores europeos. Estas oligarquías y burguesías locales concentraron y hegemonizaron el poder político y económico en los países latinoamericanos y caribeños, con lo cual no solo se reprodujeron y perpetuaron como elite dominante, sino que se beneficiaron ampliamente con la nueva invasión colonizadora norteamericana.

Estos dos procesos colonizadores no se llevaron a cabo pacíficamente y sin oposición, sino que generaron numerosos levantamientos, movimientos de resistencia y, sobre todo, luchas por la emancipación social que durante más de cinco siglos se gestaron y desarrollaron contra la opresión y la dominación colonial imperialista. Estas luchas incluyen levantamientos armados protagonizados por los propios pueblos originarios y sus caciques; luchas sociales protagonizadas por movimientos sociales de campesinos, obreros, docentes, estudiantes, artistas e intelectuales; movilizaciones populares organizadas por partidos políticos de base popular; movilizaciones gremiales y estudiantiles y, últimamente, políticas públicas de transformación del orden social, político y económico, impulsadas por gobiernos progresistas que emergieron del voto popular a partir del inicio de este siglo en varios países latinoamericanos.

Así, la intervención social que realiza el trabajo social en los países latinoamericanos y caribeños se inscribe y sitúa necesari-

riamente en este contexto de disputa político-ideológica entre quienes sostienen y reproducen de diversas maneras el orden constituido por los colonizadores y quienes luchan por transformarlo mediante la emancipación social, política y económica. De hecho, la intervención social no puede soslayar esta disputa ni puede quedar al margen de la misma porque es el escenario donde los sujetos sociales transcurren su vida cotidiana y construyen sus mundos de vida. Por lo tanto, sea cual fuere la intervención social que realice el trabajo social, necesariamente queda teñida de algún modo con los colores de la convalidación o de la transformación del orden, ya sea de manera consciente o inconsciente. En este último caso, la inconsciencia puede originarse en la ingenuidad o inocencia, la falta de formación política o profesional, la falta de información, entre otros.

Hay múltiples maneras de convalidar el orden, como así también de transformarlo. En este sentido, uno de los indicadores más elocuentes del tipo de intervención social que se lleva a cabo es el grado de involucramiento en el mundo de la vida y la vida cotidiana de los sujetos sociales. Cuando el nivel de involucramiento es escaso o nulo, el nivel de conocimiento y comprensión de la situación también lo es y la intervención social en este caso tiene un alto grado de superficialidad y falta de compromiso con la realidad, transformándose en un mero instrumento tecnocrático de convalidación del orden. Por el contrario, cuando es alto el involucramiento en el mundo de la vida y la vida cotidiana de los sujetos sociales, también lo es el nivel de conocimiento y comprensión de la situación, lo que mejora las posibilidades de la intervención social de desencadenar procesos de emancipación social.

Por ende, la intervención social que realiza el trabajo social en los países latinoamericanos y caribeños debe tener necesariamente una fuerte impronta de historicidad, análisis del conflicto y disputas de poder. Además, debe analizar su impacto en la

historicidad del mundo de la vida y la vida cotidiana de los sujetos sociales y en las relaciones de conocimiento, información, lenguaje y comunicación que éstos llevan a cabo, mediante procesos de búsqueda de entendimiento que no están exentos de conflictos, contradicciones, diferencias, desacuerdos y luchas por intereses contrapuestos. Debe tener en cuenta que el mundo de vida latinoamericano y caribeño tiene una constitución originariamente muy diversa y heterogénea; se configura con historias y raíces antagónicas a las europeas; tiene matices y tradiciones muy diversas, formaciones sociales heterogéneas y una gran diversidad cultural y mestizaje.

En este contexto, el análisis del mundo de la vida desde una *perspectiva decolonial* debe llevar a la comprensión de la compleja trama intercultural y de relaciones sociales de los pueblos latinoamericanos y caribeños, particularmente de los sectores más pobres y marginados de población y dar cuenta de los vínculos sociales que se dan en nuestros países en el actual contexto de globalización y configuración del poder mundial. Es importante rescatar y recuperar la herencia cultural de los pueblos originarios, su cosmovisión, sus valores y sus prácticas, como también la diversidad y heterogeneidad cultural derivada del mestizaje. Esto incluye el lenguaje, las costumbres, las creencias, las formas de pensamiento y los modos de vida de los barrios urbanos, el campesinado, los pueblos originarios y la población mestiza, entre otros.

Particularmente, la intervención social que realiza el trabajo social desde una *perspectiva decolonial* debe tener en cuenta los procesos de colonización y dominación cultural, el desprecio y la negación de lo popular y lo nativo, los rasgos culturales de los pueblos latinoamericanos y caribeños, las características del pensamiento y el conocimiento autóctono y la interpretación de la historia desde la realidad de nuestros pueblos. Especialmente, debe analizar la historia traicionada que liberó la barbarie

colonizadora y construyó la ficción que ocultó la dominación y la supresión de lo nativo y originario. Analizar también los miedos y complejos de inferioridad, así como la riqueza de la cultura latinoamericana y caribeña, sus diferencias con la europea, los fundamentos de la cultura popular, las características del pensamiento popular y la fenomenología de lo humano en nuestro continente.

Conclusión

Tal como lo expusimos en este trabajo, hay muchas formas de pensar y hacer trabajo social, pero hay una cuestión que divide las aguas en este campo: *la cuestión del orden social*. Por un lado, los que con su producción de conocimientos y sus prácticas profesionales convalidan y reproducen el orden social y, por otro lado, los que interpelan este orden con el fin de transformarlo. Nuestra propuesta de *Trabajo Social Emancipador* se ubica en este segundo grupo y es una apuesta fuerte de decolonialidad del propio trabajo social. Por eso también lo llamamos *Trabajo Social Indisciplinado*, porque las disciplinas son creaciones de la modernidad europea y se basan en el patrón de colonialidad del poder, del saber y del ser.

Hemos reflexionado sobre la importancia de la *perspectiva decolonial* como constitutiva del *Trabajo Social Emancipador*. Hemos intentado dar cuenta de lo que significa esta perspectiva para comprender el patrón colonial del poder, tanto en la producción de conocimientos, como en la construcción de sujetos y subjetividades y la intervención social. Fundamentalmente, es una perspectiva desde y para América Latina y el Caribe que fundamenta nuestro mundo de la vida y señala el horizonte de sentido más profundo de nuestras prácticas profesionales.

Nuestra propuesta de *Trabajo Social Emancipador* interpela profundamente los procesos de formación profesional, las cate-

gorías y marcos teóricos utilizados, los enfoques epistemológicos y también las prácticas profesionales. Esta interpelación es más elocuente aun desde la *perspectiva decolonial*, no solo por ser constitutiva de nuestra propuesta de *Trabajo Social Emancipador*, sino porque pone en evidencia que muchas veces el propio Trabajo Social es un poderoso dispositivo de dominación cultural, control social y reproducción de la lógica o patrón colonial de poder. En este caso no solo no contribuye a generar procesos de emancipación social sino que aumenta y profundiza la opresión y la dominación social.

Referencias bibliográficas

- BRAUDEL, F. (1968). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial.
- DENZIN, N. (2003). *Performance Ethnography. Critical Pedagogy and Politics of Culture*. New York: Sage Publications.
- ESCOBAR, A. (2005). *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: ICAN.
- GALASSO, N. (2011). *Cómo pensar la realidad nacional. Crítica al pensamiento colonizado*. Buenos Aires: Coligüe.
- GROSFOGUEL, R. (2006). "La decolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: trasmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global". *Revista Tabula Rasa*, N° 4, Bogotá.
- LANDER, E. (2000). "¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos". En CASTRO-GÓMEZ, S. (ed.) *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Instituto Pensar.
- MALDONADO TORRES, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: desarrollo de un concepto". En CASTRO y GROSFOGUEL (Ed.) *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- MARTÍNEZ, S. y AGÜERO, J. (2008). *La dimensión político-ideológica del Trabajo Social. Claves para un Trabajo Social Emancipador*. Buenos Aires: Dunken.
- (2014). *Trabajo Social Emancipador: de la disciplina a la indisciplina*. Paraná: Editorial Fundación La Hendija.
- MIGNOLO, W. (2007). "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto". En CASTRO, S. y GROSFOGUEL, R. (Ed.). *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- QUIJANO, A. (2000). *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Lima: texto inédito.
- VARGAS SOLER, J. C. (2009). "La perspectiva decolonial y sus posibles contribuciones a la construcción de Otra economía". *Revista Otra Economía*, 3(4).

WALSH, C. (2007). "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia." En CASTRO, S. y GROSFOGUEL, R. (Ed.). *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.

**Implicaciones para un Trabajo Social
intercultural crítico y decolonial
latinoamericano y caribeño**

Esperanza Gómez-Hernández



Introducción

El objetivo de este escrito es considerar algunas de las implicaciones que tendría la reconfiguración del Trabajo Social latinoamericano y caribeño en una perspectiva intercultural crítica y decolonial. El punto de partida es situar histórica y epistemológicamente el Trabajo Social en la tradición moderna europea y norteamericana y su acción social marcada por relaciones sociales de producción capitalista y las constantes variaciones de la política estatal. A partir de allí, se resitúa el Trabajo Social a partir de la reconfiguración social de las dos últimas décadas con el auge de las diversidades sociales y los replanteamientos que sugieren para la profesión, en torno a preguntas tales como ¿Cuáles son las versiones de la interculturalidad latinoamericana y qué le corresponde construir al Trabajo Social como versión intercultural?

Acorde a lo anterior, este texto realiza una descripción de las diversidades sociales y desde allí interpreta diferentes versiones de la interculturalidad que han predominado en el contexto latinoamericano y Caribeño. Se pasa luego a relacionar el Trabajo

Social con las diversidades sociales intentado mostrar los aportes que, en cuestiones de subjetividad, trasgresión del bienestar y predominio de la evidencia en el conocimiento, abren puertas para construir un Trabajo Social Intercultural. Se opta finalmente por la perspectiva crítica intercultural por su relación intrínseca con la opción decolonial, para abrir un campo de posibilidad desde la que se pueda revitalizar el Trabajo Social especialmente en la versión de humanidad, de bienestar y de construcción de conocimiento disciplinar, de los muchos otros que tendrán que seguirse abordando.

La interculturalidad y la diversidad en América Latina y el Caribe

América Latina y el Caribe hace parte del continente americano y tiene una extensión de 21.061.509 kilómetros cuadrados que representan el 13.5% de la superficie terrestre. Está conformada por 46 países, algunos territorios dependientes o colonias y departamentos de ultramar integradas a Francia¹. Posee una población de 616.645 millones de habitantes al año 2013, distribuidos entre 294.849 hombres y 305.410 mujeres.

La interculturalidad en esta región tiene como punto de partida las diversidades sociales en sus múltiples manifestaciones:

¹ Los países son: Norte: México. Caribe: Antigua y Barbudas, Aruba, Bahamas, Barbados, Cuba, República Dominicana, Granada, Haití, Jamaica, Trinidad y Tobago. Central: Belice, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua y Panamá. Sur: Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Chile, Ecuador, Perú, Venezuela, Uruguay, Surinam y Paraguay. Los estados dependientes son Guyana francesa (Francia), Islas Vírgenes (Estados Unidos), las Antillas holandesas, Islas Malvinas, San Cristóbal y Nieves, San Vicente y las Granadinas, Santa Lucía, Islas Turcas y Caicos, Islas Vírgenes Británicas, Islas Caimán e Islas Bermudas (Reino Unido), Puerto Rico (Estados Unidos). Los territorios de ultramar son Guadalupe, Martinica, San Bartolomé, Guyana Francesa, La Reunión y Mayotte.

género, generación, opciones sexuales, familias, étnicas, religiosidad, situaciones de discapacidad y migraciones internas, entre otras. Podría decirse que han estado presentes en la historia del continente desde mucho antes de la conquista y tuvieron niveles de protagonismo diferentes en las luchas de independencia y la constitución de los estados nacionales, así como en la configuración de procesos actuales que se presentan con particularidades en sus reivindicaciones y posturas ante lo que acontece en el mundo moderno capitalista

En breve, la diversidad social está constituida por las manifestaciones colectivas que transgreden el patrón cultural hegemónico que instala estilos y modos de ser humano y de vidas socialmente aceptadas y autodefinidas como desarrolladas y civilizadas. A pesar de que la diversidad, la cual emerge de formas de individualización, socialización, territorialización e identidad, por sí misma ni es intercultural ni decolonial ésta por lo menos abre la posibilidad de aprender y comprender otros sentidos existenciales que deben ser comprendidos por el Trabajo Social en el cumplimiento de hacer propuestas de sociedad y sistemas de vida otros.

Con el ánimo de hacer un esbozo general de las diversidades, se puede decir que la diversidad de género tuvo como antecedente entre los siglos XVIII y XIX la progresiva vinculación de las mujeres de élite a la educación y los lugares públicos de las ciudades, con su participación en la vida social, literaria y política de los estado-nación. El ámbito de lo femenino como escenario de lucha se va ampliando en el siglo XX con sus perspectivas de lo estético y la belleza femenina los derechos al voto, la autonomía frente a los bienes económicos y la vida sexual y reproductiva. A medida que avanzó el siglo, el fortalecimiento del movimiento feminista sirvió para aumentar su participación en las luchas contra las dictaduras militares y, de ahí en adelante, en los diferentes ámbitos sociales, políticos, culturales y económicos. A

finales de los noventa se consolida la perspectiva de género y se comienza a involucrar lo masculino como parte de ésta, toda vez que los hombres también se replantean sus roles privados y públicos en consonancia con los principios de equidad e igualdad. Aun así persisten problemas de violencia doméstica, desigualdad en la participación laboral y violencia de género en el siglo XXI².

Por su parte, la diversidad generacional en la región ha sido promovida como parte de la atención focalizada a las poblaciones, usualmente denominadas desde el lenguaje del desarrollo como vulnerables. En términos de la composición etárea, América Latina y el Caribe presenta una distribución así: 0-14 años (28.1%); 15-34 (34.2%); 35-49 (19.1%); 50-64 (11.8%) y más de 65 años (6.8%) (CEPAL 2013). Así mismo, la tasa de crecimiento anual de la población para el período 2010-2015 se proyecta entre 0-14 años del -4.8%; 15-59 el 12.9% y más de 60 el 3.7% (CEPAL-ECLAC 2013), lo cual también muestra un descenso en la tasa de fecundidad. Esta diferenciación cobra relevancia por el énfasis en la participación diferenciada en la vida social, la forma de resolver sus necesidades y las configuraciones identitarias en consonancia con su incidencia en el desarrollo de la sociedad moderna a través de la ruptura con la cultura tradicional. De hecho, la Unesco desde 1976 ha sido muy incisiva en el papel que cumplen los grupos de niños, jóvenes y ancianos, debido a que los adultos se ubican en la fase productiva. La ruta que propone está basada en el conocimiento, la conservación de las tradiciones y el despliegue creativo de los grupos más jóvenes para

2 Los estudios de género son muy amplios, pero puedo recomendar el texto de Silke Helfrich, 2001 sobre género feminismo y masculinidad en América Latina y de la colega Sara Yaneth Fernández sobre violencia de género, 2008

que se produzca el desarrollo cultural acorde a los tiempos de la globalización³.

En cuanto a la diversidad sexual, ésta corresponde a un precepto moderno de individualización y libertad cultural fundamentada en los derechos humanos⁴. Específicamente, es una contravención a lo que se considera “lo normal” dentro de una perspectiva biologicista, religiosa y cultural y en respuesta a los problemas de discriminación y violencia que ello genera. Las manifestaciones de esta diversidad han correspondido con una búsqueda de reconocimiento a través de marchas, desfiles, organizaciones sociales y políticas diferenciales. El movimiento LGT-BI cuenta con un amplio reconocimiento en la región. Desafortunadamente no se cuenta con estadísticas al respecto en tanto los censos aún tienen que adecuarse para incluir esta variable.

Ahora bien, la diversidad familiar ha sido el resultado de múltiples factores del contexto social el cual ha generado violencias al interior de la familia, migración forzada, condiciones de empobrecimiento y recomodación familiar, así como cambios laborales que han ubicado a la mujer en el campo de lo público y han reconfigurando los roles familiares. Igualmente cambios en la concepción cultural de familia, según las visiones e impactos de la vida moderna que promueve la individualidad, ampliación de la esperanza de vida y, en general, los nuevos vínculos establecidos a nivel social que conducen a otras formas de reagrupación y consideraciones diferenciadas en lo que concierne a la dinámica familiar⁵. Esto ha llevado a que la presencia de las familias extensas, nucleares y recompuestas se amplíe a familias

3 Se pueden consultar los informes de la UNESCO en línea: <http://unesdoc.unesco.org/>

4 Artículo 2 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Adoptados en la Asamblea General del 10 de diciembre de 1948.

5 Para ampliar sobre diversidad familiar consultar a Irma Arriagada, 2001.

con y sin hijos, hogares unipersonales como también el aumento de las jefaturas familiares. De otro lado, se impone la jefatura masculina con el 74.3% frente al 25.7% femenina y predominan los hombres en las familias unipersonales (solteros) en un 57%, en las biparentales con hijos también en un 96.4%, biparentales sin hijos, 94.5%, compuesta, 70.8% y extensa 62.4%; las mujeres prevalecen en las familias monoparentales 94.5% y en los sin núcleo (vínculo no de pareja y no biológico) 51.3% (CEPAL; 2013).

A su vez, las diversidades étnicas basan su identidad en la ancestralidad histórica de los indígenas como originarios del continente americano y de los afrodescendientes que fueron robados de África y esclavizados en el continente americano durante la conquista y la colonización. Los indígenas representan el 8.25% (44.791.456) del total de la población en América Latina y el Caribe y están organizados en 826 pueblos con poblaciones entre medio y un millón de habitantes (CEPAL, 2014), de éstos, se destacan cinco pueblos con varios millones de personas como los Quechua, Nahua, Aymara, Maya yucateco y Ki'che', y otros seis: los Mapuche, Maya qeqchí, Kaqchikel, Mam, Mixteco y Otomí con poblaciones entre medio y un millón (UNICEF, 2009). En cuanto a las comunidades afrodescendientes, las fuentes oficiales del Banco Mundial, el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), Mundo Afro e inclusive la CEPAL, son imprecisas en los estimativos y, además, los censos tradicionalmente no incluían la pregunta por las diversidades. No obstante, se encuentra que los afrodescendientes oscilan entre 80 y 150 millones, lo que equivale a un 15,6% y un 30% de la población regional (CEPAL; 2009).

Los pueblos indígenas y afrodescendientes han motivado su lucha en la defensa de sus territorios, la relación con la naturaleza, sus saberes, costumbres y sus formas de autogobierno. Los pueblos indígenas han reclamado respeto por las cosmovisiones o sus sentidos de vida que se enmarcan en un buen vivir o

vivir bien andino y de comunalidad mesoamericana. Entre sus reivindicaciones están la consulta previa como medida para la intervención de macro proyectos de desarrollo, la creación de universidades indígenas y de cátedras afro. Sus movilizaciones sociales a través de Mingas en el caso indígena y lo organizativo en lo afro, han enfatizado en el respeto por sus identidades en su carácter ancestral.

Una diversidad emergente en las últimas dos décadas ha sido la religiosa, interpretada como el resultado de un quiebre con el predominio del catolicismo, aunque se conserva su oficialidad en muchos países. Para el año 2010 se estimaba que existían unos 432 millones de católicos, es decir, un 73% de la población. Factores como la migración, el despliegue evangélico de grupos procedentes de otras regiones y, también, la influencia de valores que migran con el libre mercado, las tecnologías comunicacionales y la informática, los cambios en la educación y el pluralismo cultural han llevado hacia el pluralismo religioso. En tal sentido, en América Latina y el Caribe hay presencia de otras religiones como el islamismo, el judaísmo, el hinduismo, el budismo, el sionismo y el cristianismo, con sus organizaciones y sus diferentes y masivas actividades⁶.

Otro tipo de diversidad es aquella que surge del fenómeno denominado migración hacia países de afuera o internamente de la región. Está relacionada con los cambios de índole cultural, demográfico, político y socioeconómico que se presentan tanto en la persona migrante, que en la mayoría de los casos realmente es desterrada, como en quienes conforman su red de vínculos. Según los censos de 2000, en América Latina y el Caribe una de cada tres personas reside en un municipio diferente al que nació,

6 Para mayor información se puede consultar a Cristian Parker Gamucio, 2005.

y casi una de cada diez cambió de municipio de residencia en los últimos 5 años del siglo *xx*. (CEPAL, 2009) Indudablemente, los cambios en los modelos de desarrollo económico, las democracias de la región y los estilos de vida, generan factores que expulsan también a los grupos humanos de sus territorios. Estas migraciones generan identidades en doble vía con el país de origen y de llegada pero, igualmente, en el caso de la migración forzada ya sea por factores económicos (especialmente las desigualdades en la región), familiares, conflictos bélicos, catástrofes, la trata de seres humanos, etc., conducen al desarraigo y luego a la asunción de nuevas identidades, reafirmación de las de origen o conflictividad permanente⁷.

Finalmente, situaciones que atañen a restricciones auditivas, motoras, visuales, cognitivas, entre otras, de quienes presentan algún tipo de discapacidad para desenvolverse socialmente con autonomía, han dado lugar a la diversidad especial, justamente como una reivindicación ante el estigma que una limitación genera para la totalidad de las personas que la viven. En América Latina y el Caribe, la población en situación de discapacidad es más de un 12% (un 5,4% en el Caribe y un 12,4% en América Latina) (CEPAL; 2012). Desde la adopción en el año 2006 de la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad (CDPD), la problemática en torno a la discapacidad se ha ido incorporando rápidamente a la agenda social y política de todos los gobiernos del mundo. Aunque se ha logrado avanzar de su connotación médica a una postura más promocional de potencialidades y otras facultades, sigue predominando la fragilización y tal actitud hace que se enfatice mucho más en los déficit

7 Para mayor información, se pueden consultar los documentos de la Organización Internacional de Migraciones –OIM–; la investigación de Jorge Rodríguez y Gustavo Busso, 2009; y a Isabel Álvarez Echandía, 2012.

que presentan que en sus posibilidades de construir otro tipo de autonomía. Sus reivindicaciones han estado orientadas hacia la política pública y la creación de puestos de trabajo, ingresos, movilidad social e inclusión educativa. También ha sido una exigencia hacia la sociedad para que adecue su infraestructura y servicios sociales a las necesidades particulares que tienen⁸.

Hasta el momento se ha descrito, de manera sintética, la presencia de las diversidades en la región y de ahora en adelante trataré de presentar las perspectivas de interculturalidad que se encuentran en ésta. Puede decirse que el auge de la diversidad en el siglo *XX*, es decir, su visibilidad política, cultural, social e institucional se enmarca en cuatro hechos significativos en donde cada uno aparece con su propia perspectiva de interculturalidad

El primero consiste en los debates y movilizaciones con motivo de la celebración de los 500 años del denominado descubrimiento de América, porque dieron lugar a un reavivamiento de los pueblos originarios y afrodescendientes para denunciar las condiciones de exclusión en la época moderna, muy similares a lo vivido durante la colonización (destierro, despojo, aculturación y violencia). Así mismo, diferentes sectores sociales (campesinos, obreros, académicos, entre otros) fomentaron una profunda reflexión en torno a los regímenes políticos y los movimientos de independencia del siglo *XIX*, con la premisa de que éstas habrían fracasado porque el dominio histórico del poder político por parte de las élites ha sido incoherente con su ideal democrático. La perspectiva intercultural indígena que prevaleció estuvo orientada hacia el respeto de los pueblos originarios, sus costumbres, territorios y la apertura para la educación bilin-

8 Un completo debate al respecto se encuentra en Maria Eugenia Almeida y Maria Alfonsina Angelino, 2012

güe intercultural. La crítica política a la independencia también abrió posibilidades para hablar de pluralismo, naciones dentro de naciones y ciudadanía intercultural basada en el pluralismo político, tal como ocurrió con las reformas constitucionales de Ecuador y Bolivia.

El segundo hecho provino de las respuestas que los organismos internacionales como el Banco Mundial y Naciones Unidas, entre otros, le dieron a la diversidad, entendiéndola como una posibilidad de ampliar el abanico cultural humano y la libertad cultural como una oportunidad para construir sociedades diversas y multiculturales. El diálogo intercultural fue invocado para mejorar los niveles de convivencia y el desarrollo de “competencias culturales” fue promovido para habitar en armonía en un mundo permeado por el mercado transnacional. Esta perspectiva de interculturalidad de orden conductual marcó los informes mundiales de desarrollo humano, educación de la Unesco, del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, siendo definitiva la reorientación de la ayuda internacional mediante la reactivación del pacto de los derechos civiles y políticos adoptado en 1966, las declaraciones subsiguientes sobre raza, prejuicios raciales, políticas culturales y el pacto internacional por los derechos sociales, económicos y culturales en 1996⁹.

El tercer hecho fue el resultado de la movilización social apoyada por organizaciones de base, ONGS, la documentación académica y la política internacional, porque condujo a que los Estados latinoamericanos y caribeños se dieran a la tarea de crear toda una base institucional de apoyo a la diversidad desde una perspectiva multicultural. En tal sentido, la interculturalidad se refiere a la mejora en la convivencia, la regulación,

9 Se puede ampliar con José Ignacio López, 2008.

el control y la estabilización social de la diversidad mediante acciones afirmativas para *la inclusión e integración social* a través de planes de desarrollo, programas, políticas públicas, leyes de protección, creación de oficinas descentralizadas, ministerios y cargos especializados.

El cuarto hecho, está relacionado con el declive de las políticas de bienestar que ocasionaron el aumento en la brecha de la desigualdad entre sectores empobrecidos y el desarrollo del capitalismo articulado a proyectos de inversión nacional y transnacional y a las múltiples violencias sociales, políticas y culturales que se instalan y naturalizan. Tales exclusiones se convirtieron en motivo de reivindicación desde los derechos humanos, sociales, económicos y culturales. En breve, la diversidad como resultado de la exclusión social (despojo de tierras, restricciones humanas, modos de vida campesina, etc.) sin perspectiva intercultural clara.

En síntesis, las diversidades aumentaron, se consolidaron desde enfoques diferenciales y han dado paso a una sociedad multicultural segmentada y fuertemente institucionalizada. Otra forma de presentar lo anterior es que la perspectiva intercultural aparece como presión de diálogo, necesidad de estabilizar, mantener la cohesión y la integración de la sociedad.

Trabajo Social y diversidades sociales

La formación de Trabajadores Sociales en América Latina y el Caribe data del siglo **xx** y se consolida a mediados del mismo con la profesionalización. Para tal fin se crean programas y se articulan a centros educativos universitarios en más de 21 países. En todos éstos existen organizaciones académicas y gremiales locales, nacionales e internacionales, encargadas de regular la formación y el ejercicio profesional (Asociaciones, Consejos, etc.). Los profesionales trabajan en campos de actuación relacionados con edu-

cación, salud, educación, vivienda, organización social y comunitaria, seguridad social, gerencia de servicios, educación y gestión ambiental, entre otros, y por supuesto, ello implica una gama amplia de atención a mujeres y hombres de distintas edades y condiciones sociales, económicas y culturales también diferentes. Si bien el encuentro con las diversidades sociales es inherente a la profesión, es en forma reciente que se ha reflexionado desde la diferencia, la particularidad y la necesidad de hacerla explícita en el ejercicio profesional y en la reflexión disciplinar desde varios acercamientos. A medida que se amplía el abanico de las políticas públicas para los sectores diversos de la sociedad, Trabajo Social amplía también el campo ocupacional. Así, se encuentran profesionales laborando con organizaciones no gubernamentales, de base comunitaria, organizaciones estatales y vinculados directamente en los movimientos sociales y culturales con poblaciones y comunidades diversas, lo cual es una apertura para replantear las ideas de sujeto, subjetividad, bienestar y conocimiento de lo social que abren las posibilidades para la configuración del Trabajo Social en perspectiva intercultural con las implicaciones que ello deriva.

Trabajo Social y el estallido de la subjetividad

De la amplia literatura que existe sobre la construcción histórica del Trabajo Social, se destaca el énfasis en el carácter evolutivo de la *acción social* desde la asistencia social hasta el servicio social y el trabajo social. En tal sentido, centrada en los aconteceres del siglo XX, se acentúa la finalidad de las acciones sociales desde el tránsito benéfico asistencial o *caritativo*, luego aséptico, tecnocrático y desarrollista orientado hacia el *ajuste y la adaptación* y finalmente, aunque desarrollista también, las encaminadas hacia la *conciencia revolucionaria* relacionada con la participación, la organización y la movilización (Ander-Egg, 1994). Igualmente,

en esa misma perspectiva evolucionista, se ha enfatizado en el tránsito de profesión a disciplina como etapa superior, en concordancia con el desarrollo científico. En esta vía, y derivado de un marco explicativo de la cuestión social, relacionada con el desarrollo del sistema capitalista y la modernización de la sociedad, se crea el dualismo entre funcionalistas y críticos, instalándose una fractura histórica también evolucionista en la que estos últimos aparecen como de un estado superior. En esta historicidad, se puede advertir que el sujeto referenciado desde el Trabajo Social es un *ser humano que se homogeniza* en cuanto a la condición privativa o carente de algún bien social. Su condición humana deficitaria cobra sentido porque requiere ser asistido, rehabilitado y promocionado para que logre mejorar su calidad de vida y su movilidad social.

Trabajo Social se dimensiona dentro de las diversidades cuando **el sujeto colectivo** emerge con una **subjetividad social diferenciada**. Estos sujetos son los que reclaman, dentro del Estado liberal moderno, el derecho a la libertad sexual, la igualdad de género y la inclusión frente a condiciones de discapacidad. También emergen quienes como consecuencia del neoliberalismo global han sido obligados a “migrar” o al desplazamiento forzado y deben existir con identidades múltiples en los nuevos hábitats. Así mismo, con fuerza histórica se reavivan los pueblos y comunidades indígenas y afrodescendientes en ruptura contra la colonización histórica.

La diversidad social entonces cobra vida en la *corporalidad* de trabajadoras y trabajadores sociales, se incorpora dentro de los análisis de la complejidad social y se hace explícito en las nuevas interpretaciones del sujeto y la subjetividad que construye movimiento social. Esto ha implicado comprender e interpretar lo subjetivo como construcción consciente, menos como objeto psicológico o ideológico, por lo cual se amplía el abanico de la liberación desde múltiples sectores sociales. Con ello, el centra-

miento de la emancipación en un solo tipo de sujeto social cede en contradicción con otro, porque como lo menciona Nora Aquín (1996) esta *lógica binaria en lo social ha estallado* puesto que a la relación dominantes/dominados, periferia/ centro, burguesía/proletario, entre otras, le sobrepone una necesaria resignificación de la cuestión de los sujetos en Trabajo Social, a partir de que éstos son portadores de distintas posiciones en campos específicos de prácticas sociales y ello sugiere una dimensión cultural que ha sido ajena históricamente a la profesión. Justamente, porque la diversidad no ha sido un campo de conocimiento ni escenario de intervención fundamentada.

Trabajo social y la transgresión al bienestar

El Trabajo Social, como profesión, ha fundamentado su intervención en una aspiración ética de bienestar humano y social para satisfacer necesidades materiales y emocionales. La concepción y práctica del bienestar en los estados nacionales son elementos que han sido trazados por la agenda internacional a través de orientaciones políticas, estándares e indicadores de desarrollo que se revierten a la sociedad en su conjunto y donde las organizaciones privadas las reinterpretan. Acorde a lo anterior, el ejercicio profesional resulta ser una suerte de mediación entre las necesidades de los usuarios, clientes y beneficiarios como se les denomina y los entes públicos y privados. Lo que acontece en Trabajo Social es que queda atrapado en las *externalidades* como lo menciona Olga Lucía Vélez (2003) o requerimientos institucionales o de movimientos sociales sin que tenga la posibilidad de construir su propia especificidad profesional y disciplinar para abordarlos.

Ahora bien, las *necesidades*, en un mundo signado por el capitalismo y el modelo de vida que este promueve, pasan a ser el lugar de lo no satisfecho a partir del supuesto naturalizado de

que todos los seres humanos necesitan lo mismo y que ante las desigualdades solo queda el camino de lo *mínimo*. A su vez, con esta naturalización, queda establecido el reino de la escasez y el lenguaje economizado se traslada al mundo de lo social a partir de conceptos propios de la economía y la administración como ingreso, egreso, insumos, consumos, productos, ofertas y demandas. Categorías que transitan en lo social sin mayor crítica y pareciera que no quedara más remedio que utilizarlas para poder acceder y ejecutar los recursos financieros que entrega la cooperación internacional o las entidades estatales y privadas para los proyectos sociales. La política social entra a ser reguladora y su efectividad dependerá de la presión que ejerzan los colectivos sociales y la voluntad política de quienes administran en el Estado. En este contexto de economización y homogenización, las necesidades y el bienestar son definidos externamente sin que la profesión logre reaccionar con criterios propios. En este sentido, es pertinente retomar lo que dice Iván Illich cuando plantea que “el bienestar no es un colchón cultural. Es una mediación sin precedentes de recursos escasos mediante agentes que no solamente definen lo que es necesidad, y certifican dónde existe, sino que además supervisan de cerca su remedio - con la aprobación de los necesitados o sin ella” (1996: 168)

La emergencia de las diversidades viene a representar para Trabajo Social una ***trasgresión a la universalidad occidental del bienestar*** y una vuelta a la singularidad, al deseo y anhelo o modo de ser humano distinto (Illich, 1996) que obliga a despojarse del universalismo en tanto, si bien el bienestar y las necesidades se encuentran hegemonizadas por los parámetros de la vida moderna, la diversidad reclama y configura de forma diferenciable los sentidos que se tienen respecto a la educación, salud, vivienda, estética, cultivos, etc. En breve, son necesidades que surgen de procesos diferenciados de individualización, socialización, territorialización y ancestralidad. El riesgo latente como lo men-

ciona la colega Claudia Mosquera (2011) es que lo diferencial entre a ser parte de la estrategia de focalización de los programas sociales que ocultan y fomentan las prácticas racistas, los conflictos interétnicos e intra-institucionales encubiertos por la ciudadanía liberal.

Trabajo Social y el asunto de la evidencia al conocer

Académica y profesionalmente el conocimiento ha ocupado parte de la literatura y muchos de los eventos locales e internacionales de Trabajo Social. Por consiguiente, los asuntos de las relaciones entre investigación y acción han nucleado preguntas en torno a qué se investiga, para qué y para quién. El centramiento en el conocimiento de “lo social” ha cimentado, como fundamento para la intervención, especificidad e identidad profesional, muchos de los debates en torno al objeto disciplinar. Tal esfuerzo haría necesario realizar una reconstrucción epistemológica acerca de aquello que constituye lo social para Trabajo Social en su devenir histórico¹⁰. Basta con esbozar que como campo *de indagación cognitiva* lo social se encuentra con toda la gama de objetos cognitivos que demarcan las disciplinas sociales, con las cuales Trabajo Social se encuentra permanentemente en tensión, justamente por el carácter interdisciplinar que le asiste. Como lo menciona Rosa Mastrangelo (2002) a toda profesión moderna le asiste el construir cuerpos teóricos, fines, métodos y técnicas que giran alrededor de un objeto que teoriza y construye empíricamente, si es que quiere juzgarse como científica y explicativa de la so-

10 Al respecto, es muy importante el aporte realizado por la colega Alba Luz Campos Aldana de la Universidad de la Salle, Colombia (2007), porque contrasta buena parte de la construcción literaria académica con las versiones de profesionales en instituciones sociales.

ciudad. Pero, a su vez, esta construcción disciplinar se encuentra con muchísimos debates en torno a la historia que le asiste al Trabajo Social y las posibilidades para lograr autonomía y hacer propias las fuerzas sociales y regularlas como campo de diferenciación. (Nora Aquín, 2011). Igualmente, este abordaje cognitivo problematiza lo que en su momento planteara el movimiento de reconceptualización como alienación profesional (Juan Barreix, 1971), lo cual se amplía más en los debates que abordan los colegas de la corriente crítica-dialéctica. Pero también surgen cuestionamientos, ante la fuerza de lo disciplinar como constitutivo, definitivo y orientador, acerca de que si bien la rigurosidad en la construcción teórica es importante, se asiste también a lo que Malagón y Leal (2006) mencionan como tendencia a la desaparición de la profesión en aras del desarrollo disciplinar al considerarlo como un estado superior, omitiendo que son dos vertientes que surgen de la consolidación en el ejercicio profesional y de la rigurosidad intelectual que le asiste a la academia.

Si se tratase de concebir lo social como *campo relacional* las categorías afines serían muchísimas porque las relaciones entre humanos son efectivamente una construcción permanente y el resultado es la vida social como lo insistiese en su amplia obra el colega Natalio Kisnerman, que la distingue de lo colectivo de la simple interacción y la sitúa en sus representaciones, en sus realidades y sus significaciones (1998). Así mismo, las reflexiones en torno a la cuestión simbólica y significativa son claves puesto que enmarca otro ámbito, el de lo cotidiano como espacio social, espacio de intervención social, espacio de institucionalización y de lazo social, elementos que ampliamente ha abordado en sus diferentes textos el colega Alfredo Manuel Caraballeda. Si este campo relacional se explica desde las estructuras sociales y la dialéctica presente en la relación medios de producción, capital y trabajo, así como los aparatos ideológicos de dominación, lo social tendría otro marco explicativo cuya base estaría en la

cuestión social y el modelo económico del cual se desprende la política y la ética.

Como puede verse, interrogarse por lo social es asumir un campo de conocimiento multifacético y para lo cual, en perspectiva intercultural, es necesario preguntarse por la fuerza que tiene *la evidencia* en Trabajo Social cuando se investiga para la acción. La evidencia, es decir, la prueba de que algo existe, es una sustancia básica en las disputas por la verdad y la certeza. Aunque seamos conscientes del positivismo y argumentemos que es una prueba superada en Trabajo Social al respecto hay que dudar si nos remitimos a la historia de la profesión, en lo que se refiere a su propia justificación dentro de lo social, porque al emplear el diagnóstico como base para conocer, ésta requiere de la demostración y de pruebas constatables de validez. El diagnóstico se relaciona con una dimensión médica de la profesión, jurídica, política y social. Permite obtener datos que muestren los problemas sociales de los individuos, los grupos y las comunidades, para diseñar, implementar y evaluar políticas y programas sociales que conlleven a superarlos y eso da piso, a su vez, a la gestión social. Para conectar con lo anterior, quisiera detenerme ahora en un aspecto que tiene que ver con la *autorización disciplinar*, la cual se refiere a lo que es permitido ver, construir como objeto de conocimiento e intervención como lo que no es permitido o autorizado (Fornet-Betancourt, 2012).

La pregunta frente al requerimiento de la evidencia es ¿qué es lo que estamos autorizados para ver de la realidad social en perspectiva de diversidad? Indudablemente, Trabajo Social se ha acercado a las diversidades como campo de conocimiento y son muchos los eventos en los cuales éstas se relacionan en términos de temas sociales, políticas públicas, salud, migración, género, mujeres, sexualidad, indígenas, afrodescendientes, discapacidad, etc. En este campo de conocimiento y de intervención se encuentran tres posturas que por su complejidad solo pueden

ser mencionadas en este escrito. La primera sugiere que las diversidades son potencializadoras de conocimiento a partir de la evidencia de problemas sociales relacionados con ellas: la pobreza y todas las formas de exclusión. Las pruebas se materializan y concretan en los cuerpos, en los colectivos y en sus condiciones de vida. Así, Trabajo Social se autoriza para construir la imagen de lo diverso y explicarlo dentro de lo vulnerable y los nuevos rostros para clasificar la pobreza. La segunda, proviene de asumir la condición diversa y dejarse permear por la consciencia de dicha condición. En este caso, la evidencia deriva de la identidad, del sí mismo como diverso. En este caso Trabajo Social se asume solidario y militante con las luchas que ocurren dentro del contexto multicultural con marcado énfasis en lo político y los derechos de los colectivos diversos. En la tercera posturalas diversidades son objeto de conocimiento como parte del estudio de lo contemporáneo en lo social. En palabras de Rocío Cifuentes (2011) porque “no es posible pensar el vínculo, la pertenencia y la identidad social como elementos sustentadores de la vida social sobre la base de la unidad, la uniformidad y la homogeneidad” (169), entonces las diversidades se avizoran como subversoras de los principios de relacionamiento, incluyendo las sostenidas por profesionales del Trabajo Social con los “usuarios”, “clientes”, “beneficiarios” y sus múltiples tipologías, desde una postura mucho más comprensiva e interpretativa la evidencia proviene de lo que no se conoce y la complejidad y conflictividad que lo social representa (Cifuentes, 2013)

En consonancia a lo anterior, enfoques diferenciales de la diversidad y multiculturalidad se mezclan. Igualmente, se suele confundir la diversidad como si fuera en sí misma interculturalidad. Del mismo modo, se produce un sesgo multicultural que afianza la segmentación de la sociedad y convierte lo intercultural en un proyecto culturalista etnicista y exótico que le despoja de su sentido político y existencial cuando podría constituirse,

desde una perspectiva crítica, en un proyecto político, ético y social de carácter colectivo en el que primen los ámbitos de existencia común y sus posibilidades para todas las formas de vida en que se constituye la sociedad en su conjunto.

Implicaciones para el Trabajo Social intercultural crítico/decolonial

En perspectiva intercultural muy recientemente la literatura de Trabajo Social se ha ocupado de aportar algunos elementos de análisis. Es importante decir que Trabajo Social ha construido y documentado la diversidad social desde un enfoque principalmente multicultural por la relación directa que establece con las tareas del Estado-nación desde las políticas públicas diferenciales. Acorde a lo anterior, el abordaje de lo intercultural surge desde la misma particularidad de las diversidades. Vale la pena citar al colega Kisnerman (1998) quien desde el análisis de la inmigración avizoraba la necesidad de transformar la multiculturalidad en interculturalidad. Su preocupación radicaba en que eran necesarios los procesos de integración y para ello era necesario estrategias comunicativas que dieran acogida en igualdad de derechos y obligaciones de los nacionales. En el mismo sentido, las colegas Cecilia Aguayo y Paulina Morales (2015) reconocen una serie de conflictos éticos y morales que se les plantean a los Trabajadores Sociales cuando se trata de incluir a los migrantes en el sistema de salud. Asuntos como derechos, igualdad, reconocimiento y minoría representan problemas axiológicos en la intencionalidad de llevarles hacia la ciudadanía plena que es con lo que se identifica el paso a lo intercultural.

A partir de los ejemplos anteriores, es acertado retomar el debate que plantea Catherine Walsh en su obra, particularmente en su libro *Interculturalidad crítica y (de) colonial* del año 2012,

acerca del uso y los sentidos que va tomando la interculturalidad en la coyuntura actual de América Latina y el Caribe del cual, el primero, se refiere a una perspectiva *relacional* en la cual se espera que la cultura sirva para identificar personas, saberes, tradiciones, valores distintos cuya interacción ocurre en condiciones de igualdad y desigualdad, frente a lo cual son los derechos los que regularizan una diversidad dada, naturalizada y vivida históricamente en tanto siempre ha existido el contacto entre ellos. El segundo uso corresponde a la perspectiva *funcional* cuya principal preocupación está en el reconocimiento y la inclusión dentro de la estructura social establecida y los problemas a resolver están en el orden de garantizar la convivencia, el diálogo y la tolerancia. El tercero corresponde a la interculturalidad *crítica* en cuanto que la problematización más que ubicarse en la diversidad y la diferencia, se plantea para concentrarse en el problema de la estructura colonial racial, en su jerarquización, en el blanqueamiento histórico y en que la interculturalidad se construye desde la misma gente como proceso de relación y negociación simétricos, teniendo en cuenta que la interculturalidad no ha existido sino que es un proyecto social y político que requiere de entrada “cambiar no solo las relaciones, sino también las estructuras, condiciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad social, la inferiorización, la racialización y la discriminación” (92). Esta tercera perspectiva indica que es imposible lograr la interculturalidad sin decolonizar el sistema social, sus estructuras políticas, económicas, culturales y científicas que han sido impuestas por la conquista y la colonización del poder, del saber, del ser y de la naturaleza desde la colonización espanolusitana y su colonialidad perviviente hasta nuestros días.

La reflexión anterior es traída para aclarar qué se quiere decir con implicaciones para Trabajo Social en perspectiva intercultural. En esta vía, la implicación se refiere a procesos consecutivos y no aislados por los cuales un asunto común, en este caso la in-

terculturalidad, no corresponde simplemente a una disposición formal o normativa, como tampoco es una simple suposición lógica a partir de una continuidad inevitable diversidad-multi-culturalidad-interculturalidad como punto de llegada. La interculturalidad como camino en Trabajo Social implica re-conocer su historia, detallar las “autorizaciones” que por efecto de los paradigmas se han constituido en los permisos para visibilizar y hacer invisible asuntos de las realidades sociales y disponerse a re-configurar sus versiones de lo humano, la sociedad y las liberaciones en las que espera contribuir. Esto significa ampliar sus contenidos históricos, teóricos, metodológicos y éticos con otras versiones de seres humanos, saberes, sentidos de vida y maneras de hacer lo social y llevarlos a los procesos de formación, a la construcción identitaria y a las luchas sociales donde pretende dar sentido a sus especificidades.

Con el interés de contribuir a consolidar el campo de los estudios interculturales y decoloniales en Trabajo Social, me permito sugerir varios ámbitos de indagación que deben ser nutridos conjuntamente con los seres humanos que justifican nuestra existencia profesional, con quienes en el ejercicio diario e institucionalizado abordan la diversidad en su existencia social y con quienes participan de la construcción disciplinar.

La primera implicación tendría que ver con el sentido de humanidad que precede a la configuración del sujeto abordado cognoscitivamente y con la intervención de Trabajo Social. Si reconocemos que nuestra historia tiene un enclave profesional en las leyes de protección indígena durante la colonia y que se ha cuestionado toda esta fase por su predominancia en lo asistencial, sería necesario incorporar dentro de esa memoria histórica que los seres humanos clasificados como “indígenas”, “negros”, “mestizos”, “criollos”, entre otras denominaciones, hicieron parte de una jerarquización racial que sirvió de base para determinar la posibilidad o la negación de la condición de seres humanos. En

tal sentido, si la acción social de la época se interesaba por detener la extinción, disminuir los maltratos, promover la igualdad y denunciar las crueldades como lo hicieron los Frailes De las Casas y Montesinos (Torres-Díaz, 1987), interculturalmente corresponde a Trabajo Social de hoy preguntarse por ¿cuáles eran las humanidades que se estaba destruyendo durante la colonia? Y qué nueva humanidad se estaba gestando a punta de estrategias engañosas y de violencia. Como también cabe preguntarse si es pertinente seguir promoviendo “la igualdad” dentro de un sistema de clases jerarquizado por razas en el que la minoría sirve para afianzar la condición de subalterno y en el que el derecho opera como trampa ciudadana para segmentar la sociedad y mantener viva la expectativa en un estado-nación que colapsó como proyecto político desde hace muchos años.

La pregunta intercultural de Trabajo Social es por las humanidades que tanto por su condición sexual, física, cognitiva, motriz y religiosa como por su procedencia, sus procesos de socialización y sus territorios existenciales, han sido puestos en duda, negados en su ser y puestos en sospecha de su condición civilizatoria. De esas humanidades otras es que debemos aprender para reconfigurar la idea de sujeto en Trabajo Social porque esto replantearía la identidad profesional y nuestra ética humanista y política. Comprenderíamos que esa dimensión subjetiva aún sigue ajena pues hace falta, para ello, hacerse visible también en la existencia del “otro”, solo así la simetría y la alteridad dejarían de ser categorías científicas insustanciales. Se trata de una identidad que no se crea por fuera de estas otras humanidades puesto que, como lo menciona Raúl Fonet-Betancourt (2009), nos muestran las insuficiencias que hay en el reconocimiento en tanto su énfasis, basado únicamente en la identidad, no perturbaba realmente el orden existente. Finalmente, desde otras humanidades es posible aducir que es impensable éticamente asumir que la existencia humana puede seguir sosteniéndose sobre mínimos.

La segunda implicación se refiere a redimensionar el bienestar social, el cual ha estado tradicionalmente vinculado con un ideal de sociedad marcado en perspectivas evolucionistas e históricamente predefinido por las “sociedades desarrolladas” como parte de un designio desde el cual los pueblos latinoamericanos y caribeños son constreñidos a ocupar la temporalidad del retraso histórico. En perspectiva intercultural todo ser negado en su plenitud humana no solo ha tenido padecimientos sino que, históricamente, colectivamente ha creado formas de regenerar y recrear la existencia. Muchas comunidades han resistido el embate del progreso, no porque se nieguen a éste, sino porque su constitución social está cimentada en otras cosmovisiones de lo que es ser y vivir en comunidad, en el mundo y en el universo.

Muchas prácticas comunitarias son rápidamente abolidas por la acción profesional cuando solo se les dimensiona desde el empobrecimiento material y cultural que han sufrido, es obvio que no se trata de crear museos vivientes o de afianzar los estereotipos para demostrar que se realiza un trabajo de dinamización cultural, más bien, lo que es preciso reformular es el sometimiento de la vida a los estándares del desarrollo y la calidad de vida con su trampa de necesidades universalizantes y fragmentadas en su satisfacción. Un buen grado de humildad en asumir nuestra ignorancia frente a lo que constituye la realización y la vida digna de esos “otros”, nos permitiría convivir, co-existir, compartir y dejar que esos sentidos de vida nos permeen.

Tampoco es un asunto de diseñar nuevos y mejores métodos porque las realidades sociales en que ocurre el mundo de la vida diversa son amplias en esto y convendría, desde una pedagogía decolonial, aprender cómo se construye y se mejora la vida social sin nuestra intervención, porque incluye concepciones y prácticas sociales de ser hombre, mujer, comunidad, organización,

participación y ser existencial como tal, con dificultades sí, pero con su propio sentido y práctica de lo social¹¹.

En un medio institucionalizado en el que se desarrolla la profesión de Trabajo Social, es preciso la reconfiguración de los escenarios o campos de actuación sectorial que han sido clásicos en la profesión, debido a que no todas las diversidades asumen su perspectiva de bien-estar en forma fragmentada y muchas veces con nuestra intencionalidad generamos nuevos problemas, necesidades y faltas que deben ser llenadas para poder acceder a un servicio social. Si la asistencia no es un problema, el asistencialismo sí lo es cuando despoja de todo lo que desde la diversidad se ha construido ancestral y socialmente para vivir en el mundo por parecer inadecuado y se la pone a depender del Estado. Replantear la pervivencia del Estado de Bienestar en el imaginario de la intervención profesional es clave aunque haya sido la época de mayor florecimiento social de la profesión, pero el Estado Benefactor ni existió completamente en América Latina y el Caribe, ni es mucho menos neutral frente a lo que ocurre con la economía¹².

El neoliberalismo va de la mano con las instituciones modernas y es claro que existe un patrón de poder en el que la totalidad del sistema tiene implicaciones en las historias locales puesto que, según la colega Esterla Barreto (2014), hasta la política social es funcional a la reproducción del capitalismo, el estado-nación, la familia burguesa y el eurocentrismo por su acción doble entre capital/raza. La educación es importante pero la educación formal no es, ni mucho menos será, la que resuelva el deseo y la necesidad de conocer. La salud es sustancial pero no se resuelve única y exclusivamente con la existencia de instituciones hos-

11 Aportes importantes de Carballada A. J. M. (2013). *La intervención en lo social como proceso: una aproximación metodológica*. Argentina. Espacio editorial.

12 Para ampliar, consultar a Fortunato Mallimaci, 1996.

pitalarias mientras en su conjunto la polución, la comida y la necesidad de dinero nos están matando. Propuestas como la recuperación de semillas, la soberanía alimentaria, la agricultura urbana, los medios alternativos de comunicación comunitaria, las redes de trueque, el liderazgo vocacional apoyado por los demás miembros de las comunidades y los lazos internacionales, mediados por el sentido de compartir conocimientos y apoyarse en tecnologías alternativas son más provechosas. Abrir la puerta intercultural a lo holístico e interdependiente es tener presente que América y el Caribe es el resultado de la conquista, el saqueo y la explotación que puede continuar si nuestro empeño es mantener vigente el proyecto civilizatorio o la emancipación al estilo europeo o norteamericano. Es pertinente revitalizar el Trabajo Social y gestar vínculos de lucha contra el neoliberalismo, la globalización y la sociedad moderna como único horizonte de vida¹³

La tercera implicación tiene que ver con lo que planteaba Rosa María Cifuentes en su disertación sobre el Trabajo Social como disciplina en cuanto a la necesidad de la resignificación de los conceptos que empleamos en lo social puesto que “son registros de realidad y, a la vez, factores de cambio [por eso] conviene considerar el carácter relativo y perspectivo del conocimiento” (2011: 43). Nombrar define, y pocas veces hacemos conciencia del impacto que los nombres asignados tienen en la vida de quienes tipologizamos o “caracterizamos”. Interculturalmente, la reflexión nos conduce a la forma como nos relacionamos con el conocimiento, la ciencia y las teorías sociales. Es pertinente replantear la instrumentalización de la teoría para la acción, pero

13 Por ejemplo, para los pueblos y comunidades originarias no existe separada la salud de lo espiritual, la política de la organización social interna. También tendría que diseñarse sistemas de salud, educación etc., con perspectiva diferencial pero intercultural para evitar la desagregación.

es más urgente estudiar con rigurosidad estas teorías para comprender su origen, el tipo de sujeto y de sociedad que están planteando, como lo sugiere la colega Marysol Patiño Sánchez (2011). Comprender que la ciencia no es neutra y que sus respuestas están basadas en campos de poder económico, cultural y social que operan sobre el conocimiento, ayudaría a verla como ciencia politizada ya que muchas veces los problemas que resuelve no son siempre los que la humanidad necesita.

Es clave reconocer que en una profesión y campo disciplinar como Trabajo Social, el conocimiento nuevo no se genera ni con la práctica ni con la teoría, sino que podría emerger de la mediación en los niveles de conocimiento de profesionales y comunidades, los aportes teóricos, la lectura crítica de la ciencia y de la realidad para entender el conflicto que generan los dualismos en la explicación, interpretación y comprensión de la vida social como, por ejemplo, entre tradición y modernidad. La cuestión sería identificar qué conocimientos, para qué y para quiénes se generan con el Trabajo Social intercultural. La diversidad social del estudiantado, por ejemplo, es de por sí un reto al cual debemos respuesta. Las colegas peruanas Ildura Fernández y Maritza Castro lo especifican claramente en su investigación acerca de la valoración de los estudiantes de Trabajo Social que hablan lenguas originarias que además de ser un asunto lingüístico tiene más peso la consideración de una diferencia como inferioridad.

La insistencia en el conocimiento situado no es una negación absoluta de conocimientos provenientes de Europa o Estados Unidos, como tampoco es construir discursos desde cero. Precisamente, la opción decolonial surge desde la conciencia que se tiene de ser colonizado y hace parte de la diferencia colonial instaurada con la conquista y la colonización. Constituirse desde la frontera no es un acto de comodidad sino de doble responsabilidad con lo que se es como colonizado y con la recuperación e identidad con otros orígenes ancestrales que fueron borrados de

nuestra historia. El enunciado situado no es solo una correspondencia geográfica porque las geografías en resistencia también dialogan, es una ubicación histórica, crítica y subjetiva también desde la que se habla y da cuenta de la existencia y del mundo social, desde el cual podemos enunciar nuestras verdades, pero no podemos pretender que la heterogeneidad histórico estructural existente desde antes de la conquista, como lo menciona Aníbal Quijano (2014), continúe siendo ignorada por la prevalencia de un solo centro que apoyada en el colonialismo interno pretenda mantener su hegemonía indefinidamente porque asume para sí la producción de conocimiento verdadero aún con pretendida cientificidad.

En síntesis, la perspectiva intercultural crítica decolonial del Trabajo Social latinoamericano y caribeño está por construirse. Se constituye en un campo amplio de vivencia, investigación y participación. Conviene para la reconfiguración de la profesión en la perspectiva crítica de construir otras formas de dialogar con las ciencias sociales, formar en la profesión y aportar a la construcción de lo social, humano y político en perspectiva del tipo de sociedad en la que esperamos vivir¹⁴ desde nuestro enraizamiento histórico, espiritual y de múltiples humanidades.

14 Grosso modo algunos aportes de la perspectiva de Trabajo Social intercultural crítico y decolonial en América latina y el Caribe.

Referencias bibliográficas

- AGUAYO, C. y MORALES P. (2015). "Interculturalidad y reconocimiento: el trabajo social y las tensiones ético-morales en la atención de salud a inmigrantes". *Revista Tendencias y Retos*, 20 (1). Colombia.
- Alayón, N., BARREIX, J. y CASSINERI, E. (1971). *El ABC del trabajo social latinoamericano*. Buenos Aires, Argentina: Editorial ECRO.
- ALMEIDA, M. E. y ANGELINO, M. A. (Comp.) (2012). *Debates y perspectivas en torno a la discapacidad en América Latina*. Uruguay, Argentina: Facultad de Trabajo Social: UNER.
- ANDER-EGG, E. (1994). *Historia del Trabajo Social*. Buenos Aires, Argentina: Lumen.
- ÁLVAREZ ECHANDÍ, I. (Comp.) (2012). *Mirando al norte. Algunas tendencias de la migración latinoamericana*. San José de Costa Rica: FLACSO.
- AQUÍN, N. (1996). "La relación sujeto-objeto en Trabajo Social: una resignificación posible". En FAUATS (Comp.) *La especificidad del Trabajo Social y la Formación profesional*. Buenos Aires, Argentina: Espacio editorial.
- (2011). "Reflexiones contemporáneas asociadas con la identidad y la especificidad profesional". En QUINTERO, A. M. (Ed.) *Naturaleza, desafíos y perspectivas contemporáneas de la intervención en Trabajo Social*. Buenos Aires, México: Lumen-Hvmanitas.
- ARRIAGADA, I. (2001). *Familias latinoamericanas: diagnóstico y políticas públicas en los inicios del nuevo siglo*. CEPAL-ECLAC.
- BARREO, CORTÉZ, E. (2014). "Colonialidad y política social en el Estado de Bienestar". En GÓMEZ H. E. y Varios autores (coord.). *Diversidades y decolonialidad del saber en las ciencias sociales y el Trabajo Social*. Medellín, Colombia: Pulso y Letra editores.
- CAMPOS, A. (2007). "Una aproximación al concepto de lo social desde Trabajo Social". *Revista Tendencias y Retos*, N° 13. Colombia
- CARBALLEDA, A. J. M. (2013). *La intervención en lo social como proceso: una aproximación metodológica*. Buenos Aires, Argentina. Espacio editorial.
- CEPAL (2009). "Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: del reconocimiento estadístico a la realización de derechos". Disponible en: <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/6/36926/lcl3045-P.pdf>

- CEPAL (2009). Migración interna y desarrollo de América Latina entre 1980 y 2005. Disponible en: <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/6/36526/lcg2397-p.pdf>
- CEPAL. (2012). Panorama Social de América Latina y el Caribe. Consultado el 26 de noviembre de 2015 en: <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/5/48455/PanoramaSocial2012.pdf>
- CEPAL. (2013). Anuario Estadístico. Consultado el 26 de noviembre de 2015 en: <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/6/51946/AnuarioEstadistico2013.pdf>
- CEPAL-ECLAC. (2013). Observatorio demográfico. Consultado el 26 de noviembre de 2015 en: <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/6/53336/ObservatorioDemografico2013.pdf>
- CEPAL (2014). Los pueblos indígenas en América Latina. Consultado el 26 de noviembre de 2015 en: http://www.cepal.org/publicaciones/xml/1/53771/Pueblos_indigenas_AL_sintesis.pdf
- CIFUENTES, R. M. (2011). "Identidad y formación en Trabajo Social". En QUINTERO, A. M. (Ed.) *Naturaleza, desafíos y perspectivas contemporáneas de la intervención en Trabajo Social*. Buenos Aires, México: Lumen-Hvmanitas
- (2011). "Resignificación conceptual y disciplina-
ria de la intervención profesional de Trabajo Social". En QUINTERO,
A. M. (Ed.) *Naturaleza, desafíos y perspectivas contemporáneas de la in-
tervención en Trabajo Social*. Buenos Aires, México: Lumen-Hvmanitas
- CIFUENTES PATIÑO, M. R. (2013). "Formación en Trabajo Social e inves-
tigación: una relación insoslayable de cara al siglo XXI". *Revista Tra-
bajo Social* N°. 15. Bogotá: Departamento de Trabajo Social, Facultad
de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Fernández, S.Y. (2008). La visibilización de la violencia de género: reto
para la política pública y para el saber sociodemográfico. Con-
sultado el 26 de noviembre de 2015 en [http://www.redalyc.org/
pdf/112/11205811.pdf](http://www.redalyc.org/pdf/112/11205811.pdf)
- FORNET-BETANCOURT, R. (2009). *Tareas y propuestas de la filosofías in-
tercultural*. Aachen, Alemania: Verlag-Mainz.
- (2012). *Interculturalidad crítica y libera-
ción*. Aachen, Alemania: Verlag-Mainz.
- Helfrich, S. (2001) género, feminismo y masculinidad en América Lati-

- na. Salvador: Ediciones Böll. Consultado el 26 de noviembre de 2015 en: https://mx.boell.org/sites/default/files/no13_generofeminismoy masculinidad.pdf
- ILICH, I. (1996). "Necesidades". En: WOLFGANG, S. (Ed.). *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*. Lima. Perú: PRATEC.
- Kisnerman, N. (1995) *Pensar el trabajo social una introducción desde el constructivismo*. Buenos Aires, Argentina: Lumen. Disponible en <https://es.scribd.com/doc/130270214/Natalio-Kisnerman-Pensar-El-Trabajo-Social>
- LÓPEZ, J. I. (2008). *Pensar América latina desde la Interculturalidad*. Organización de Estados Iberoamericanos- OEI- Disponible en: <http://www.oei.es/noticias/spip.php?article3971>
- MALAGÓN, E. y LEAL, G. (2006). "Historia del trabajo social latinoamericano. Estado del arte". *Revista de Trabajo Social N° 8*, Universidad Nacional de Colombia.
- MALLIMACI, F.(1996). "Estado y políticas sociales en Argentina al fin del milenio". En: FAUTAS (Ed.) *Especificidad del Trabajo Social y la Formación profesional*. Buenos Aires, Argentina: Espacio editorial.
- MASTRANGELO DE PAMPHILIS, R. (2002). *Acerca del objeto del Trabajo Social*. México: Lumen Hvmanitas.
- MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, C. y LEÓN DÍAZ RUBY, E. (2013). "Contradicciones discursivas en procesos de intervención social diferencial a la diversidad étnico-racial negra en programas sociales en Colombia". *Revista de Ciencias Sociales N° 12*. Colombia.
- PARKER GAMUCIO, C.(2005). "¿América Latina ya no es católica? pluralismo cultural y religioso creciente". *Redalyc*, vol. 41.
- PATIÑO SÁNCHEZ, M (2014). "De la decolonialidad, el Buen vivir y el respeto a la diversidad en la construcción de conocimiento, formación e investigación en Trabajo Social." En GÓMEZ H., E. y Varios autores (coord.). *Diversidades y decolonialidad del saber en las ciencias sociales y el Trabajo Social*. Medellín, Colombia: Pulso y Letra editores.
- QUIJANO, A. (2014). "Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder". Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- RODRÍGUEZ, J. y BUSSO, G. (2009). *Migración interna y desarrollo en América Latina entre 1980 y 2005*. Santiago de Chile: CEPAL.

- TORRES-DÍAZ, J. (1987). *Historia del trabajo social*. Buenos Aires, Argentina: Grupo editorial Lumen.
- UNICEF (2009). Atlas sociolingüístico de los pueblos indígenas de América Latina. Consultado el 26 de noviembre de 2015 en: http://www.unicef.org/lac/pueblos_indigenas.pdf
- VÉLEZ RESTREPO, O. L. (2003). *Reconfigurando el trabajo social*. Buenos Aires, Argentina: Espacio editorial.
- WALSH, C. (2012). *Interculturalidad crítica y (de) colonial. Ensayos desde el Abya Yala*. Quito, Ecuador: ediciones Abya-Yala.

**El Estado, el poder y la política en los estudios
poscoloniales y el enfoque descolonial.
Aportes para el Trabajo Social***

Maria Eugenia Hermida



* Agradezco la lectura atenta, sugerencias y correcciones, que el Prof. Gustavo Verdesio realizara a este trabajo.

1- La (no) pregunta por el Estado, el Poder y la Política en Trabajo Social

Como todas las profesiones, el Trabajo Social tiene un compilado de preguntas frecuentes que motorizan sus debates movilizando la búsqueda de respuestas tanto en las teorías disponibles, como en la investigación, y en las experiencias que su propia práctica profesional le provee. Siempre contingentes y provisorias, mejor o peor fundamentadas, sostenidas por principios de autoridad, por tradiciones vetustas o por novedosos hallazgos, el Trabajo Social expone y hace circular sus reflexiones. Algo de lo no dicho en esa circulación de saberes es lo que preocupa aquí.

Toda pregunta, por más vaga o abierta que parezca, moldea su respuesta, la determina en mayor o menor medida, le abre un campo limitado de posibilidades de advenir. Así, las preguntas que vienen acompañando a la disciplina los últimos años en nuestro país¹, exploran temas que van desde el avance en el

¹ Esta hipótesis no proviene de un exhaustivo estado del arte, sino de mi experiencia como investigadora en el campo del Trabajo Social los últimos años. Los

campo de la investigación en nuestra profesión², las políticas públicas, la cuestión social, el denominado proyecto “ético-político” del Trabajo Social, entre otros.

Mi línea de investigación problematiza la ausencia de algunas preguntas que sí aparecen en otras prácticas sociales (académicas, culturales, políticas) pero que no figuran en la agenda de la profesión, por lo menos no de forma significativa. Exploro lo que podríamos denominar el *curriculum nulo* (Eisner, 1979) y la *producción de ausencias* (De Sousa Santos, 2006), es decir, ese conglomerado de saberes, dispositivos, formas de enseñar y de aprender que quedan excluidas de la formación académica en Trabajo Social³, particularmente en lo que atañe a los temas del Estado, el Poder y la Política.

Así, en principio sostengo que estos temas no son prioritarios en la formación; que hay disparidades significativas en las distintas carreras a lo largo del país, pero que, en rasgos generales, lo que se enseña en relación al Estado, el Poder y la Política se circunscribe prioritariamente a dos grandes relatos: por un lado, el del funcionalismo tecnocrático que enseña a ser un trabajador social neutral, a-político, de la administración y la gestión eficiente como efector de políticas sociales predefinidas; y, por otro lado, una particular expresión del marxismo, la del determinismo económico, que en muchos casos y por diversos motivos llega a las aulas de forma “manualizada”, esquematizada. Si estos supuestos son ciertos, queda un vacío, en el que muchas voces son silenciadas. Por un lado, el silencio oculta la riqueza y el debate

ejes aquí nombrados fueron recurrentes en las convocatorias a jornadas, congresos y encuentros de Trabajo Social de nuestro presente y pasado reciente.

2 Lo que se dio en llamar la “construcción disciplinar” (Cazzaniga, 2007) y que se enmarca en la disputa por ganar un lugar en las ciencias sociales.

3 Algunos trabajos donde se exploran estas ausencias en la formación son Hermita, 2014b y Hermita, 2015.

prolífico que se dio y se da en las últimas décadas en la filosofía política contemporánea, particularmente de mano de corrientes como el posestructuralismo (que va de Lacan a Foucault, de Deleuze a Derrida, pasando por Barthes, por Badiou, por Laclau y Mouffe, entre otros tantos), la biopolítica no solo en su versión foucaultiana sino también en los aportes de Agamben y Espóposito, los neomarxismos de Negri, Zizek y Laclau, tan disímiles pero tan en deuda el uno con el otro (en tanto gran parte de sus producciones son “ataques” y “respuestas” en las que se cruzan a partir de sus disensos), entre otras tantas producciones de altísima claridad conceptual y vigencia, como son las de Arendt, Butler, Kristeva, etc. Pocos son los textos de estos/as autores/as que circulan en la formación de grado, ya sea como fuentes directas, o como influencias a autores propios del Trabajo Social. Quizás la excepción sean las producciones de Foucault que algunas asignaturas incluyen, y el recupero que ciertos autores hacen del pensamiento genealógico y de la primacía de lo discursivo para el Trabajo Social⁴.

Este es el primer silencio que aparece pero no el único.

Mi identificación con la crítica que los autores de las corrientes posestructurales realizan a la Modernidad me llevó al estudio de algunas de las propuestas antes mencionadas. Sin embargo, la ausencia de una crítica al eurocentrismo, la dificultad de conciliar algunas reflexiones e intuiciones sobre las particularidades de nuestro país y de Nuestra América con las herramientas teóricas del pensamiento europeo, me motivó a la búsqueda de otras trayectorias. Así, me encuentro con los estudios poscoloniales en un primer término y con los aportes del giro descolonial después.

De esta forma noto la segunda gran ausencia teórica a la hora de enseñar/problematizar el Estado, el Poder y la política en la formación de trabajadores/as sociales: las referencias a los

4 Me refiero a los casos de Carballada (2013) y Matus (1999).

enfoques poscoloniales y descoloniales son mínimas. ¿Por qué sucede esto? ¿Y por qué que esto suceda es un problema? ¿Qué tendrían para aportar estas corrientes a los futuros trabajadores sociales, particularmente en la cuestión del Estado, el Poder y la Política? Estas preguntas son las que exploraré en este capítulo.

El fundamento que está debajo de estas reflexiones y que opera como justificación de las mismas es: el Trabajo Social tiene una historia, un pasado, un presente, un futuro. Distintas lecturas se hacen sobre el mandato histórico de esta profesión. Algunas ven en ella, en sus orígenes e inscripto en su devenir como una mancha imborrable, la asignación por parte del sistema de un rol denezable: el control social, el ajuste del disfuncional, la rehabilitación del obrero desviado y su familia para favorecer el desarrollo del capitalismo, la normalización y el disciplinamiento de los cuerpos, el ordenamiento de las clases subalternas para el mantenimiento del *status quo*. Otras lecturas ven la promesa de una sociedad que se supo y sabe democrática y quiere acoger en su seno a todos/as, brindar oportunidades, ayuda social, favorecer la inclusión, trabajando artesanalmente con el caso a caso, para que nadie quede afuera. Hay quien ve todavía hoy un llamado celestial, una vocación de servicio y abnegación por el prójimo. O una militancia social, en tanto la profesión permite el acceso a lugares-territorios, y lugares-problemas a los que no es fácil llegar de otra manera. No podemos aquí ingresar de lleno en este debate sobre la historia (“por qué o para qué fue “creado” el Trabajo Social). Simplemente, explicitando que entendemos foucaultianamente la cuestión en tanto no creemos en un *origen* sino en una *invención* de esta profesión, nos limitamos a hacer las siguientes observaciones:

- 1- Sea cual fuere la visión relativa al problema del surgimiento del Trabajo Social, y al enfoque epistemológico al que se adscriba, es un dato difícilmente rebatible el hecho de que el Trabajo Social, si bien es catalogado como una profesión liberal,

realiza su intervención en el ámbito público, siendo la gran masa de trabajadores sociales, trabajadores estatales que a su vez ejecutan políticas del Estado, ya sea a través de su participación en programas o políticas sociales, o en instituciones como escuelas, hospitales, poder judicial, entre tantos otros ámbitos.

2- Los sujetos con los que el Trabajador Social opera son sujetos en gran medida subalternizados, oprimidos, pobres, discapacitados, violentados. De alguna manera la figura del *damné* (Fanon, 1994) circula como imagen que nos permite comprender al otro de la intervención del Trabajo Social. Estos *condenados de la tierra*, son sujetos en muchos casos sobreintervenidos⁵ por diversos dispositivos del Estado (o bien subintervenidos, cuando de abandono se trata). Es decir que entre estos sujetos y el Estado no hay una relación de exterioridad. Esta idea ha sido ya argumentada por diversas corrientes de las ciencias sociales. Conceptos como el de habitus de Bourdieu nos han permitido comprender cómo subjetividad y estructura se entrelazan. Para Simmel, por su parte, la pobreza y el sujeto “pobre” son una creación de las políticas tanto económicas como de asistencia, es decir, de una determinada manera de intervenir del Estado que crea los sujetos que se corresponden con la misma⁶. Esto implica que los sujetos de la intervención del Trabajo Social tienen en sus cuerpos, en sus prácticas, en sus singulares formas de ser y hacer, la marca

5 Nos referimos a esas trayectorias trágicas en las que nada ni nadie logra cortar la cadena de opresión y revictimización del condenado de la tierra, de sujetos/niños por ejemplo, que han pasado por el equipo de orientación escolar, de ahí al centro de protección de derechos, de ahí a la unidad sanitaria, de ahí al hospital, volviendo al equipo de orientación escolar pero ya de la escuela especial, para pasar al hogar de niños, de donde se escapan, y volver vía el peritaje del poder judicial al hogar de donde un nuevo escape los conduce, ya a la cárcel, ya a la muerte.

6 Esta cuestión es analizada con detenimiento y en su relación con el Trabajo Social en Arias (2012).

del Estado, de sus discursos y prácticas, de los dispositivos que lo constituyen como tal, y de su misma ausencia. La falta, por ejemplo, de escolaridad o de atención médica es una forma de presencia muda del Estado que deja marcas, que configura subjetividades y cuerpos, que limita oportunidades, que cierra puertas de inclusión y abre otras (de supervivencia). Y, a la inversa, la puesta en marcha de procesos y proyectos de inclusión educativa, sanitaria, laboral, de vivienda, etc., atraviesa a los sujetos que son sus destinatarios, habilitando otras formas de su ser social, de ejercer sus roles de trabajador/a, madre, padre, joven, recreando subjetividades. De esta forma, los sujetos con los que el Trabajo Social se encuentra no solo son sujetos que tienen necesidades o problemas. Son sujetos que tienen vulnerados derechos. Y el único que puede vulnerar un derecho humano es el Estado. Aquí vemos que la distinción sujeto y Estado es cuando menos discutible. Y que la máxima que afirma que lo que importa al Trabajo Social es el sujeto, y que el Estado es problema de otros, queda, siguiendo esta línea, sin argumentos que la sostengan.

3- Y casi siguiendo la forma del silogismo, puedo entonces afirmar que no problematizar la cuestión del Estado, de la política y del Poder, no sentir hambre de saber sobre estas cuestiones, no ir a buscar en otras fuentes cuando las que se nos ofrecen saben a poco, implica de alguna manera renunciar a hacer Trabajo Social, para contentarse con hacer algún trabajo en el área social.

Tomando entonces como supuestos básicos estas reflexiones, presentaremos a continuación un esbozo sobre la invención y el devenir del poscolonialismo y el giro decolonial, para analizar luego qué herramientas y discusiones tienen potencial heurístico para pensar desde un lugar otro el problema del Estado, el Poder y la Política en Trabajo Social.

2- Algunas pistas para cartografiar el poscolonialismo y la descolonialidad en el mapa del Trabajo Social

De las múltiples ausencias en relación a los discursos que circulan sobre el Estado, el Poder y la Política en Trabajo Social, me detendré en los enfoques poscoloniales y el giro descolonial⁷. Esto no implica abandonar aportes como el del posestructuralismo, ya que parte de sus discusiones y categorías son recuperadas por los estudios poscoloniales. En este punto, creo válido realizar algunas precisiones conceptuales que nos permitan ver la heterogeneidad de un campo de estudios que abarca autores de diversas disciplinas, que escribieron en distintos momentos, animados por diferentes tradiciones conceptuales, debatiendo con distintos contextos históricos, geográficos y políticos. Es decir

7 La distinción de escritura decolonial / descolonial remite a un debate que aun está abierto. Adherimos a la propuesta de Fernandez Moujan (2014) y Verdesio (2013) de optar por hablar de descolonialidad, en tanto proceso y práctica de resistencia y construcción social cultural y académica, que desborda los aportes del grupo modernidad/ colonialidad/ decolonialidad. En esta línea, quienes trabajamos en el Grupo Problemáticas Socioculturales de la UNMDP desde una perspectiva descolonial, entendemos que lo descolonial adscribe también a otras genealogías, no radicaliza su crítica a los aportes de la teoría social por su carácter europeo, sino que asume críticamente muchos de sus elementos, se entrecruza con la tradición del pensamiento nacional (entre la que cuentan pensadores del mundo académico y político, y entre cuyos nombres se destacan Hernández Arregui, Arturo Jauretche, John William Cooke, Paulo Freire, Rodolfo Kusch, etc., tradición esta que no es abordada por el colectivo modernidad/colonialidad/decolonialidad). En el cuerpo de este texto mantendré el término decolonial decolonialidad para las citas textuales y haré uso del término descolonial decolonialidad cuando exprese el posicionamiento epistémico personal o aluda al vasto campo de estudios al que abrevan no solo los autores del grupo modernidad/colonialidad/decolonialidad sino a los otros colegas que manifiestan en mayor o menor medida su deuda con el giro descolonial desde diversas genealogías, disciplinas y temáticas (como son los casos de Verdesio, y Fernandez Moujan antes expuestos, y de otros colegas argentinos de vasta y reconocida producción como De Oto, Bidaseca, Catelli, Porta etc.) .

que son diversos los *loci* de enunciación (Mignolo, 1995)⁸ desde los que emergieron los discursos poscoloniales y descoloniales y en ese sentido, y para una mejor comprensión del tema a tratar aquí, vale la digresión.

Tal como afirma Bidaseca “los llamados ‘estudios culturales’, las ‘teorías poscoloniales’ y los ‘estudios subalternos’ surgen ante un vacío intelectual y político como alternativas al marxismo. Conocidos como proyectos de descolonización del saber, se sitúan en distintos lugares de enunciación.” (2010:93)⁹ Vemos entonces que una primera aproximación nos hace ver distintas teorías o campos de estudios que se nuclean por un interés común (descolonizar el saber, en términos de cuestionar las limitaciones que el

8 *Loci* es la voz latina plural de *locus*, que en castellano se traduce como lugar. El autor no lo entiende solo en términos geográficos. Implica desde mi punto de vista el lugar desde el que la palabra es enunciada, forma parte constitutiva de esa palabra que se convierte en discurso, se espesa, toma color, sentido, aceptación y rechazo, no solo por su contenido, sino por la investidura que el destinatario de esa palabra hace de ese particular lugar de enunciación. Así el enfoque poscolonial “...lucha por un desplazamiento del locus de enunciación del Primero al Tercer Mundo. (...) Los loci de enunciación no son dados, sino representados (...) aquellos para quienes las herencias coloniales son reales (ej., les duele) están más (lógica, histórica, y emocionalmente) inclinados que otros a teorizar el pasado en términos de historias coloniales.” (Mignolo, 1995: 11)

9 Los estudios poscoloniales surgen entonces en el marco de los estudios culturales, que realizaron un gran aporte en tanto propiciaron una ruptura con la noción de cultura vigente al momento de su constitución: “Si para la Escuela de Frankfurt la industria cultural significaba el final de la originalidad en el arte y la creación de una sociedad masificada sin libertad individual, donde el arte era una mercancía más (Adorno y Horkheimer), los estudios culturales buscarán los espacios de resistencia dentro de la cultura popular y de masas.” (Szurmuk y McKee Irwin, 2009:15). Esta distinción no es menor para nuestra profesión, que trabaja precisamente en/con sectores populares, y que mayoritariamente adscribe a un interés por recuperar saberes populares y confrontar los presupuestos clasistas que estigmatizan la cultura popular como impropia, de segunda categoría, inferior a la cultura europea burguesa.

eurocentrismo moderno le imprimía), y una necesidad (encontrar formas otras de construir conocimiento comprometido con los sectores subalternos, en vistas a la percepción de que las tradiciones críticas asociadas al marxismo dejaban áreas de vacancia, preguntas sin responder o, más aun, falta de herramientas para que las preguntas mismas advengan).

Desagregando estas tres líneas a las que en la cita la autora hacía referencia, podemos comenzar describiendo brevemente a la primera: los estudios culturales. Éstos tuvieron su emergencia en las décadas del cincuenta y del sesenta, y representaron un campo interdisciplinario (vinculado prioritariamente a las Humanidades y la crítica literaria en un primer momento, y a las Ciencias Sociales en general, más adelante), inspirados en un clima de época caracterizado por la democratización de la cultura. Nucleados en el centro de Birmingham, tuvieron como referentes centrales a los conocidos Stuart Hall, Eduard Thompson y Raymond Williams. Estos autores, aun dentro de una matriz marxista, desarrollaron una crítica al marxismo ortodoxo alentada por su particular interés de acercarse a la comprensión de los fenómenos culturales desde una mirada renovada. También es justo aludir no solo a la tradición británica, sino a la denominada tradición ensayística, en la que reconocemos figuras de Nuestra América que también algunos autores (entre ellos Szurmuk y McKee Irwin, 2009) proponen inscribir dentro de los llamados estudios culturales. Nos referimos a Andrés Bello, Sarmiento, José Martí, José Enrique Rodó, Manuel González Prada, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos, entre otros. En la actualidad y en nuestro país, figuras como la de Beatriz Sarlo, Mario Margulis, Eduardo Grüner, son ubicadas en ocasiones dentro del campo de los estudios culturales.

Por su parte, los estudios subalternos y las teorías poscoloniales¹⁰ se vinculan directamente con la creación del Grupo Sudasiático de Estudios Subalternos, hacia finales de los años setenta en Inglaterra y EEUU. De alguna manera, se reconocen en su surgimiento como parte de los denominados estudios culturales. También en un marco interdisciplinario en el que confluyeron la antropología, la crítica literaria, la etnología, y la historiografía, tienen como referencia obligada a autores como Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Homi Bhabha, y uno de sus intereses primordiales fue poner en cuestión los presupuestos descriptivos y causales en los que los enfoques dominantes de la historiografía (ya sea en su vertiente nacionalista como marxista) se basaba para el estudio de la historia colonial sudasiática. En palabras de uno de sus fundadores:

La historiografía se ha contentado con ocuparse del rebelde campesino simplemente como un ente empírico o un miembro de una clase, pero no como una entidad cuya voluntad y razón constituían la praxis llamada rebelión (...) la insurgencia es considerada como algo externo a la conciencia campesina y la Causa se erige como sustituto fantasma de la Razón, la lógica de esta conciencia. (Guha, 2002:44.45)

Influenciados por diversas tradiciones, entre las que destacan los aportes de Gramsci —de ahí su categoría central de subalternidad— y del postestructuralismo foucaultiano y derrideano, el grupo sudasiático de estudios subalternos se destaca por haber

10 Hemos presentado analizado algunas categorías del poscolonialismo para repensar el concepto de cuestión social para el Trabajo Social en Hermida y Meschini 2012. Y un análisis sobre la corrientes post, su impacto y una relectura crítica de las mismas para el Trabajo Social puede leerse en Hermida y Meschini, 2015.

iniciado lo que ellos mismos denominan la lectura a contrapelo, un pensar situado que reconozca categorías propias de cada cultura para pensarse a sí misma. En esta línea también se inscribe Chakrabarty (1999) quien aborda, al igual que Guha, el problema de la historiografía radical, y su interés por propiciar una perspectiva que corrija o combata las omisiones pasadas y las interpretaciones hegemónicas¹¹.

La aparición y circulación de estos discursos subalternistas y poscoloniales se explica en gran medida por el acceso a posiciones en el campo universitario de intelectuales nacidos en ex-colonias (o hijos de inmigrantes de estos países africanos y asiáticos que a mediados de siglo *XX* vivieron procesos de descolonización). En esta línea, encontramos también los aportes de Edward Said, quien junto con el Grupo de Estudios Subalternos, dio origen al poscolonialismo. Al respecto, Bidaseca afirma que el libro “Orientalismo [de Said] es considerada el acta fundacional de Estudios Poscoloniales” (2010: 93). Por su parte, los aportes de Spivak se enmarcan en una vertiente con peso propio dentro de los debates del subalternismo poscolonial como es la del feminismo, desde una concepción que se distancia de los feminismos de las “mujeres blancas”, y de marxismo, para ofrecer claves de lectura donde recrear las complejas relaciones entre clase, raza, sexo, género y nación.

Vemos hasta aquí que estas corrientes conceptuales cuentan con una rica y diversa tradición, en la que confluyen enfoques

11 Tomando la crítica Guha a los discursos radicales de izquierda que no tematizan la particular manera de ser de los sujetos colonizados, Chakrabarty (1999) avanza en esta dirección pero cuestionando la Historia, que en tanto disciplina se ha visto modificada a partir de la incorporación de grandes mayorías olvidadas por la historia tradicional, y enriquecida por las llamadas historia desde abajo e historia de las minorías; pero denuncia que esa incorporación no produjo una crisis (en términos epistemológicos) que permitiera una transformación sustancial de las prácticas académicas.

teóricos, y distintas disciplinas, gestando una serie de problemas y debates que fueron tomando forma al calor del particular contexto histórico que se vio a partir de la Guerra Fría, los procesos de descolonización de las colonias francesas e inglesas, la gran convulsión política de las décadas del sesenta y del setenta, y la resistencia a la instauración del pensamiento único hacia fines del siglo XX.

Dado que en más de una ocasión dentro de debates académicos en Trabajo Social me he encontrado con el recurso a la subsumición de las corrientes poscoloniales como “posmodernas” y por tanto “liberales, antimarxistas, y por tanto antirrevolucionarias”, creo necesario precisar algunas distinciones conceptuales. La primera es la distinción entre posmodernidad, posoccidentalismo, poscolonialismo que nos ofrece Mignolo (1995) y que comenta Castro-Gomez (1998). Los autores precisan que estas corrientes surgen una vez que se quiebra el antiguo régimen colonialista europeo y tambalea el equilibrio del orden mundial establecido durante la Guerra Fría, afirmando que las teorías posmodernas entonces expresan la crisis del proyecto moderno en el corazón mismo de Europa (Foucault, Lyotard, Derrida) y de los Estados Unidos (Jameson). Enuncian a su vez que las teorías poscoloniales, por su parte, hacen lo mismo pero desde la perspectiva de las colonias que recién lograban su independencia después de la Segunda Guerra Mundial, como es el caso de la India (Guha, Bhabha, Spivak) y Medio Oriente (Said). No podemos dejar de observar que estos autores que representan las teorías poscoloniales critican fuertemente los postulados posmodernos vehiculizados por el multiculturalismo (Bidaseca, 2010). Esta idea ya nos da la pauta de que catalogar al poscolonialismo de posmoderno implica o bien un desconocimiento de este corpus conceptual, o bien un error epistemológico mal intencionado. A su vez, y ya desde la mirada de autores del giro descolonial, tal como afirma Dussel: “Los postmodernos critican la razón mo-

derna como razón, nosotros criticaremos a la razón moderna por encubrir un mito irracional. La necesidad de la “superación de la Modernidad es lo que intentamos mostrar” (1994:7). Es decir que el estatuto mismo de la crítica que se hace a la racionalidad moderna desde el corpus de autores poscoloniales y también de los descoloniales es radicalmente distinta a la crítica que se hace desde los postulados posmodernos.

Por otra parte, otra distinción de gran relevancia con autores de la posmodernidad es que, si bien ambas corrientes hacen una crítica profunda a la Modernidad, ninguno de los autores europeos tematizó los vínculos entre la Ilustración y el proyecto europeo de colonización. Tampoco cayeron en la cuenta de que, antes de oprimir a los obreros de la Revolución Industrial, el proyecto Moderno y por tanto capitalista y colonizador, oprimió/asesinó a poblaciones enteras de África, Asia y América (lo que se denomina el triple genocidio). La teoría poscolonial, surge entonces con la influencia del posestructuralismo, pero no determinada por esta corriente. Debemos recordar, a su vez, ciertas distinciones disciplinares que explican algunas de las orientaciones del poscolonialismo en tanto que emerge más asociado a las humanidades y la filosofía que a las ciencias sociales:

...como capítulo de los estudios culturales, adopta un enfoque de la cultura de las sociedades poscoloniales, y sus fundamentos teóricos se nutren en la teoría literaria y estética, la filosofía postestructuralista francesa (Foucault o Derrida) la historia y antropologías culturales, el psicoanálisis (lacaniano), el giro lingüístico, el posmarxismo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, etcétera. (Bidasca, 2010: 94-95).

En cuanto a precisar la relación de los poscoloniales con las categorías de colonialismo y Modernidad, podemos afirmar que “su crítica al colonialismo no viene motivada por la creencia en

un ámbito -moral o cultural- de “exterioridad” frente a occidente, y mucho menos por la idea de un retorno nostálgico a formas tradicionales o precapitalistas” (Castro-Gomez, Mendieta, 1998:s/d). Es en este punto en el que se observa una diferencia con las narrativas anticolonialistas que enfatizaron el rescate de lo auténtico e incontaminado, poniendo al intelectual en el rol de representante de los intereses de los subalternos frente al colonizador. Los estudios poscoloniales, entonces, no buscan el rescate de una memoria cultural impoluta, sino que se mueven partiendo de la premisa de que de nada vale abandonar las categorías que la Modernidad impuso, porque ya están imbricadas en el devenir de las sociedades poscoloniales. No se trata entonces de “limpiar” el acervo categorial, sino de recuperar la noción de performatividad, el efecto de verdad que estas categorías producen, dado que el decir/hacer que implica el discurso es siempre un decir situado, y es esa posicionalidad la que debe ser repensada. Así podemos decir que para el poscolonialismo “Sus metodologías preferidas son la “reconstelación” y la “catachresis”, esto es, el uso estratégico de las categorías más autocríticas desarrolladas por el pensamiento occidental para recontextualizarlas y devolverlas en contra de sí mismo” (Castro-Gomez, Mendieta, 1998: s/d). Esta idea es importante, ya que otra crítica que suele hacerse a los enfoques poscoloniales, descoloniales, al latinonamericanismo, al pensar situado, y a los estudios que proponen una crítica al saber eurocentrado, es que parten de un mandato caprichoso e infundado de descartar aparatos conceptuales de extremado valor y potencialidad, solo por hecho de que sus autores nacieron del otro lado del océano. Creo que esta crítica no es atinada, ya que los propios autores del pensamiento poscolonial (ya sea el grupo asiático de estudios subalternos, como el latinoamericano) explicitan sus deudas intelectuales y advierten de forma abierta sobre la necesidad de recuperar herramientas conceptuales del pensamiento moderno para volverlas contra sí

mismo, como es el caso del planteo de Castro-Gomez citado, o la propuesta de De Souza Santos (2006) de hacer uso de nuestras ciencias sociales modernas, pero retrabajando sus postulados.

Por último, vale también recalcar la diferenciación entre los estudios poscoloniales y las teorías posoccidentales. Éstas tienen su lugar en América Latina. Empezaron a formularse a inicios del siglo ~~xx~~ cuando Europa comenzó a perder su hegemonía del poder mundial. Encontramos en Mariátigui, Zea, Kusch, Dussel, Lander, algunos de sus más caros exponentes¹². Ellos articulan una respuesta crítica al proyecto de la Modernidad. Sin embargo, es necesario recalcar que la relación entre el denominado pensamiento latinoamericano y los estudios poscoloniales y el giro decolonial no es lineal. En principio, cabe diferenciar con claridad el pensamiento latinoamericano libertario nacido en nuestras tierras, del llamado latinoamericanismo derivado de los estudios de área que distintas universidades de EEUU llevan adelante desde la época de la Guerra Fría, nucleados en la LASA¹³. Los autores de la crítica al colonialismo alertan sobre el llamado Latinoamericanismo, caracterizándolo como un conjunto de representaciones teóricas sobre América Latina producido desde las ciencias humanas y sociales que opera como “un mecanismo disciplinario que juega en concordancia con los intereses imperialistas de la política exterior norteamericana” (Castro Gomez, 1998: s/d) de manera análoga a lo que sucede con el Orientalismo¹⁴. El pensamiento latinoamericano, por su parte, claramente

12 Algunos de sus autores recuperan la tradición ensayística latinoamericana del siglo XIX a la que aludimos al hablar de los estudios culturales.

13 La sigla en inglés significa Latin American Studies Area, o Asociación de estudios Latinoamericanos en castellano. Puede consultarse su página de internet en: <https://lasa.international.pitt.edu/esp/>

14 El concepto de orientalismo implica “la distribución de una cierta conciencia geopolítica en unos textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos,

diferenciado del latinoamericanismo fomentado por EEUU, está vinculado a la filosofía de la liberación, a Dussel y a Kusch entre otros, y es rescatado por Mignolo y otros poscoloniales. Aquí vale la pena aclarar que en nuestro continente, a comienzos de la década del noventa, tiene lugar la emergencia del denominado Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, teniendo como integrantes a John Beverley, Robert Carr, Ileana Rodríguez, José Rabasa, Javier Sanjinés, entre otros. Este grupo, influenciado claramente por el Grupo Sudasiático de Estudios Subalternos, y también por la producción foucaultiana, favoreció la circulación del pensamiento poscolonial en nuestros países. Pero prontamente un gran debate iba a darse en el marco de la producción de estos autores, que derivaría en una escisión o distinción entre éstos y otros intelectuales que, siendo cercanos en un primer momento, optaron luego por diferenciarse creando el denominado Proyecto Modernidad /Colonialidad/ Decolonialidad. Ilustrando los disensos dentro del campo pos-des-colonial en Latinoamérica, podemos aludir al caso de Castro-Gómez, que rescata, por ejemplo, los aportes del pensamiento latinoamericano de Dussel y Zea, haciendo un reconocimiento al esfuerzo de esta corriente por aportar un pensar situado, a la vez que no visualiza el

históricos y filológicos; es la elaboración de una distinción geográfica básica (el mundo está formado en dos mitades diferentes, Oriente y Occidente) (...) el orientalismo es -y no sólo representa- una dimensión considerable cultural, política e intelectual moderna, y, como tal, tiene menos que ver con Oriente que con nuestro mundo (Said, 2004: 34.35 en Bidaseca, 2010:70.71). A su vez, podemos distinguir tres acepciones a las que para Said (2008) el Orientalismo refiere: 1- campo de estudios que se remonta al 1300 (matriz epistemológica); 2- institución corporativa que impera sobre una geografía imaginaria y vuelve a Oriente disponible controlable adquirible. El orientalismo en este sentido es un dispositivo; 3- "Vichiano radical", en este sentido el orientalismo evoca la co-productividad y codeterminación de Oriente y Occidente. Una crítica extendida hacia Said (sobre todo por parte de Bhabha) es que no recupera las experiencias de resistencia que Oriente instrumentó hacia la dominación occidental.

mismo esfuerzo en el Grupo latinoamericano de Estudios Subalternos. En esta línea, afirma que Mignolo se diferencia del Grupo latinoamericano de estudios subalternos:

...que asumen más o menos acríticamente el modelo indio de teorización poscolonial y lo utilizan luego para el estudio de situaciones coloniales en América Latina. (...) Por ello, en lugar de convertir las teorías poscoloniales indias en modelo exportable a otras zonas periféricas, de lo que se trata es de investigar qué tipo de “sensibilidades locales” hicieron posible el surgimiento de teorías poscoloniales en América Latina. (Castro-Gómez, 1998: s/d)

Esta lectura no es necesariamente compartida por todo el campo intelectual. Verdesio (2013), entre otros, disiente de la mirada que Castro-Gómez tiene en relación a este tema. Recupera el esfuerzo intelectual que el Grupo de Subalternistas Latinoamericanos hiciera y su compromiso con sectores subalternos concretos. Al respecto afirma que:

Es ese grupo de latinoamericanistas el que llevó más lejos la agenda original subalternista, hasta el punto de proponer no solo el privilegio epistemológico que postulaban los subalternistas sudasiáticos, sino también que el académico salga de la academia a manifestar su solidaridad con los sectores subalternos (Rabasa, Sanjines y Carr). (2013:5)

De todas formas, el acercamiento a las producciones poscoloniales tanto de los subalternistas sudasiáticos como del grupo latinoamericanista, no es asumida sin más por Verdesio (2013). El autor enumera una serie de críticas concisas y bien fundamentadas para interpretar la compleja relación entre las teorías posco-

loniales y su uso y circulación en Latinoamérica. Estas críticas del autor “no pretenden descalificar a la empresa postcolonial, sino más bien situarla y evaluarla desde una perspectiva latinoamericana” (2013: 4). Haciendo un apretado resumen, podemos decir que uno de los puntos centrales de su argumentación es que las teorías poscoloniales propuestas por los subalternistas problematizan la denominada segunda oleada del colonialismo (es decir, la que instrumentó el imperialismo británico y francés en Asia, India y África), y no abordan la primera oleada (conquista y colonización de América). Es en esta línea que Verdesio (2013) -sin descalificar las teorías poscoloniales *in toto*- asume que los aportes descoloniales de Dussel tienen mayor potencialidad para abordar el estudio de los problemas latinoamericanos. Explicando las ventajas comparativas que tiene este enfoque, afirma que “...Dussel es, de lejos, el pensador más radical de la alteridad. Su visión del otro y de cómo debemos relacionarnos con él o ella los académicos es mucho más incisiva que la de los teóricos poscoloniales que trabajan en el norte.” (4)

Entiendo que es interesante consignar aquí estos disensos y debates para dar cuenta de la complejidad de un campo de estudios que está vivo, que polemiza no solo hacia fuera sino hacia dentro, que está en constante revisión.

Hasta aquí podemos observar que una de las categorías centrales que ordena la crítica poscolonial, es la de Modernidad.¹⁵ Pero no entendida en su acepción tradicional, como período de

15 La crítica a la Modernidad en Guha y Chacrabarty se ve con claridad en su desvelo por cuestionar la premisa con que la Historia indaga en los pasados subalternos: la de buscar el fantasma de la razón y la conciencia como motor de las revueltas Indias. Denuncian que esta racionalidad moderna que la Ilustración construyó y a la vez naturalizó, convirtió una particular manera de ser en un universal, ocultando o estigmatizando formas otras de ser, hacer, pensar, sentir. En esa línea por ejemplo, la historia de los santales es distorsionada al quererla analizar desde los lentes que proveen las teorías modernas.

la historia en que la razón triunfa sobre el oscurantismo, período que debe su emergencia a los movimientos europeos del Renacimiento, la Reforma Protestante y la Revolución Industrial. Castro-Gómez, para explicar la peculiar noción de Modernidad que circula en los textos poscoloniales, remite a lo que denomina la hipótesis de Dussel, Giddens, Braudel, Wallerstein, Mignolo. Y es la que sigue: que “...no es Europa quien genera la modernidad, sino que es la dinámica cultural de la modernidad (...) la que genera una representación llamada Europa y unos “otros” de esa representación, entre los cuales se encuentra “América Latina” (Castro-Gomez, 1998: s/d). Es en esta línea que también Dussel afirma:

La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constituya de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue “des-cubierto” como Otro, sino que fue “en – cubierto” como “lo Mismo” que Europa ya era desde siempre. (1994: 8)

De esta forma observamos que en los teóricos poscoloniales y descoloniales, si bien se observan diferencias de peso, existe una preocupación común que es la denuncia a la Modernidad, en tanto discurso que configura unas particulares condiciones de posibilidad que dejan por fuera lo otro. Y es esa alteridad la que precisamente no tiene una condición de exterioridad, sino que es la que permitió que lo moderno se constituya en lo superior, inferiorizando lo colonizado. En el pensamiento poscolonial y descolonial no hay Modernidad sin Colonialidad, no hay Europa sin lo otro de Europa.

Sintetizando, para cartografiar este enfoque, vale recapitular entonces los centros productores de Teoría Poscolonial de mayor influencia y sus autores, que son el Grupo Sudasiático de Estudios Subalternos, representado por Guha, Spivak, y Bhabha; las producciones de Edward Said, ya en la década del noventa y en nuestro continente el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (con quien debate Mignolo, tal como consignamos más arriba), y una serie de intelectuales Latinoamericanos que, iniciando sus contribuciones en esta línea, crearon sobre fines de la década del 90 el Grupo Modernidad/Colonialidad, que ya a inicios de este siglo ~~XXI~~ se denominó Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad. Ellos son Enrique Dussel, Anibal Quijano, Walter Mignolo, Edgarrdo Lander, Arturo Escobar, Catherine Walsh, Santiago Castro-Gomez, Ramon Grosfoguel, Zulma Palermo, Nelson Maldonado Torres, entre otros.

¿Qué implicaría entonces la aparición de esta tercera categoría: “decolonialidad” en este grupo? Sin dudas la ruptura epistemológica que implicó el llamado giro descolonial. Este:

... crítica/complementa argumentos de la teoría del sistema mundo y de los estudios poscoloniales. Respecto del primero la crítica es al mantenimiento de la distinción infraestructura/superestructura, donde la distinción blanco/no blanco no es superestructural, sino constitutiva de la acumulación capitalista. Y se diferencian de los estudios poscoloniales anglosajones en que “la genealogía de estos se localiza en el posestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario decolonial” (Mignolo 2007 en Bidaseca, 2010:118)

Vemos entonces en el giro descolonial la preocupación por debatir con el marxismo y con el posestructuralismo, munidos de una rica tradición que se remonta no solo a producciones académi-

cas, sino también a experiencias de resistencia que se dieron en Nuestra América. Así la descolonialidad se mueve en una doble línea temporal: “Aunque la *reflexión* sobre el giro epistemológico decolonial es de factura reciente, la *práctica epistémica* decolonial surgió “naturalmente” como consecuencia de la formación e implantación de la matriz colonial de poder que Anibal Quijano describió hacia finales de los 80’s” (Mignolo, 2007:28) .

Queda claro entonces que no podemos pensar la descolonialidad ni solo en términos epistémicos, como una corriente conceptual de reciente aparición, ni tampoco solo como momento/ proceso histórico de confrontación con el poder imperial.

Decolonialidad es entonces, la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad (...) Si la colonialidad es constitutiva de la modernidad (...) esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en proyectos decoloniales que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad. (Mignolo 2007 en Bidaseca 2010: 122).

Este análisis nos remite nuevamente a lo que ya el poscolonialismo sostenía: la necesidad de no caer en la trampa de creer que existe una relación de exterioridad de las ex-coloniales respecto del poder imperial. A su vez se pone el acento en cuestionar los posicionamientos que dejan en un lugar pasivo al oprimido. La descolonialidad es energía. Energía que se resiste a ser expoliada, envasada y enviada a la metrópoli. Es también desprendimiento. Es decir, que de alguna manera rompe el círculo de co-relación, la resistencia no es solo contra el poder imperial colonizador. Lo descolonial no se explica en términos binómicos, sino que alude

a un desprendimiento que excede los límites del pensar binario moderno. Así:

La decolonialidad propicia un giro epistémico en tanto instancia disruptiva con la episteme moderna surgida en las postrimerías del SXV desde el comienzo de la conquista, llevando a cabo, al menos cuatro movimientos a saber: a) abreva en otras genealogías teóricas (...) que fueron soterradas por el programa imperial de occidente; b) escribe, desde rincones marcados por un ayer colonial, una historia otra respecto a la narrativa de la historia universal imperial; c) rompe con el relato salvífico ilustrado desandando su reverso racista y genocida; y d) propicia una simetría de saberes inédita en el derrotero moderno (Borsani en De Oto 2012, 63)

Vemos aquí entonces distintas aristas del programa descolonial que convocan a diversas disciplinas como son la Filosofía, la Historia, la Antropología, la Sociología, y proponemos aquí, el Trabajo Social.

Por último, respecto al carácter crítico del enfoque descolonial, entendiendo que la categoría *descolonial* es el equivalente al concepto de *crítico* para el pensamiento moderno, son oportunas las palabras de Mignolo quien enfatiza que:

Presupongo que el pensamiento decolonial es crítico de por sí, pero crítico en un sentido distinto del que le dio Immanuel Kant a la palabra y del que, en esa tradición, retomó Max Horkheimer a través del legado marxista. “Decolonial” es el concepto que toma el lugar, en otra genealogía de pensamiento (...) del concepto “crítico” en el pensamiento moderno de disenso en Europa. (2007:26)

Esta idea de resemantizar la noción de crítica desde un pensar situado es, quizás, uno de los desafíos de mayor envergadura del giro descolonial, y en el que entiendo que aun debemos seguir trabajando.

Vemos entonces que las tradiciones disciplinares y conceptuales que condicionaron el surgimiento de los estudios poscoloniales y descoloniales son variadas. Desde la crítica literaria a la sociología, pasando por la antropología y otras disciplinas pero observando siempre un predominio de las humanidades en lo poscolonial y de las ciencias sociales en lo descolonial. Si nos detenemos en esto podemos ensayar una primera hipótesis sobre la no recepción (o la recepción tardía, mínima y en algunos casos distorsionada) de estos enfoques en el Trabajo Social. Y es que las perspectivas que influyeron en el surgimiento de esta disciplina a fines de siglo *XIX* en EEUU fueron otros: el pragmatismo, el interaccionismo simbólico, la naciente sociología empirista, la filosofía de Dewey y Mead¹⁶. Y más adelante, a mediados de siglo *XX*, el psicoanálisis pero en su versión americana kleiniana. Desde esas cosmovisiones escribieron las pioneras de Trabajo Social y esa fue la influencia hegemónica en el Trabajo Social argentino hasta la década del sesenta, donde el desarrollismo caló hondo, para emerger luego la llamada Reconceptualización del Trabajo Social, en la que se incorporan los debates del marxismo así como algunas de las contribuciones de los enfoques libertarios y del pensamiento nacional y popular¹⁷. Como sabemos la sangrienta dictadura instaurada en 1976 combatió, persiguió, exilió y desapareció a gran parte del colectivo profesional que se plegó al movimiento reconceptualizador. Pero en sus diez años de

16 Un análisis sobre las corrientes que influyeron en el surgimiento del Trabajo Social, particularmente del denominado Social Case Work, puede leerse en Miranda Aranda (2013).

17 Estas cuestiones han sido analizadas en Hermida, Meschini (2015).

producción, este movimiento dejó saldos de gran valor a los que hemos vuelto para su recupero, para su crítica, para su resignificación. Fue ya en esa década del setenta donde se dieron algunos puntos de diálogo entre el pensamiento latinoamericano y descolonial y el Trabajo Social.¹⁸ Sin embargo, en el relato que hoy circula sobre los aportes de la Reconceptualización, la propuesta teórica que se enfatiza es la del marxismo. Las décadas del ochenta y del noventa estuvieron hegemonizadas en gran medida por las teorías de la gerencia social y la mediación, circulando también con notoriedad los aportes de los teóricos de la globalización y el enfoque de ciudadanía. Y hubo un retorno al interés por la dimensión técnico-instrumental, en detrimento en muchos casos de la formación teórico-epistemológica. A mediados de la década del noventa se extendió también la producción del servicio social brasileño nucleado en la Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo. Muchos colegas argentinos de renombre accedieron a sus títulos de posgrado en Trabajo Social en esa casa de estudios, dado que en Argentina recién a mediados de la década pasada contamos con carreras de posgrado en Trabajo Social. En la actualidad y en nuestro país, un incipiente grupo de trabajadores/as sociales venimos abordando de diversa manera algunos de los aportes de este corpus de autores, ideas y teorías vinculados a la descolonialidad. Éste es el caso de Carballeda (2013), Arias (2012), Scelsio (2013), Martínez y Agüero (2014) Hermida y Meschini (2015), entre otros/as.

18 Tal es el caso, por ejemplo, de la publicación de textos de Rodolfo Kusch en la Revista *Hoy en Servicio Social*, en sus números 25 del año 1972, y 26 y 27 de 1973. Esta revista fue uno de los instrumentos privilegiados de producción y circulación de ideas del Movimiento Reconceptualizador. Pueden consultarse sus artículos en: <http://www.ts.ucr.ac.cr/html/reconceptualizacion/reco-04.htm>

3- Entrar al problema del Estado, el Poder y la Política por otra(s) puerta(s)

¿Qué aportes específicos, qué reflexiones, qué herramientas, pueden brindar al Trabajo Social los enfoques poscoloniales y descoloniales en relación al problema del Estado, el Poder y la Política? Ciertamente no se trata de “enciclopedizar” al mejor estilo moderno estos saberes, ofreciendo un glosario donde se consignen las definiciones que los autores poscoloniales y descoloniales construyeron sobre estos conceptos. Esta tarea, más allá de inútil, sería imposible. Y aquí quiero presentar una de mis hipótesis sobre este tema. Los autores del pensamiento poscolonial y el giro descolonial no han elegido como puerta de entrada a la reflexión sobre la conflictiva social, sobre las situaciones de injusticia que denuncian, y sobre la subalternización que analizan, a estos tres conceptos (Estado, Poder, Política) como conceptos centrales. Quizás sí la categoría de poder, en el concepto de colonialidad el poder de Anibal Quijano (2011). Pero no el de Estado o el de Política. En términos muy generales, podemos decir que sí hay un tratamiento de la cuestión del Estado en los subalternistas asiáticos, en relación al Estado colonial imperial y su sucesor, el Estado Nacional que se instituye luego de los procesos de descolonización a mediados del siglo pasado. Pero el Estado es siempre visto en su carácter de institución moderna colonial. A su vez, hay un análisis bastante pormenorizado de la Nación en los poscoloniales, particularmente a quienes desempeñan su tarea investigadora en el campo de la crítica literaria. Esto se puede deber a su inscripción dentro de los Estudios Culturales, y a que el concepto de Nación (y su crítica a la formación del *ser nacional* a partir de la construcción del canon literario de cada na-

ción, y del relato hegemónico de las historias nacionales de las élites¹⁹) es más caro a las genealogías que profesan.

Si nos acercamos al corpus de autores descoloniales latinoamericanos tampoco encontramos el debate respecto del Estado como problema prioritario. Hay que destacar que la categoría de Estado es quizás la que con más firmeza lleva inscrita en su emergencia los mandatos de la Modernidad. Es por esto que creo que no ha sido un concepto-clave para el ingreso al debate en torno a cómo se organizan las sociedades, cómo se dan los ordenamientos sociales, económicos y culturales, y a cómo favorecer la emergencia de esta “energía” descolonial de la que hablan. Aquí me permito traer una conjetura que elaboré para un caso similar, que es el de la ausencia de un tratamiento sistemático de la noción de Estado en la obra de Foucault.²⁰(Hermida, 2012; Hermida, 2015). En ese caso, sostengo que el hecho de que no exista una teoría del Estado en Foucault no implica que no tematicice sobre este concepto, o que no tenga nada dicho sobre los problemas que una reflexión sobre el Estado implica. Creo que, de hecho, Foucault ha dicho mucho sobre el Estado, o por lo menos sobre la *razón de Estado*. En el caso de las producciones poscoloniales y descoloniales infiero que sucede lo mismo, aunque por razones distintas y de forma diferente. Sostengo entonces que el problema del Estado, el poder y la política es abordado a partir de otras puertas de ingreso, que no son ya estos conceptos tal y como aparecen en la teoría política moderna y contemporánea,

19 El abordaje del problema de lo nacional y su crítica es un tema central tanto en los Estudios Culturales Latinoamericanos como en las producciones del Grupo Sudasiático de Estudios Subalternos. Ver Szurmuk, 2009. En Argentina, los estudios literarios han abundado en la investigación sobre la construcción del ser nacional a partir de un corpus de autores de la literatura y la política. Ver Hermida, Carola (2007).

20 Sobre estas cuestiones puede consultarse Hermida, 2012.

sino que su tratamiento se da a partir de la categoría de colonialidad que “opera en tres esferas ciertamente inescindibles: la colonialidad del Poder (Quijano) la del saber (Lander) y la del ser (Mignolo, Maldonado Torres)” (Borsani, en de Oto 2012:63).

Quiero decir con esto que el problema de cómo se funda una sociedad, cómo se organiza, cómo distribuye posibilidades, violencias, y sumisiones, cómo elabora criterios clasificatorios para un ordenamiento en el que un sector se constituye como el sujeto-autoridad con prerrogativas sobre otro sector que deviene objeto a expoliar, cómo se sostiene una determinada estructura que distribuye funciones, bienes materiales y simbólicos, vida y muerte, todos estos problemas que en las teorías modernas y en algunas posmodernas aparecen en general vinculados a las categorías de Estado, Poder y Política, en las corrientes poscoloniales y descoloniales aparecen ligados al análisis de estas tres formas de colonialidad, y con más fuerza a la primera de estas, que es la del poder.

Este análisis, a su vez, se vincula con lo que Marchart (2009) enuncia como teorías posfundacionales, y la distinción que en las mismas se realiza entre la política y lo político, que para el autor se funda en la diferencia entre lo óntico y lo ontológico de Heidegger. Así mientras *la política* es esa institución objeto de estudio de las disciplinas sociales, y materia de debate en el campo social, *lo político* es anterior (en términos filosóficos), es ese fundamento contingente (porque es el significante vacío que refleja el interés de un sector, pero de un sector que disputa la representación de la sociedad toda) pero necesario a la vez (porque sin fundamento que aglutine no es posible fundar sociedad, y el resultado de esta ausencia es la anomia), por el que se disputa para construir sentido y formar sociedad. En esta línea entonces, las teorías poscoloniales y decoloniales en mi visión, aunque no siempre aludan a *la política*, discuten profundamente *lo político*.

Para comprender mejor estas apreciaciones quiero esbozar algunas líneas respecto de estas categorías que desandan los procesos de lo político en nuestras sociedades y que son el colonialismo y la colonialidad.

Mientras el término “colonialismo” hace referencia a los procesos históricos que producen la subordinación política, cultural y económica de una sociedad con respecto a una metrópolis, “colonialidad” refiere al patrón de poder que emerge en la relación con el colonialismo moderno y que perdura, incluso, una vez que la relación de sometimiento (explícito) desaparece. Por consiguiente, la colonialidad es aquello que aún hoy sobrevive como efecto de inscripción del poder colonial sobre los cuerpos y las narrativas. (De Oto, 2012:53)

Ahora bien, es importante clarificar la relación que se da entre colonialidad y Modernidad, ya que las teorías modernas insisten en olvidar, ocultar o negar su relación directa con el colonialismo. “La colonialidad (...) no aparece en la retórica de la modernidad como su necesaria contraparte, sino como algo desprendido de ella” (Mignolo, 2007:26). Sin embargo, como ya lo hemos enunciado, desde las perspectivas poscoloniales y descoloniales esto no es así. El colonialismo es la contracara de la Modernidad, y entre estos dos elementos el lazo cómplice es el de la instauración del capitalismo global (proceso que se inició en la conquista de América y sigue hasta nuestros días). Se puede argumentar que la empresa colonialista antecede históricamente a la era moderna, ya que desde la antigüedad distintos pueblos conquistaron y sojuzgaron a otros. Pero, en rigor, el colonialismo tal como hoy lo entendemos, aparece con la conquista de América. Así lo explica el pensamiento poscolonial:

El término colonialismo en sentido amplio como la conquista, posesión y control directo de territorios pertenecientes a otros pueblos, definidos en consecuencia como “colonias”, puede caracterizar a distintos períodos históricos (por ejemplo, a la Antigüedad) . No obstante, el colonialismo de la Edad Moderna posee características que lo distinguen: ‘Mientras los distintos tipos de colonialismos precedentes eran de naturaleza precapitalistas, la expansión colonial de la Edad Moderna tenía como fin programático el nacimiento y desarrollo del capitalismo mercantil primero, industrial después.’ (Mellino, 2008:25) (Bidaseca, 2010:91)

Sabemos entonces que la colonialidad es un fenómeno presente, condición *sine qua non* del capitalismo, que reclama su primacía como ordenador, como variable explicativa de un sinnúmero de situaciones de opresión, normalización y distribución de prerrogativas y miserias. En este marco presentaremos entonces la colonialidad del poder como categoría- puerta que nos permita el ingreso al problema del Estado, el poder y la política desde un lugar-otro, para favorecer un pensar y un hacer situado en Trabajo Social.

4- Repensar la Colonialidad del poder para la intervención del Trabajo Social

Las teorías eurocéntricas en tanto desconocen como elemento constitutivo de la Modernidad el elemento colonial, no lo incluyen en el tratamiento que hacen del orden geopolítico actual y de la conceptualización en torno al poder. “Aplicada de manera específica a la experiencia histórica latinoamericana, la perspectiva eurocéntrica de conocimiento opera como un espejo que distorsiona lo que refleja” (Quijano, 2011: 243). De esta forma, la colonialidad del poder que sigue funcionando hoy en Nuestra

América es invisibilizada o distorsionada cuando aplicamos a los fenómenos políticos y sociales actuales la maquinaria de pensar eurocéntrica.

El enfoque descolonial hace hincapié en el elemento colonial, analizando el llamado *nuevo patrón de poder mundial*.²¹ El mismo, centrado en el capitalismo colonial/moderno y eurocentrado, es un proceso que comienza con la constitución de América (como primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial) y culmina con la globalización. Uno de sus ejes fundamentales es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de *raza*. La racialización implicó que los pueblos dominados fueran situados en una posición natural de inferioridad: tanto sus rasgos fenotípicos, como sus descubrimientos mentales y culturales. El actual patrón de poder mundial, instaurado en la conquista, es el primero efectivamente global. Es el primero donde, según Quijano (2011) cada una de esas estructuras de la existencia social está bajo la hegemonía de una institución:

1. En el control del trabajo, sus recursos y sus productos, está la empresa capitalista.
2. En el control del sexo, sus recursos y sus productos: la familia.
3. En el control de la autoridad, sus recursos y productos: el Estado-nación.
4. En el control de la intersubjetividad: el eurocentrismo.

Cada una de esas instituciones existe en relación de interdependencia con las otras. Y es este entramado que describe Quijano, el que nos permite conceptualizar desde un lugar otro los fenómenos que atraviesan el poder y la política en nuestra coyuntura actual.

²¹Algunas aportes del pensamiento de Quijano para el Trabajo Social fueron analizados en Hermida (2014a).

Estas reflexiones relativas a la matriz colonial del poder, y a la cuestión de la raza como mecanismo ordenador del colonialismo, no son privativas de Quijano, sino que son un común denominador del enfoque descolonial. Así, el problema de la raza, no se subsume a la cuestión de la “discriminación” del blanco a poblaciones “de color”. Es el problema del Otro, y por tanto el eje en el que pivotean la Modernidad, la Colonialidad y el capitalismo.

Creemos que el ámbito discursivo/simbólico que establece una división entre poblaciones blancas y no-blancas no es un ‘geocultura’ en el sentido de Wallerstein, sino que es un ámbito constitutivo de la acumulación del capital a escala mundial del siglo *XVI*. Es decir que no se trata de un ámbito ‘superestructural’, derivado de las estructuras económicas, sino que forma con éstas una ‘heterarquía’, es decir, la articulación enredada (en red) de múltiples regímenes de poder que no pueden ser entendidas desde el paradigma marxista (Kontopoulos, 1993 en Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007:14)

Así el enfoque descolonial nos advierte del entramado de elementos interrelacionados que configuran la matriz colonial de poder, como modelo de análisis diferenciado del determinismo económico. Estas reflexiones encajan dentro de una genealogía en la que no es posible olvidar a Fanon (1994) y su tratamiento de la negritud. Estas producciones nos permiten reconocer en la racialización un elemento performativo y estructurante de lo social, de lo político, de lo económico, permitiendo a su vez entrelazar los fenómenos que son del orden de lo subjetivo (como es la constitución de subjetividades otras, racializadas) con fenómenos de orden colectivo y político (como es el estudio de la cultura popular, o de la dinámica política de una sociedad). De esta manera, vemos que los diversos elementos que configuran la propuesta teórica descolonial tienden siempre a poner en ja-

que la distinción moderna del marxismo estructural (estructura económica determinante y superestructura – social, cultural- reproductora del orden económico). Una vez más, aquí en palabras de Lander:

Con las categorías de infraestructura y superestructura, y su articulación dentro de un modelo explicativo de determinación en última instancia de la superestructura por la infraestructura –especialmente en el marxismo soviético y en el trabajo de la escuela de Althusser–, se introduce un esquematismo simplificador que amputa severamente la posibilidad de explorar las múltiples determinaciones recíprocas entre diferentes ámbitos de la vida histórica social. (2006: 231)

De esta forma, si tomamos estos aportes para el análisis de la intervención en lo social vemos que cuando el Trabajador/a Social se encuentre con el “otro” de la intervención, no se encuentra solamente con un trabajador (ocupado o desocupado) obligado a vender su fuerza de trabajo, oprimido por un sistema en el que la clase dominante controla los medios de producción y por tanto al Estado que le garantiza el mantenimiento del *status quo* y la reproducción de la fuerza de trabajo para persistir en su mandato de acumulación de capital. Ese otro, es un sujeto atravesado, o más aún, configurado por una matriz colonial de poder, cuya singularidad no puede ser comprendida si nos subsumimos solamente a la variable del determinismo económico. Y esto no es así ahora porque estamos en la era de la globalización y de la crisis de los Estados de Bienestar (como afirmaban en la década de los 90 Beck, Giddens y Bauman) donde se diversificaron las realidades por las nuevas tecnologías y la expansión del mercado en detrimento del Estado. Esto es así desde la conquista de América, y de la instauración de la Modernidad Colonial. Entonces, el Trabajador/a Social se encuentra con un sujeto racializado, sexuado,

disciplinado por su situación laboral (o de desocupación). Subrayo la idea de sujeto racializado en nuestro país. Porque perdura en los imaginarios incluso de nuestros profesionales el mito de la Argentina blanca, producto de la llegada de los conquistadores, de la fiebre amarilla que unos siglos después se llevó consigo a negros, mulatos y otras *servidumbres*, de la mal llamada *conquista del desierto* que implicó un genocidio que aun hoy muchos festejan, y de la bajada de los barcos de nuestros abuelos italianos y españoles. Muchos de estos factores entre otros han eliminado violentamente a miles de negros y de integrantes de distintos pueblos originarios, otros como las oleadas migratorias ampliaron el peso relativo de europeos e hijos de europeos en la pirámide demográfica argentina. Pero seguir creyendo en el mito de la Argentina blanca, la París de Sudamérica, es cuando menos, un gesto de inocencia penalizable para un intelectual. Pienso cuánto bien le haría a nuestra academia que algún buen semiólogo avezado en las teorías fanonianas, analice el discurso que circula en los medios y en las calles, hablando de ese sujeto infernal, “el negro de alma”, al que los sectores medios culpan de todos los males sociales. Y sumado al problema de la cuestión racial, también está el de la cuestión etaria que si bien Quijano no lo incluye en los determinantes de la matriz colonial de poder, opera fuertemente como marcador social, susurrando en todos los noticieros que los jóvenes son peligrosos (y no que están en peligro).

¿Por dónde empezar la intervención del Trabajo Social dado este contexto? Pienso que una primera apreciación es que el Trabajo Social debe operar en un doble nivel. Por un lado, en la escucha y en el tejido de un lazo con el sujeto racializado, sexuado, expropiado de su fuerza de trabajo, inferiorizado por cometer el pecado de no ser europeo. Por otra parte, operar en las instancias de control, esas instituciones hegemónicas que enuncia Quijano que administran estas categorías: la familia, la empresa capitalista, el Estado, el eurocentrismo. ¿Cómo? Haciendo uso del

peculiar estatuto del Trabajo Social de ser una profesión y una disciplina. Escribiendo las prácticas. Reconstruyendo el lazo social que el neoliberalismo, como punto culmen de una lógica colonialista opresora, destruyó. Utilizando sus herramientas psicosociales y sociopolíticas para colaborar en la tarea de descolonizar las relaciones al interior de la familia, para confrontar al patriarcado y a la violencia de género a través de herramientas como son las políticas públicas, las entrevistas de investigación y de intervención con mujeres en situación de violencia, la organización de asambleas, la gestión de derechos. Favoreciendo la emergencia de procesos de economía social y economía popular que hoy tanto el Estado como muchos colectivos sociales promueven, favoreciendo la capacitación para el trabajo en los jóvenes, pero también caminado a la par de ellos en el proceso de dilucidación de un proyecto de vida donde el deseo (y no el temor disciplinador por la supervivencia) pueda ser motor. Y apostando a un pensar situado, al recupero de la tradición del pensamiento nacional y latinoamericano, que pueda entender mejor al olvidado de nuestra patria, que no caiga en análisis eurocentristas donde lo popular es visto como demagogia, como atentando al republicanismo, como participación dirigida por clientelismos, etc.

En este sentido, es importante también analizar que no existe solo un colonialismo exterior, de metropolis que dominan, ya sea políticamente o económicamente (en el caso de ex-colonias “independizadas” pero que siguen atadas por medio de préstamos de organismos internacionales a la voluntad de los países imperiales) sino también un colonialismo interno. En esta lógica es que el problema del Estado es analizado en Quijano. Así, según Bidasaca, “para este autor, el aparato burocrático administrativo del Estado reproduce el patrón de poder e impide el desarrollo de un proceso de descolonización real, cuya ausencia ha permitido, en América Latina, la coexistencia de un Estado

nación formalmente democrático e independiente junto con la reproducción de una sociedad de tipo colonial” (2010:123).

Y es en este punto en el que creo necesario disentir o al menos presentar un interrogante en relación a cómo conceptualizamos el Estado.²² Analizando diferentes producciones de la filosofía política contemporánea, he observado que podemos clasificarlas entre aquellas que definen el Estado como un escollo o espacio no productivo para la generación de cambios, y las que ponen el acento en la configuración de sujetos políticos identificando al Estado como relación/momento productivo en la lógica de la construcción contingente de posibilidades de cambio. Estado como escollo, Estado como posibilidad. En esta línea, y mirando con recelo a aquellos que solo ven un escollo en el Estado, confronto con la idea de un Estado monolítico, a-histórico, determinado y determinante, condenado a reproducir la colonialidad del poder. Esta idea ha sido claramente definida por Horacio Gonzalez (2014) a partir del concepto de Estado Libertario.

¿Es posible un Estado que promueva acciones que signifiquen un antagonismo con su propia condición de ser una expresión “constituida y atravesada por las luchas sociales”? Esta definición es parte de las teorías del Estado escrita por los estructuralistas post-althusserianos de la década del '60. Sobre ellas se levanta la persistente lógica hegeliana del Estado como “realidad de la idea moral” (...), cruza la obra de Lenin y desemboca en la tesis de la “extinción del Estado”. Para postular hoy un Estado capaz de pensar la emancipación de la sociedad que lo constituye, es preciso dotarlo de formas internas paradójicas, de sectores del Estado “libertarios”, que participan en la construcción colectiva de lo social con decisiones que también se autoinhiban. (2014: s/p)

22 Ver Hermida (2011).

Creo que la experiencia misma de las últimas décadas en Latinoamérica puede hacernos cuestionar visiones reduccionistas respecto del Estado. Y quizás encontremos en las producciones de García Linera un condensado de reflexiones de alto valor conceptual y empírico para enriquecer este debate relativo al estatuto del Estado en el marco de procesos populares emancipatorios.

Los trabajadores/as sociales intervenimos en la década de los noventa, en un contexto de levantamiento del aparato asistencial, de ausencia de recursos, en el que la inversión social era entendida como gasto social, en la que los programas sociales se desarticulaban, las políticas sociales era focalizadas, digitadas por el Banco Mundial, en un marco de desocupación creciente y de implosión del mecanismo tradicional de inclusión en nuestro país (al menos desde mediados del siglo XX) como es el trabajo. Y también intervenimos hoy, en un contexto otro, en el que nuestras fuentes laborales profesionales se ampliaron (más allá de la precariedad laboral que aun hoy existe en muchos de nuestros puestos de trabajo), en el marco de un aumento exponencial del presupuesto para el área de Desarrollo Social a nivel nacional, en un contexto de ampliación de derechos como es la Asignación Universal por Hijo, donde una cantidad de leyes nacionales vinculadas al acceso al derecho a la educación, a la salud mental, a la diversidad sexual, a la protección ante la violencia de género, etc. fueron promulgadas. Estas diferencias deberían hacernos preguntas. Deberían, por lo menos, invitarnos a pensar: ¿es el mismo Estado? ¿Qué cambió y por qué? ¿Qué Estado es necesario para seguir ampliando derechos?

Llegamos a la conclusión de que es necesario un Estado-otro, y es en ese camino que los trabajadores intelectuales podemos colaborar haciendo el esfuerzo de pensarlo.

Se precisa una nueva teoría del Estado. (...) Un Estado libertario y justo. Ni un Estado empresario, ni un Estado ausente, ni un Estado omnipotente, ni un Estado sin políticas colectivas, ni un Estado regulador de la cultura, ni un Estado sin competencias sobre la producción social y las políticas efectivas de soberanía en la acción política y económica. En verdad, un Estado amasado en libertades objetivas y subjetivas es lo que merece la época, y desde luego la multivariada y heterogénea cultura social argentina” (González, 2014: s/n)

Vemos que tocamos al menos dos aristas del problema: por un lado la cuestión descriptiva que toda teoría debe aportar. En ese sentido las teorías modernas relativas al Estado, desde esta visión, no permiten conocer/comprender los cambios en materia de estadidad (Oszlak, 1997) con las particularidades que la colonialidad del poder le imprimió e imprime a las sociedades nuestroamericanas. Y los esfuerzos de un número importante de autores descoloniales siguen delimitando al Estado como institución moderna y por tanto colonial, de la que ninguna experiencia de desprendimiento o apertura puede esperarse. La otra cuestión que abordamos en estas líneas respecto de tematizar el Estado es, no ya la descriptiva, sino la prospectiva o propositiva. Recuperar la consigna de Simón Rodríguez: o inventamos o erramos. No se trata solo de una teoría del Estado capaz de describir, sino de una reflexión epistémica y política insurgente que se permita la agencia, la in-disciplina (Palermo, 2009) atendiendo al carácter siempre performativo de todo discurso, pero también al diálogo comprometido con las prácticas sociales y políticas que Nuestra América viene ensayando en su afán de pensar y hacer una sociedad otra, un Estado otro.

5- A modo de cierre: desafíos de un Trabajo Social descolonial

Creo que podemos pensar los estudios poscoloniales y el giro descolonial como prácticas discursivas. Dejarnos interpelar por ellas implica subvertir las prácticas discursivas que hasta el momento decíamos/hacíamos y nos decían/hacían. Pensar un Trabajo Social descolonial es pensar un Trabajo Social situado, que se sacude el peso de una historia que quiso y quiere subsumirlo a cumplir los mandatos del disciplinamiento y la normalización. Así como la genealogía del giro descolonial reconoce tanto a Waman Poma de Ayala como a Fanon, a los aportes de teorías del sistema-mundo y a la experiencia zapatista, creo que un Trabajo Social descolonial no es el que se asuma enunciativamente como tal, sino el que desande mandatos de control y normación, que se anime a ver en otras prácticas sociales académicas, culturales, sociales o económicas, la emergencia de lógicas otras a la de la colonialidad. Prácticas que pueden ir desde el *ayllu a* la comunicación popular, como el ejemplo de la revista *Garganta poderosa*, desde experiencias alternativas en el campo artístico a procesos culturales y de participación como la *minga*. En fin, dejar de lado cierto corporativismo y cierta tendencia al tecnicismo (mecanismos que han intentado no muy exitosamente disputar un lugar como profesión reconocida) para animarse a compartir con otras prácticas discursivas, territoriales, académicas y políticas, para desaprender el paradigma eurocéntrico, para intentar comprender al otro de la intervención, a ese sujeto que no es un ser-ahí sino aquel que está siendo (Kusch, 1976), ya no desde las categorías que la colonialidad del poder nos sobreimpuso, sino desde un estar para comprender, para liberar esa energía que implica favorecer la emergencia de prácticas decoloniales.

Descolonizar en Fanon y en muchos de sus contemporáneos es hacer algo más que dar cuenta de la existencia de una colonia y luchar porque cese como tal. Descolonizar tiene el carácter de una acción destinada a subvertir cada rincón de las prácticas sociales. (...) La idea misma de descolonización desborda el problema de las independencias nacionales y se mueve en dirección de lo hoy llamamos la creación de nuevas subjetividades en espacios muy concretos. (De Oto, 2012: 42)

Descolonizar-se, descolonizar-nos. Subvertir las lógicas instituidas en nuestros espacios de ejercicio profesional, que racializan, inferiorizan y estigmatizan las maneras otras de ser, de hacer, de trabajar, de entender la familia, el consumo, la fiesta, la muerte, la vida. Subvertir las lógicas aprendidas de nuestro propio ejercicio profesional, que podemos observar en la naturalización de etapas metodológicas, técnicas de intervención, formas de escritura de informes, maneras de conceptualizar el vínculo con el asistido, que se rigen de una forma u otra por elementos de la colonialidad del poder. Re-conocerlas, subvertirlas, descolonizarlas. Abrirse a la emergencia de subjetividades otras, para entender al otro de la intervención, pero también para animarnos a construir otras identidades profesionales donde la colonialidad del poder no sea una lógica inherente a nuestra disciplina, sino una lógica imbricada en nuestra sociedad, que si bien también nos atraviesa, nos interpela a re-crear/nos como profesión, como sociedad, como parte de un proyecto popular que brega por la liberación.

Referencias bibliográficas

- ARIAS, A. (2012) *Pobreza y modelos de intervención. Aportes para la superación del modelo de asistencia y promoción*. Buenos Aires: Editorial Espacio.
- BIDASECA, K. (2010). *Perturbando el texto colonial: los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: Editorial SB.
- BORSANI, M. (2012). "Disputar a Fanon: a propósito de un `secuestro epistémico´". En DE OTO, A. (comp.) *Tiempos de homenajes/ tiempos descoloniales: Frantz Fanon América Latina*. Buenos Aires: Del Signo.
- CARBALLEDA, A. (2013) *La intervención en lo social como proceso. Una aproximación metodológica*. Buenos Aires: Editorial Espacio.
- CASTRO-GÓMEZ, S (1998). "Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón". En CASTRO-GÓMEZ, S y MENDIETA, E. (ed.) *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- CASTRO-GÓMEZ, S, y GROSGOQUEL, R. (2007). "Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico". En CASTRO-GÓMEZ, S, y GROSGOQUEL, R. (edit). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- CAZZANIGA, S. (2007). *Hilos y nudos. La formación, la intervención y lo político en Trabajo Social*. Buenos Aires: Espacio editorial.
- DE OTO, A. (2012) "Frantz Fanon en el siglo. Sobre ciertas persistencias en el pensamiento latinoamericano". En DE OTO, A. (edit): *Tiempos de homenajes/ tiempos descoloniales: Frantz Fanon América Latina*. Buenos Aires: Del Signo.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: Clacso ediciones.
- DUSSEL, E. (1994). *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Plural Editores.
- EISNER, E. (1979). *The educational imagination : on the design and evaluation of school programs*. New York: Macmillan.
- FANON, F. (1994). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

- FERNANDEZ MOUJAN, I. (2014). "Miradas descoloniales en educación". *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*. 3(6), 5-19. Consultado el 10 de octubre de 2015 en: <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/9898>
- GONZALEZ, H. (2014). "Teoría del Estado". *Diario Página/12* del 7 de junio del 2014. Consultado el 5 de abril de 2015 en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-248074-2014-06-07.h>
- HERMIDA, C. (2007). "Paladear la literatura nacional. Literatura, enseñanza y nación en los artículos de Nosotros en las primeras décadas del siglo XX". *CELEHIS*. 16(18), 91-117. Consultado el 8 de octubre de 2015 en: <http://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/celehis/article/viewFile/512/517>
- HERMIDA, M. (2011). "Abordajes críticos a la noción de Estado en la Filosofía Política Contemporánea". En: *Actas de las XI Jornadas nacionales agora philosophica: la función de la crítica en la filosofía contemporánea*. Mar del Plata: Biblioteca electrónica AadIE-BA.
- HERMIDA M; MESCHINI, P. (2012). "Pensar e intervenir en la Cuestión Social: el Trabajo Social desde un enfoque poscolonialista". En CATELLI, L. (comp.) *Términos claves de la teoría poscolonial latinoamericana: despliegues, matices, definiciones*. Rosario: UNR Editora.
- HERMIDA, M. (2012). "Gubernamentalidad e Inmunidad: pensar el Estado fuera de la Teoría del Estado". En MISSERI, L. (comp.) *Estado, cultura y desarrollo: entre la utopía y la crítica: Actas de la I Jornadas Internacionales de Filosofía y Ciencias Sociales* Mar del Plata: UNMDP.
- (2014a). "El poder y lo político en Trabajo Social: cruzando los bordes de la Modernidad". En *Actas de la V Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica "Transformaciones y usos de lo político en la sociedad de hoy"*. Editor: UNMDP.
- (2014b). "El curriculum que prescribe y que proscribire. Por una didáctica de las ausencias en Trabajo Social". *Revista de Educación*. 1(7). ISSN 1853-1318, 327-346. Mar del Plata. Argentina: UNMDP.
- (2015) "Colonialismo y producción de ausencias. Una crítica desde el Trabajo Social para visibilizar los presentes subalternos." *Revista Debate Público. Reflexión de Trabajo Social*. 5 (10). 67-87. ISSN 1853-6654. Consultado el 15 de febrero de 2016

- en: http://trabajosocial.sociales.uba.ar/web_revista_10/PDF/09_Hermida.pdf
- HERMIDA, M; MESCHINI, P. (2015). "Una relectura de las corrientes "post" para pensar la intervención en Trabajo Social". En HERMIDA, M; MESCHINI, P (comp.) *Pensar Nuestra América: Hacia una epistemología de los problemas sociales latinoamericanos*. La Plata: Edulp.
- KUSCH, R. (1976). *Geocultura del Hombre Americano Buenos Aires: Fernando Garcia Cambeiro*. Consultado el 5 de mayo de 2015 en: <https://www.dropbox.com/s/mo45ukilqvp9y98/Rodolfo%20Kusch%20-%20Geocultura%20del%20Hombre%20Ame.pdf?dl=0>
- LANDER, E. (2006). "Marxismo, eurocentrismo y colonialismo". En BORON, A. (comp.) *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 209-243. Consultado el 5 de octubre de 2012 en <http://www.tni.org/sites/www.tni.org/archives/archives/lander/marxismo.pdf>
- MARCHART, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- MARTÍNEZ, S. y AGÜERO J. (2014). *Trabajo Social Emancipador. De la disciplina a la indisciplina*. Paraná: Editorial Fundación La HENDIJA.
- MATUS, T. (1999). "La intervención social como gramática". En *Apuntes sobre intervención social*. Consultado el 10 de noviembre de 2014 en: <http://www.fcp.uncu.edu.ar/upload/APUNTESSOBREINTERVENCIONSOCIAL.pdf>
- MIGNOLO, W. (2007). "El Pensamiento Decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto". En CASTRO-GÓMEZ, S, y GROSFOGUEL, R (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- MIGNOLO, W. (1995). "La razón poscolonial: herencias coloniales y teorías poscoloniales." *Revista chilena de literatura*. N° 47. Consultado el 10 de junio de 2012 en: <http://www.estudiosecologistas.org/docs/reflexion/imperialismo/postcolonial.pd>
- MIRANDA ARANDA, M. (2013). *De la caridad a la ciencia II: influencias del pragmatismo y el interaccionismo simbólico en Trabajo Social*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- OSZLAK, O. (1997) *La formación del Estado Argentino. Origen, progreso y desarrollo nacional*. Buenos Aires: Editorial Planeta.

- PALERMO, Z. (2009). "Conocimiento "otro" y conocimiento del otro en América Latina". *Estudios* (21) Consultado el 9 de octubre de 2015 en: <http://www.revistaestudios.unc.edu.ar/articulos/articulos/palermo.php>
- QUIJANO, A. (2011) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En LANDER, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas*, 2da edición. Buenos Aires: CICCUS, CLACSO, 219-264.
- SAID, E. (2008). *Orientalismo*. 2da edición. Barcelona: Random House Mondadori, S. A. Consultado el 12 de mayo de 2012 en: <https://hemerotecaroja.files.wordpress.com/2013/06/said-e-w-orientalismo-1978-ed-random-house-mondadori-2002.pdf>
- SCELSIO, J. (2013). "Diálogos y confrontaciones respecto a las tendencias críticas en el Trabajo Social". *Revista Debate Público*. 3(6). Consultado el 10 de octubre de 2015 en : http://trabajosocial.sociales.uba.ar/web_revista_6/home.htm.
- SZURMUK, M. y MCKEE IRWIN, R. (coord..) (2009). *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. Mexico: Siglo XXI editores.
- VERDESIO, G. (2013). "El subalternismo en el marco de la teoría arqueológica: Hacia un posible diálogo entre matrices teóricas". En RIVOLTA, M. et ál. (comp.) *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: Perspectivas desde Sudamérica*. Buenos Aires: Eudeba.

El Trabajo Social y los desafíos de una praxis anticolonial

Esteban Pereyra - Roxana Paez



Introducción

En este ensayo desde una perspectiva crítica hacia el capitalismo moderno y colonial, e inspirados principalmente en los aportes de Boaventura de Sousa Santos (2006 y 2014), Enrique Dussel (2005) y de Anibal Quijano (2005) entre otros, intentaremos reflexionar y problematizar algunos interrogantes que consideramos fundamentales para el debate respecto de la relación entre Trabajo Social y colonialismo.

Como punto de partida, nos preguntamos ¿de qué se trata el Trabajo Social del Sur y su nacimiento dentro de un mundo hecho a imagen y semejanza del Norte, donde los/ as trabajadores/ as sociales entre otros profesionales realizamos por lo general nuestro quehacer profesional cotidiano utilizando las herramientas de una ciencia social eurocéntrica; además de burguesa, consificada, esencializada, y en beneficio de la opresión?; ¿será que el Trabajo Social de estas territorialidades y poblaciones como otras profesiones, lleva el germen genético de la dominación y explotación colonial además de la ya tan estudiada dominación y explotación burguesa?; ¿es o no necesario hacer

desaparecer la profesión, en tanto y en cuanto, sobrarían razones para suponer que esta ha sido constituida desde el principio y se constituye hoy también, como profesión, institución y/ o campo del Norte eurocéntrico y colonial y, por lo tanto, como un lugar estrictamente funcional a ese orden?

Teniendo en cuenta estas preguntas, organizamos la exposición de nuestras reflexiones del siguiente modo. En primera instancia, se trata de ofrecer una interpretación sobre el Trabajo Social y su nacimiento dentro de un mundo hecho a imagen y semejanza del Norte; en segunda instancia, analizamos la polémica idea de que sería necesario hacer desaparecer o abolir la profesión de Trabajo Social, dada su supuesta condición de mera funcionalidad a los sistemas de opresión propios del capitalismo moderno colonial; en tercera instancia, intentamos repensar la noción de intervención en nuestra profesión, buscando un enfoque que nos permita encontrar nuevos relacionamientos con los sectores populares diversos del Sur para encarar una praxis que consideramos como anticolonial desde el Trabajo Social; en un cuarto momento problematizamos nuestra praxis profesional concentrándonos en un análisis sobre la formación profesional. Por último, en las conclusiones reflexionamos sobre los nudos teóricos fundamentales desarrollados en el trabajo, sintetizando las posibles aportaciones que el mismo general, para intentar una praxis anticolonial desde el Trabajo Social.

1- Trabajo Social, ciencias sociales, y capitalismo moderno colonial

Partimos de la consideración de que para pensar críticamente el Trabajo Social Sur¹, resulta necesario remitirnos a la vinculación

1 Durante todo el desarrollo del presente trabajo, nos referimos al Trabajo Social latinoamericano y, especialmente, al de Argentina. Ambos se sitúan al Sur

entre ciencias sociales y capitalismo moderno colonial en tanto expresión de un histórico dominio que efectúa el Norte sobre el Sur del mundo. Desde allí intentaremos interpretar el origen de la profesión.

En este sentido, creemos necesario tener en cuenta que las ciencias se han desarrollado desde una conexión mundial, en tanto la modernidad ha sido y es, por parte del Norte-imperial-colonial, un proceso de búsqueda de totalización de la realidad que abarca a América Latina desde el comienzo (Dussel, 2005) y en donde los países dominantes arman y despliegan sus propias ontologías y metodologías a través de la racionalidad dominante que está por detrás del armado de las ciencias en general, y cuya efectividad consiste en que estas solo problematizan y hacen problematizar-regionalizar los espacios-tiempos, ritmos y duraciones de vida en el mundo tendencialmente a favor de la dominación del Norte sobre el Sur.

La racionalidad dominante de la ciencia viene unida a una gran estrategia dominación capitalista, moderna y colonial, que se ha basado y se basa en generar diversas regiones discursivas y materiales producto de complejos procesos históricos de naturalización (Lander, 2005). De esa manera es que se entiende, por ejemplo, la creación, desarrollo, consolidación del Estado moderno con sus aparatos ideológicos que hacen posible la reproducción del mencionado dominio.

geográfico del mundo. No obstante, siguiendo a Boaventura de Sousa Santos, entendemos la noción de Sur después de la de Trabajo Social "...como una metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo. Es un Sur que también existe en el Norte global geográfico, el llamado Tercer Mundo interior de los países hegemónicos. A su vez, el Sur global geográfico, contiene en sí mismo, no solo el sufrimiento sistemático causado por el colonialismo y por el capitalismo global, sino las prácticas de complicidad con aquellos. Tales prácticas constituyen el Sur imperial" (Santos, 2009: 12).

En este plano, la escuela, los partidos políticos, los medios masivos de comunicación para mencionar algunos, no son sino maneras de crear y recrear regiones e instituciones que se nos presentan con toda la potencia de lo obvio, verdadero, y natural.

En ese proceso, especial mención merecen el conjunto de profesiones que se producen y reproducen con sus diversos ritos profesionales y se basan en la formación profesional de las ciencias sociales. Ciencias que gozan de una potente legitimación para la interpretación verdadera de lo social frente a otros saberes que han sido desacreditados por ella.

El Trabajo Social como profesión, con sus particularidades históricas y sociales que la diferencian de otras profesiones que utilizan el gran corpus de conocimiento de las ciencias sociales, como abogacía, sociología, antropología, por ejemplo, no escapa a esos procesos de constitución y desarrollo, ya que las ciencias sociales, incluso las llamadas corrientes críticas europeas, corrientes que se han utilizado mucho en Trabajo Social de Latinoamérica, tienen el suficiente poder para producir ausencias (Santos, 2006) de saberes propios como, por ejemplo, el de las comunidades indígenas y campesinas de Nuestra América.

De acuerdo a esta situación general, en el mundo hecho por el conocimiento eurocentrado (Quijano, 2005), las gentes están obligadas en gran medida, a vivir y reproducir prácticas e instituciones liberales-occidentales-burguesas, y las profesiones incluidas el Trabajo Social, no han podido liberarse de ello si es que lo intentaron alguna vez.

2- ¿Es o no necesario hacer desaparecer la profesión?

Teniendo en cuenta el anterior diagnóstico, pareciera que el Trabajo Social de estas territorialidades y poblaciones, como otras profesiones, lleva el germen genético de la dominación y explotación colonial, además de la ya tan estudiada dominación y explotación burguesa.

Si esto es así, como buenos militantes de la búsqueda y construcción colectiva de relaciones no coloniales que posibiliten la emancipación social en Nuestra América, debiéramos interrogarnos si acaso ¿es o no necesario hacer desaparecer la profesión, en tanto y en cuanto, sobrarían razones para suponer que ésta ha sido constituida desde el principio, y se constituye hoy también, como profesión, institución y/ o campo del Norte eurocéntrico y colonial, y por lo tanto, como un lugar estrictamente funcional a ese orden?

Para dar una respuesta preliminar a este provocativo interrogante, podríamos rescatar que, históricamente, como se lo ha advertido en diversos estudios de la génesis de la profesión de Trabajo Social en Latinoamérica, como en el estudio del Estado de Bienestar y la Política Social en tanto componentes sustanciales desde los cuales emerge inclusive la existencia de la profesión; todos esos procesos e instituciones, no fueron el resultado “gracioso” que las clases dominantes confirieran a las dominadas (Netto, 1992), (Pagaza 2001).

Por el contrario, esas realidades fueron el producto contradictorio de diversas luchas, conquistas, y también, de un conjunto de concesiones simultáneas que se dieron entre quienes dominaron/ dominan, y quienes fueron y son dominados en capitalismo colonial e imperial.

Por eso, nuestro planteo consiste en considerar que si bien la lógica de las ciencias sociales y, consecuentemente, del ejercicio profesional del Trabajo Social, desde sus orígenes, y aún hoy, llevan el germen de la fragmentación-regionalización petrificante del pensamiento euro- céntrico, además de burgués, también es cierto que desde su institucionalización, en general, el Trabajo Social como profesión², se constituye en un espacio y tiempo de prácticas sociales que emerge a partir de la lucha que sacrificada

2 Desde la misma construcción del Estado de Bienestar y la Política Social.

y trabajosamente en Latinoamérica, logran los sectores populares sobre la burguesía reclamándole una justicia social prometida y no cumplida.

En este sentido, al respetar las luchas populares, y por otra parte, al reivindicar al Trabajo Social como una profesión andante y con chances de conquistar una intervención cada vez más profunda al servicio de los intereses de quienes padecen y sufren los flagelos más grandes del sistema, y logrando que se distancie marcadamente respecto de la mera funcionalidad al servicio de los intereses y lógicas que generan esos padecimientos, no podríamos estar sino en contra de abolir el tiempo y espacio profesional.

3- Problematicando la intervención profesional en Trabajo Social

Aunque es verdad que la profesión surge y se reproduce en la contradictoriedad de intereses y necesidades entre los sectores que dominan y los que son dominados, y no solo es, por lo tanto, la mera expresión de gérmenes de los sectores dominantes, creemos que debe ser problematizada amplia y profundamente, para detectar cuándo, o en qué instancias y circunstancias, ella opera a favor de los intereses y necesidades de quienes dominan, y cuándo y en qué circunstancias lo hace a favor de los dominados. Particularmente, nos interesa pensar aquello en el marco del análisis de la relación colonialismo e intervención profesional.

En este sentido, es útil tener en cuenta, para luego reflexionar sobre la intervención profesional de Trabajo Social, la manera en que Boaventura de Sosa Santos caracteriza al colonialismo como: “el conjunto de intercambios extremadamente desiguales que establecen una privación de la humanidad en su parte más débil como condición para sobreexplotarla o excluirla como descartable” (2009 351).

Por su parte, María Paula Meneses apunta que “el pretexto de la misión colonizadora, el proyecto de colonización procuró homogenizar el mundo, obliterando las diferencias culturales” (2014: 8).

Ello quiere decir que el colonialismo viene asociado a una potente *violencia epistémica* que produce *epistemicidios* (Santos, 2006), es decir, la supresión de experiencias y saberes de los pueblos colonizados. De este modo, el colonialismo produce activamente ausencia de experiencias y saberes alternativos e, incluso, rivales al eurocentrismo³ (Quijano, 2005), los cuáles por ello mismo, son inferiorizados, descredibilizados, a la manera de una imposición de monocultural del saber y el rigor científico (Santos, 2006) que los evalúa injustamente desde sus propias reglas de validación del conocimiento, y los caracteriza desde ahí, como ignorancias a desechar.

Esta observación es muy importante para el Trabajo Social, dado que el corpus de conocimientos científicos sociales es el lugar desde donde la profesión intenta propuestas teóricas metodológicas de intervención que tienen y han tenido que ver, muchas veces, con un trabajo a favor de los sectores populares. No obstante, contradictoriamente a ello, es desde ahí también, que se ha incurrido en imponer una violencia epistémica productora de ausencias de saberes y experiencias de esos mismos sectores y, por lo tanto, más allá de las buenas intenciones que pudiera

3 Aníbal Quijano plantea que el Eurocentrismo es “el nombre de una perspectiva de conocimiento cuya elaboración sistemática comenzó en Europa Occidental antes de mediados del siglo XVII. Se hizo mundialmente hegemónica recorriendo el mismo cause del dominio de la Europa burguesa. No se refiere a todos los modos de conocer de todos los europeos y en todas la épocas, sino a una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreimponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretas, tanto en Europa como en el resto del mundo” (Quijano, 2005: 218).

haber existido, y que existe en los trabajadores sociales en su quehacer profesional, se les ha generado y genera a los grupos mencionados, injusticias sociales a través de injusticias epistémicas (Santos, 2006).

Teniendo en cuenta tales inquietudes, y en un intento de pensar praxis anticoloniales desde el Trabajo Social⁴, proponemos el ejercicio de interpretar y entender a la intervención profesional, fundamentalmente, no como una práctica realizada y conducida primordialmente por el Trabajo Social en tanto cumplimiento de su rol y especificidad profesional desde una identidad institucionalizada, y generalmente atribuida en el marco de la división socio-técnica del trabajo dentro del mercado capitalista de la fuerza de trabajo -concepción ésta que entendemos, es la dominante tanto en la bibliografía como en la subjetividad de los/as colegas cuando desarrollan sus praxis profesionales concretas-, sino más bien desde el punto de vista ontológico, como intervención mutua en tanto ella es siempre el resultado, quiéraselo o no, de relaciones sociales objetivas como subjetivas que se desarrollan en la co-presencia, o bien, en la distancia del tiempo y espacio entre el Trabajo Social y los sectores populares, y que suponen acciones y reacciones de ambos lados, aunque con impactos diferenciados, y generadores de diferentes transformaciones (Pereyra, et ál., 2013).

En tanto esto no es reconocido o, más específicamente, no es enfatizado⁵ en la concepción dominante de la intervención

4 En este ensayo entendemos como praxis anticoloniales del Trabajo Social, a todos aquellos movimiento de pensamiento y acción efectuados en la diversidad de actividades del quehacer profesional, que facilitan, o procuran establecer la existencia de una ecología de saberes a través de la cual es posible construir unidad de sentido en la diversidad con y desde las múltiples expresiones populares para la transformación de las realidades injustas del capitalismo y colonialismo modernos.

5 En este sentido, siguiendo a Santos (2006) entendemos que aquí existe una

profesional, para nosotros ella esconde un movimiento sutil que habilita una praxis colonial en Trabajo Social que probablemente esté manifestando que ahí se edifica, una inferización, descredibilización, respecto del saber y la experiencia de los sectores populares en contraste con los saberes científicos del Trabajo Social⁶. Es decir, esa falta de consideración enfática no es un detalle menor para nosotros. Por el contrario, puede ser una señal de la hendidura abierta por la que circula una injusticia social inicial que luego podrá generar otras más importantes. Es decir, esa concepción, al ausentar sutilmente al otro y la otra popular de la escena y dinámica de transformación mutua que supone la intervención, hace que la diferencia de los grupos populares mencionados, sea el resultado no solo ya de las históricas desigualdades e injusticias generales del sistema-mundo que operan y pesan sobre la vida de los mismos en sus rutinas cotidianas (relaciones de clase, género, raza, por ejemplo), sino ahora también, de una relación profesional. Relación que termina paradójicamente, pareciéndose muchísimo a las anteriores que son parte de sistemas de relación y desigualdad, generadores de diferencias desiguales.

Para evitar esa situación, la concepción de intervención mutua que proponemos, se desenvuelve como reconocimiento, valoración y presencia del otro y la otra, con su real papel estelar y transformador, con su enorme validez, legitimidad, e importancia real de sus saberes y experiencias que impactan sobre el Trabajo Social en cada relacionamiento. Este movimiento es central, porque a partir de él es posible establecer un segundo paso donde el Trabajo Social podrá buscar que esa intervención,

producción activa de la ausencia, ya que la misma se produce cuando un saber o una experiencia se transforman en objetos de inferiorización, descredibilización, y no por su eliminación total.

6 Esto pese al llamado a la participación activa que tienen la mayoría, sino todos los enfoques de la intervención profesional en Trabajo Social.

ya mutua, se fortalezca ahora, del modo más democrático y anticolonial posible, utilizando la aplicación de un procedimiento complejo pero nunca imposible: el diálogo de traducción mutua (Santos, 2006).

Siguiendo las ideas del autor citado, la traducción mutua, es un procedimiento que nos va a permitir desenvolvernos en una búsqueda permanente de puntos de significación en común, o parecidos de familia, que se podrán traducir recíprocamente desde los saberes científico sociales del Trabajo Social, y desde los saberes de sentido común, campesinos, de pueblos originarios, etc., sin canibalismos, y distinguiendo como respetando desde ahí, las diferencias iguales. Pero además, luego es necesario abrir paso para el debate sobre las diferencias desiguales, la conciencia crítica, y la organicidad de los sectores populares diversos con el Trabajo Social para la transformación de la realidad.

4- Elementos para discutir la formación profesional en Trabajo Social⁷

No obstante, aun cuando podamos cuestionar la concepción dominante de la intervención profesional aparecida en los textos de referencia, y en la manera en que desarrollamos habitualmente nuestro quehacer profesional, creemos que es necesario distinguir, criticar, así como enfrentar algunos de los mecanismos generales en que se desenvuelve como tendencia, aunque

7 Queremos señalar al iniciar este apartado, que las reflexiones que vamos a realizar a continuación, asumen un gran influjo en conceptos centrales trabajados por Boaventura de Sousa Santos (2006). Especialmente sus nociones de racionalidad occidental dominante e indolente en sus formas de razón metonímica y razón proléptica, y sus ideas de sociología de las ausencias y sociología de las emergencias para combatir las.

nunca como única posibilidad, el funcionamiento de la formación profesional de los/as trabajadores sociales.

La formación profesional, para nosotros, es el lugar en el que encontraremos algunas pistas explicativas para entender nuestra praxis en la intervención profesional.

Creemos que, particularmente en la formación profesional de grado en la que se obtiene el título de licenciados/as en Trabajo Social, intervienen procesos de producción y reproducción rutinaria de praxis basada en una racionalidad occidental dominante e indolente⁸ (Santos, 2006) mediante la cual se estructuran dos mecanismos que operan de manera conexas e interrelacionada en los procesos de enseñanza-aprendizaje: a) el mecanismo referido a la *dependencia de conocimientos científicos sociales eurocentrados*; b) *el mecanismos de dependencia de la pedagogía bancaria*. A continuación nos referimos a cada uno de ellos, y analizamos sus posibles consecuencias en la formación profesional.

8 La idea de una racionalidad occidental dominante indolente es de Boaventura de Sousa Santos. Para el autor, esta racionalidad opera de dos maneras. La primera manera, la razón metonímica, según el autor es “una figura de la teoría literaria y de la retórica que significa tomar la parte por el todo. Este modo de la razón indolente a mi juicio, es uno de los dos aspectos del desperdicio de la experiencia: contrae, disminuye, sustrae el presente. La razón proléptica es la segunda forma. Prolepsis es una figura literaria, muy vista en las novelas, donde el narrador sugiere claramente la idea de que conoce bien el fin de la novela pero no va a decirlo. Es conocer en el presente la historia futura. La razón indolente tiene esta doble característica: en cuanto razón metonímica, contrae, disminuye el presente; en cuanto razón proléptica, expande infinitamente el futuro” (Santos, 2006: 21).

El mecanismo de la dependencia referido a los conocimientos científicos sociales eurocentrados⁹

De acuerdo a una racionalidad indolente y metonímica¹⁰, el mecanismo de la *dependencia*, referido a los *conocimientos científicos sociales eurocentrados* se ocupa de reducir el presente de la ecología de saberes a una única posibilidad del saber: la monocultura del saber y el rigor científico social eurocentrado.

De ahí que los procesos de enseñanza-aprendizaje estén basados en la producción activa de ausencias que genera ese conocimiento, respecto de experiencias y saberes rivales, como por ejemplo, los propios de los campesinos, pueblos originarios, sentido común, etc., que en la formación profesional, son inferiorizados, descredibilizados mediante la imposición de la jerarquía del saber científico social eurocentrado desde el cual son injustamente traducidos, interpretados y valorados.

Este mecanismo de dependencia puede referirse a los conocimientos producidos por la corriente más conservadora de las ciencias sociales, representada por el positivismo o el funcionalismo, por ejemplo, pero de ningún modo se reduce a ello. Tam-

9 Conocimientos científicos sociales eurocentrados en tanto conocimientos científicos sociales euro céntricos “no se refiere a todos los modos de conocer de todos los europeos y en todas la épocas, sino a una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreimponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo” (Quijano, 2005: 218).

10 Boaventura de Sousa Santos manifiesta respecto de la razón metonímica que es la primera forma de la razón indolente y describe que “metonimia es una figura de la teoría literaria y de la retórica que significa tomar la parte por el todo. Este modo de la razón indolente a mi juicio, es uno de los dos aspectos del desperdicio de la experiencia: contrae, disminuye, sustrae el presente” (Santos, 2006: 201).

bién abarca algunos conocimientos muy utilizados por autores que pretenden contribuir a la estructuración y reproducción de un Trabajo Social crítico más o menos diverso en Argentina y Latinoamérica.

Son conocimientos que se sitúan en una parte de la corriente crítica en ciencias sociales que, si bien manifiesta la necesidad de cuestionar y transformar el orden social establecido, no obstante no escapa de una óptica eurocéntrica que, en lugar de contribuir a ese propósito, reproduce la colonialidad del saber¹¹, razón por lo cual esta perspectiva no permite establecer estrategias de transformación amplias y profundas que abarquen también, y en buena medida, las injusticias provocadas por el colonialismo del capitalismo.

La primera consecuencia que observamos en el funcionamiento y reproducción de este mecanismo de dependencia estructural es que, en cada materia de la carrera, se aprende, rea-prende, debate y discute distintos aspectos de la política, la economía, la lucha de clases -para nombrar solo algunos de los temas que se desarrollan en Trabajo Social-, pero de ningún modo las principales regiones, recortes y clasificaciones del mundo moderno colonial y capitalista, se discuten allí, ya que el origen eurocentrado de ese conocimiento siempre queda oculto.

11 Si observamos la bibliografía de la profesión en la Argentina en los últimos veinte años, la relación más fuerte está dada entre Trabajo Social y las perspectivas críticas de corte eurocéntrico, tales como las interpretaciones que intentan reflejar el sentido puro de la obra de Marx y la de Luckács por un lado, como la de la obra de Bourdieu por otro, para marcar solamente dos tendencias. No obstante, se ha registrado poco en lo que respecta a la relación entre la obra de Aníbal Quijano, Pablo González Casanova, José Aricó y los teóricos de la dependencia por ejemplo, con el Trabajo Social. Estos aportes, si fueran más fuertes en la bibliografía actual de la profesión, a nuestro criterio, podrían insistir en una “ecología de los saberes” (Santos, 2009) hacia dentro mismo de las ciencias.

Dada esta situación, el riesgo es muy grande, porque una de las posibilidades es que naturalicemos que el mundo liberal occidental con sus alternativas eurocéntricas es lo único que hay y, peor aún, lo único que puede existir. Es decir, incluso si pensamos en clave de transformación de ese mundo, aparece allí de un modo enfático, creíble, por ejemplo, la discusión sobre el Estado de Bienestar, las políticas sociales, los derechos sociales, por ejemplo, pero alternativas como el Sumak Kausay entre otras, desaparecen del registro al ser inferiorizadas como experiencias no creíbles frente a las anteriores.

En ese caso, podemos aprender a ser meros reproductores de la producción activa de la ausencia que, por esta vía, desperdicia u oculta la existencia de otros mundos existentes, así como de otras maneras de vivir, estar y ser alternativos, e incluso rivales, que en el amplio abanico de posibilidades que nos entrega el mundo, significan caminos de emancipación social. Más aun, en el aula, los estudiantes aprenden solo a interpretar, traducir y evaluar el valor y la utilidad de todo tipo de experiencia, como de toda epistemología, desde el conocimiento científico social eurocentrado, sin sospechar siquiera la necesidad y la importancia fundamental que adquiere para ser justos socialmente con el otro y la otra con quienes nos relacionamos en los procesos de enseñanza-aprendizaje, el diálogo de traducción mutua que evitaría, si se lo ejercitase, la colonización en la formación profesional¹².

12 El resultado final es que, en lugar de formarnos para establecer una conversación ecológica de conocimientos y epistemologías, nos formamos para producir y reproducir epistemicidios (Santos, 2006) o muertes de conocimientos alternativos a los de la ciencia. Y este aprendizaje, nos hace reacios/as en cualquier momento y circunstancia de nuestro trayecto educativo, como cuando profesionales, para distinguir y respetar las diferentes expresiones del conocimiento, tanto como su igualdad de validez frente al conocimiento científico.

El mecanismo de la dependencia referido a la pedagogía bancaria

El segundo mecanismo de dependencia estructural en nuestra formación profesional que funciona de manera articulada con el anterior y que, en realidad, es la manera en que se posibilita y facilita, es el de *la dependencia de la pedagogía bancaria*¹³ (Freire, 2008). De acuerdo a una racionalidad indolente y metonímica, este mecanismo, contrae el presente de la ecología de las pedagogías alternativas y rivales, a una monocultura pedagógica tradicional y bancaria. Los procesos de enseñanza-aprendizaje, están basados en una pedagogía que, si la miramos desde su exterior, establece una relación colonial con otras pedagogías como la crítica, la constructivista, indígena, entre muchas otras. Lo hace en la medida en que las produce como ausentes, inútiles y desperdiciales. De hecho, esas otras pedagogías como las que se desarrollan en un espacio-tiempo de taller, por ejemplo, son muy aceptadas y utilizadas en instancias como las de elaboración de diagnósticos participativos al comenzar el desarrollo de contenidos programáticos en las asignaturas de la carrera. Otra instancia puede ser la elaboración de trabajos prácticos en los que es posible producir nuevos conocimientos mediante la conversación e intercambio de experiencias y saberes en grupos.

Sin embargo, es raro que esas pedagogías sean el camino que adopte el docente para exigir que sus estudiantes produzcan y se apropien de conocimientos que luego, en instancias tan fundamentales como las evaluaciones de parciales y tribunales, determinarán la suerte de las notas, como la aprobación de los estudiantes. Por el contrario, en esas instancias, ese tipo de pedagogías rivales a la bancaria, aparecen como opciones no creíbles o no confiables y, por lo tanto, son desechadas (Pereyra, 2015).

13 La metáfora a tener en cuenta en lo bancario de la pedagogía bancaria, es el banco de datos.

Por otra parte, desde su interior, la pedagogía bancaria en la que deben ejercitarse tanto los/as docentes como los/as estudiantes de Trabajo Social, funciona como una praxis de imposición basada en una racionalidad vertical que trata a los/as educandos/as como objetos que deben ser llenados por el saber de quienes son referidos como los/as dueños/as de la verdad, es decir, por un lado los/as docentes, y por otro, los autores de la bibliografía académica científica de referencia¹⁴.

La pedagogía bancaria se concibe así, por lo menos a través de dos vías conexas e interrelacionadas: a) la transferencia de conocimientos mediante la clase expositiva, y b) la lectura memorística y no creativa de los textos de referencia. A partir de ello, deviene para los/as estudiantes en una obligatoriedad de estudio mecánico y repetitivo, y esto se presenta implícita y/o explícitamente, como condición fundamental para la aprobación de la materia¹⁵. En este sentido, la formación profesional anclada fundamentalmente a este tipo de pedagogía enseña solamente

14 En esta lógica, los docentes, programan y desarrollan sus clases, fundamentalmente en el paradigma del anti-dialogo, y en la búsqueda de concretar objetivos y/o finalidades que tienen que ver con que los estudiantes se apropien de conocimientos científicos sociales eurocéntricos, vía el desarrollo de una memoria más o menos mecánica.

15 Cabe señalar, no obstante, que esta racionalidad de la educación bancaria, no solo afecta al estudiante. Por el contrario, en el proceso de enseñanza-aprendizaje, como de estudio, fuerza a la subjetividad de los estudiantes en mayor medida, pero también, a la propia de los/as docentes a una memoria magnetizada por el discurso de los textos de referencia (Freire, 1984). De modo tal que aquí enseñar, estudiar, aprender, saber, se mide para los estudiantes en los parciales y exámenes finales, y para los docentes, en los exámenes concursos, por ejemplo, programación de clases, y clases, fundamentalmente por esa memoria remitida a ese tipo de contenidos, y no tanto por una actitud creativa de producción de conocimientos propios.

a obedecer, a ser oprimido ya que “... su tónica reside fundamentalmente en matar en los educandos la curiosidad, el espíritu investigador, la creatividad. Su ‘disciplina’ es la disciplina para la ingenuidad frente al texto, no para la posición crítica indispensable” (Freire, 1984: 48).

Mecanismos de dependencia y descredibilización de emergencias

Anteriormente hemos planteado y analizado que los mecanismos de dependencia estructural en la formación profesional están basados en una racionalidad indolente de carácter metonímico. Ahora deseamos ofrecer algunas reflexiones que tienen que ver con el examen del carácter proléptico de esa racionalidad cito en esos mecanismos. En tal sentido, consideramos que por medio de la razón proléptica, los dos mecanismos instalan una concepción del futuro extenso y lineal de la formación profesional donde el mismo es ya bien sabido de antemano, es decir, en el presente de los estudiantes, docentes, directivos, entre otros sujetos de la formación profesional.

Pensamos que ese futuro, se propone en cada instancia formativa, de manera más extensa por un lado, y se manifiesta de forma cada vez más estricta y disciplinante, por otro lado. En cuanto a lo primero, generalmente la formación está basada solamente en la apropiación de los contenidos referidos a los mecanismos estructurales que venimos analizando. En cuanto a lo segundo, esos mecanismos, se hacen cada vez más estrictos, rigurosos y disciplinantes. La razón proléptica situada en los contenidos de los mecanismos, lleva a que se aprenda a pensar y actuar de una manera muy estática, es decir, en términos del todo o nada.

Así, por ejemplo, si nos situamos en la carrera Licenciatura en Trabajo Social, el todo puede significar -dependiendo de la exigibilidad del título para la obtención de un empleo de calidad en

el mercado laboral, como de la subjetividad de los estudiantes que se inician en la carrera y la de los docentes encargados de ese trayecto-, aquella representación sobre la formación que se desea, y todavía no se obtiene, pero que ya se sabe en el presente como apropiación estricta y sofisticada del contenido de los mecanismos adquiridos al finalizar el cursado de la carrera.

Luego, para algunos graduados que deciden y pueden seguirse formando académicamente, ese todo puede significar la formación referida a esos mismos mecanismos estructurales, pero cada vez más sofisticados y exigentes, de acuerdo a las actividades y tareas del cursado de una carrera de posgrado, por ejemplo, una maestría en Trabajo Social.

En esta lógica, el futuro puede ser, todavía, más amplio para quienes deciden y pueden hacer una carrera de doctorado en Trabajo Social. Sucesivamente pasará lo mismo con un post-docorado, por ejemplo.

Como contrapartida, la nada puede significar el conjunto de imperfecciones de formación profesional, es decir, la no apropiación o apropiación dificultosa de conocimientos científicos eurocéntricos y de la propia lógica de la pedagogía bancaria. Así, para un estudiante de primer año de la carrera Licenciatura en Trabajo Social, la nada puede significar su formación que está preñada de aprendizajes de sentido común que hay que desaprender; malas interpretaciones de textos académicos, etc.

De igual forma, para estudiantes que cursan los primeros trayectos de una maestría en Trabajo Social, su formación les puede resultar la nada misma en relación a quienes ya han presentado la tesis de maestría. Sucesivamente, pasará algo parecido con instancias superiores de formación profesional y / o académica.

Es decir, una formación de Trabajo Social basada en el conocimiento científico social eurocentrado y en la pedagogía bancaria que lo facilita, tenderá a enseñarnos y a educarnos, acostumbrarnos siempre a esa lógica de razonamiento, es decir, nunca

nos proveerá de un razonamiento intermedio como el *'todavía no'* para pensar otra formación. “O sea, un concepto intermedio que proviene de un filósofo alemán, Ernst Bloch: lo que no existe pero está emergiendo, una señal de futuro” (Santos, 2006 :30).

El todavía no, si pudiese plantearse ecológicamente en nuestra formación profesional, supondría la contracción del futuro extenso de la racionalidad proléptica con la que se mueven los mecanismos que venimos tratando, y haría posible la producción de emergencias de otras realidades educativas ahora impensadas en la formación profesional sujeta a los mecanismos referidos.

Conclusión

El Estado de Bienestar, la política social, y los derechos sociales han sido, y son, el producto de la puja de intereses contradictorios y opuestos, y también, de concesiones y conquistas simultáneas entre sectores dominantes y dominados en la constitutividad de un mundo capitalista, moderno, y colonial que empieza a constituirse desde 1492 como sistema-mundo (Dussel, 2005) y para el cual, la colonialidad, a través de los conocimientos eurocentrados, le ha sido más que fundamental (Quijano, 2005). En este contexto y escenario, el Trabajo Social -muy relacionado a esas institucionalidades-, se ha originado y desarrollado con sus particularidades pero, al fin y al cabo, marcando en general similares procesos históricos de orígenes y desarrollo y, por ello mismo, no ha estado ni está de ningún modo condenado a reproducir solo una praxis que se desenvuelva pura y exclusivamente a favor de los sectores hegemónicos y las institucionalidades opresivas de este mundo.

Muy por el contrario, para nosotros, el gran desafío del Trabajo Social latinoamericano y del Sur, es ensayar su propia reinención en clave anticolonial para posicionarse cada vez más a favor de diversos sectores populares oprimidos respecto de los cuales quizá operó en algunos aspectos decisivos en contra.

Por lo tanto, el Trabajo Social, debe repensarse en un obrar de lucha y resistencia, pero no ya tan solo con la lógica del capitalismo moderno, sino también, con su carácter y condición colonial que nunca debe ser divorciada. En ese sentido, el Trabajo Social, debe formarse desde una perspectiva que tenga chances de combatir al colonialismo, es decir, debe estar muy atento para poder ver y escuchar el grito, muchas veces silencioso, silenciado; impronunciable, de miles de gentes abrumadas por el colonialismo.

En tal sentido, en este ensayo hemos intentado proponer para su consideración y debate, algunos movimientos que creemos, nos pueden ayudar. Primero, concebir a la intervención profesional desde una perspectiva ontológica, antes que institucional. Entendemos que hacerlo, es un verdadero y justo punto de partida que hace al reconocimiento del otro y la otra en los procesos de intervención. Este reconocimiento luego facilita, en el amplio y diverso marco del quehacer profesional, el intento de construir procesos de traducción mutua (Santos, 2006 y 2014) que buscará encontrarse con una inteligibilidad mutua de saberes y experiencias diversas -sin canibalización o producción de ausencias de la identidad de los sectores populares con los que nos relacionamos- encontrando significados parecidos o comunes que nos permitan decidir mutuamente, la unidad de sentido en la diversidad, como el curso y dirección de la organización para conformar estrategias de transformación de la realidad.

Para ello, tenemos enfrente un enorme desafío: trabajar arduamente en la formación profesional, desactivando dos mecanismos de dependencia estructural que operan de manera conexa e interrelacionada produciendo ausencias e imposibilitando emergencias.

Los mecanismos son: el de dependencia de conocimientos científicos sociales eurocentrados, y el de dependencia de la pedagogía bancaria para la apropiación de esos conocimientos. En

general, creemos que si queremos vencer esos mecanismos, y hacer una renovada formación profesional, la que luego repercute positivamente en el quehacer profesional general de nuestros egresados, es necesario que lo primero sea combatido ampliando el presente de saberes existentes mediante una sociología de las ausencias¹⁶, es decir, introduciendo un equilibrio conversacional y dialógico de igualdad, conocimientos científicos sociales latinoamericanos, conocimientos campesinos, indígenas, del sentido común, etc., y no solo trabajar enfatizando los conocimientos científicos sociales eurocentrados en la formación profesional. En este sentido, debemos buscar la diversidad interna de conocimientos científicos sociales, y la diversidad externa de conocimientos ajenos a la ciencia.

Para lo segundo, es necesario una sociología de las emergencias¹⁷, es decir, contraer el futuro de esa formación atada siempre a la percepción de un futuro demasiado amplio en el que solo puede ser realizado un conocimientos científico social eurocentrado, y una pedagogía bancaria que lo posibilita. Es decir, tenemos que poder pensar en otra formación posible, desanclada del todo o nada de esa educación. Formación que se arriesgue a un razonamiento intermedio, el *todavía no* de Ernst Bloch que nos permite producir señales, indicios de realidades emergentes y distintas que permiten construir una nueva formación profes-

16 La Sociología de las Ausencias “es un procedimiento transgresivo , una sociología insurgente para intentar mostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable , invisible a la realidad hegemónica del mundo” (Santos, 2006: 23).

17 La Sociología de las Emergencias “produce experiencias posibles, que no están dadas porque no existen alternativas para ello, pero son posibles y ya existen como emergencias, es la que nos permite abandonar esa idea de futuro sin límites y reemplazarla por la de un futuro concreto, basado en estas emergencias: por ahí vamos construyendo el futuro” (Santos, 2006 : 31).

sional que pueda, no eliminar la otra lógica educativa, sino más bien, que permita controlarla, hacerla conversacional con otras lógicas como la descripta. Creemos que buscar significados en común, discutir, problematizar estos planteamientos, permiten construir alternativas entre todas y todos, para reinventar el Trabajo Social con posibilidades de elaborar, desarrollar, praxis anticoloniales con y desde los diversos sectores populares del Sur.

Referencias bibliográficas

- DUSSEL, E. (2005). Europa, modernidad y eurocentrismo, En LANDER, E. (comp.) *La colonialidad del saber: Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- FREIRE, P. (1984). *La importancia de leer el proceso de liberación*. Buenos Aires: Siglo XXI
- (2008). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI
- QUIJANO, A. (2005). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, En LANDER, E. (comp.) *La colonialidad del saber: Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- LANDER, E. (2005). "Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En LANDER, E. (comp.) *La colonialidad del saber: Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- NETTO, J. (1992). *Capitalismo monopolista y servicio social*. Brasil: Cortez Editora.
- PEREYRA, E. (2015). "Pedagogía del material emergente, enfrentamiento de la educación bancaria, y ciudadanía: aportes para el trabajo social en educación". *Revista A-Inter.- Venir* N° 8, 1-17.
- PEREYRA, E.; VERÓN PONCE, B.; y PÁEZ, C. (2013). "Entre lo Asistencial y lo Socioeducativo en el Trabajo Social". I Congreso Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades- VIII Encuentro interdisciplinario de Ciencias Sociales y Humanidades -Perspectivas y Debates actuales a 30 años de la democracia- Córdoba, 20, 21 y 22 de noviembre de 2013, 8-10. Consultado el 10 de diciembre de 2014 en: <http://conferencias.unc.edu.ar/index.php/ponencias/ponencias2013/paper/view/1883/382>
- ROZAS PAGAZA, M. (2001). *La intervención profesional en relación con la cuestión social. El caso del Trabajo Social*. Buenos Aires: Editorial Espacio.
- SANTOS, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO.
- (2009). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO & Siglo XXI
- (2014). "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes". En SANTOS, B. y MENESES, P. (eds.) *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. España: AKAL, 21-66.

PARTE II:
**Trabajo Social descolonial: contextos
actuales, construcción de conocimientos,
intervenciones situadas**



La sistematización de la intervención en lo social: aportes del pensamiento descolonial a la producción de conocimiento en Trabajo Social

Paula Meschini - Maria Luz Dahul



Introducción

El presente capítulo¹ propone una mirada situada acerca de la sistematización de la intervención en lo social desde el Trabajo Social a partir de recuperar tanto la noción de intervención desde los aportes de la teoría social y contribuciones del pensamiento postestructuralista -en la línea planteada por Alfredo Carballada

¹ El presente trabajo explicita algunas posiciones asumidas desde el Taller de Sistematización de la intervención en lo social, que forma parte de un espacio de extensión de la Cátedra Supervisión ubicada en el último año de la Licenciatura en Trabajo Social de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Los supuestos que allí trabajamos comenzarán a ser abordados con mayor sistematicidad y rigurosidad en el proyecto de investigación "Intervención en lo social, supervisión, y sistematización: definiciones conceptuales desde un pensar situado"-de reciente aprobación-. Asimismo, establece cruces con el proyecto "Enfoque descolonial: Fundamentos teóricos e implicancias prácticas para la comprensión de las problemáticas sociales en América Latina", ambos pertenecientes al Grupo de Investigación Problemáticas Socioculturales de la Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Agradecemos especialmente la lectura generosa así como los aportes realizados por la Dra. Romina Conti y el Dr. Alfredo Carballada.

a largo de su obra- como los múltiples condicionantes de lo social en América Latina, incluidos los atravesamientos de la teoría descolonial formulada primeramente por la red modernidad/colonialidad (Quijano, Mignolo y Dussel, entre otros).

Se trata, entonces, de recorrer dos caminos: uno que transita por las posiciones teóricas reconocidas como descoloniales que permite interpelar las representaciones clásicas o tradicionales que se han sostenido acerca de la categoría de sistematización; y el otro recorrido, desde algunos autores que desde diferentes matrices teórico conceptuales, intencionalmente seleccionados a tal fin, permiten recuperar debates propios de las ciencias sociales contemporáneas.

En vistas de evitar malas interpretaciones e interponer obstáculos en los recorridos propuestos devenidos de las limitaciones propias en el oficio de escribir, se intentara *dejar hablar por sí mismo a cada uno de los autores*, pretendiendo aportar y aclarar más que suprimir los diferentes argumentos. Para ello, con frecuencia usaremos textos originales y citas literales de los autores apoyados, además, en el uso de referencias de comentaristas especializados.

Esta tarea se efectuara principalmente desde el pensamiento descolonial en tanto se trata de realizar un esfuerzo por revisar categorías propias del Trabajo Social Latinoamericano, como es la categoría de sistematización, desde un enfoque teórico filosófico emancipatorio que renuncie tanto a cualquier tipo de esencialismo² ahistórico como a decidir de antemano sobre «la naturaleza» de un fenómeno y que permita introducir una nueva perspectiva, para pensar las problemáticas sociales latinoamericanas descentradas de las formas tradicionales de producción de conocimiento.

2 Se entiende que el “esencialismo se refiere a la equiparación de ser y pensamiento y a la dimensión salvífica del modo teórico de vida, en una palabra al pensamiento identitario” (Habermas, 1990: 13, citado en Matus, 2009:14).

Este trabajo constituye, entonces, una invitación a de-suje-tarnos de los territorios concretos, conocidos y remanidos acerca de la sistematización, para adentrarnos en el desafío de pensar la sistematización de la intervención en lo social desde otras miradas, desde otras convocatorias, como la del pensamiento descolonial, que nos permite dar cuenta de las resonancias poli-fónicas (Matus, 2009), que estos debates provocan al interior de la profesión.

Teoría - Práctica en Trabajo Social: notas de una relación pro-blemática

A continuación, y aunque no constituye el objetivo central de esta presentación, se intentara dar cuenta de la relación proble-mática que posee el Trabajo Social con “lo teórico” y, por ende, con la producción de conocimiento en el campo de las Ciencias Sociales, en Argentina. Se desarrollan algunas consideraciones que van dando cuenta de cómo se fue conformando la herencia teórico filosófica que constituyó uno de los principales obstácu-los, para superar la afirmación realizada por Heman Kruse (1971), quien sostuvo que “tradicionalmente el Servicio Social cultivo un olímpico desprecio por la teoría. Todo el énfasis se centraba en la práctica” (Alayón, 2005:79).

Esta dificultad también es constatada por Nora Aquín (2006) quien señala que esta dificultad, se evidencia en el registro de por lo menos cuatro obstáculos más o menos constantes:

- La tendencia a identificar el objeto con una de las cate-gorías más amplias y abarcativas de la dinámica social: el “problema social”, lo cual dificulta el necesario cierre del campo.
- La predominancia del sentido común como marco de referencia.
- El empirismo que entraña la consideración de los obje-

tos que abordamos como “datos”, como “hechos en sí” y que por lo tanto no requieren interrogación.

· En las antípodas, la utilización sin mediaciones de las construcciones teóricas de otras disciplinas, tomadas como a priori, y que conforman una visión formalista (15).

El empirismo³ del que habla la autora, naturalizado aun hoy en la profesión, se encuentra muy imbricado con el conocimiento común e imbuido de la experiencia vivida, que se apoya en la intuición y la apelación a un supuesto y compartido “sentido común” como forma explicativa de la realidad social.

Es por ello que, en relación a los obstáculos que plantea la autora, coincidimos en que el empirismo en el Trabajo Social constituye una de las principales dificultades en la relación del Trabajo Social con la producción de conocimiento. Este conocimiento, desordenado, contradictorio, polémico, durante bastante tiempo ha sido excluido de lo denominado como “científico” por considerar que no llega en sí mismo a constituirse en un orden intelectual. Esta apreciación no significa renegar del carácter interventivo de nuestra profesión –al que nos referiremos más adelante- sino poner en el tapete la necesidad de que esa intervención requiere mediaciones conceptuales que nos permitan problematizar y desnaturalizar lo aparentemente dado para llegar a desentramar los supuestos que subyacen a cierto *sentido común* que opera naturalizando la realidad social.

Por su parte, Ruth Parola (2009) propone repensar la influencia del Positivismo en el Trabajo Social a partir de interrogarse si es posible aportar aun pensamiento crítico de la realidad social más allá de su racionalidad instrumental. Para ello, utiliza los

3 Se entiende por empirismo, en líneas generales a la corriente filosófica opuesta al racionalismo que sostiene que el conocimiento nace de la experiencia, acentuando el valor de la percepción sensorial en el surgimiento de ideas.

aportes de Habermas, reconociendo que es la influencia y presencia de aquella posición teórico filosófica que alejó al Trabajo Social de la reflexión, ya que “el positivismo es eso: renegar de la reflexión (Habermas, J; 1990:9)”⁴ (Parola, 2009: 27).

Resulta de interés, entonces, efectuar una breve mención a la forma en la que el pensamiento empírico positivista, que defiende la objetividad, la universalidad, el monismo metodológico, que considera a la razón como medio para otros fines, atravesó el campo de las ciencias sociales y se configuró de manera específica en los orígenes del Trabajo Social profesional en EEUU, permitiendo imprimir un carácter científico a la acción social que se realizaba a fines del siglo XIX, generando así una ruptura con el legado religioso y filantrópico en el que se encontraba imbuida la profesión.

Esta afirmación se encuentra vastamente documentada en el trabajo de investigación desarrollado por Bibiana Travi (2007), acerca de las pioneras del Trabajo Social en EEUU. Ella sostiene que los orígenes de nuestra disciplina se encuentran vinculados al movimiento simultáneo y paralelo que se produce a fines del siglo XIX en EEUU entre la profesionalización⁵ del Trabajo Social y el proceso de profesionalización de otras disciplinas, como

4 Acordamos con el planteo de Juan Samara de que ese “positivismo” ha perdido el mínimo de univocidad requerido para su uso” (Samara J., 1994:75-76), es un vocablo que reúne bajo su nombre una diversidad de modos de entender el conocimiento y la ciencia. Por tanto, seguiremos refiriéndonos al positivismo como corriente principal.

5 Según Miranda Aranda, este proceso de profesionalización implica entre otros aspectos: el desarrollo de un cuerpo de conocimientos disciplinares de carácter sistemático, la transmisión de dichos conocimientos a través de instancias formales de formación y acreditación, la consolidación de la investigación, el establecimiento de principios éticos que rigen el accionar de la profesión, una organización interna que ejerce autoridad sobre el ejercicio y que desarrolla cultura profesional, el reconocimiento público de la actividad profesional (2004:25).

la sociología y la psicología. Es justamente en Chicago donde, producto de una serie de transformaciones sociales, la ciudad se constituye en un “gran laboratorio social” en el que las trabajadoras sociales -Richmond, Gordon Hamilton, Helen Perlman, Janes Adams, entre otras; pertenecientes, en su mayoría, al movimiento feminista, sufragista o abolicionista- se constituyen en las principales representantes de la Escuela Diagnóstica, participando activamente en la fundación, conjuntamente con J. Dewey, C. Pierce y George Mead, de la *Escuela de Chicago* y dando así origen al empirismo, interaccionismo simbólico y pragmatismo norteamericano.

Una de las cuestiones importantes a señalar como una cuestión distintiva es que estas investigadoras realizaban sus indagaciones en el mismo ámbito que intervenían, sentando así, a partir de una copiosa casuística, las bases de la organización científica de la profesión que, ya al menos en la corriente norteamericana, reconoce, desde una perspectiva de género, la división sexual del conocimiento y del trabajo. Esta posición se tradujo mecánicamente en la aplicación de una metodología de intervención en el nivel individual – familiar que, sumada a una búsqueda esencialista de la profesión que se desarrolló sobre la base de la necesidad de determinar tanto la naturaleza como el problema del origen y el de la especificidad profesional en cada uno de los campos de intervención donde actúa el Trabajo Social, instaló a éste en una suerte de aislamiento académico, que lo alejó de los debates propios que se fueron dando a partir del reconocimiento de posiciones epistémicas, teórico conceptuales y metodológicas en las otras disciplinas que forman parte de las ciencias sociales (sociología, ciencia política, economía, entre otras). Se reforzó así la división del trabajo a través de la cual “ellos” son los que “conocen” y “nosotras⁶” las que “actuamos”, reproduciendo de

6 La utilización del femenino en el “nosotras” remite intencionadamente al ca-

esta forma el modo jerarquizado y hegemónico de cientificidad que concibe escíncidamente la teoría de la práctica.

Por otra parte, la lectura de la obra de Alfredo Carballeda (2002, 2006, 2007, 2013) permite reconocer matices específicos vinculados al surgimiento de una modalidad de intervención signada por los parámetros del positivismo de los primeros años del siglo *XX* en la Argentina. No puede dejar de reconocer la presencia del pensamiento higienista y la influencia de la corriente de pensamiento Herbert Spencer (1820-1903), así como sus ideas de adoptar la teoría de la evolución de las especies (Darwin) al conocimiento de lo social, introduciendo una mirada y práctica racializada de lo social. Por otra parte, otra de las influencias que se puede reconocer en el Servicio Social, ya en la década del 50-60 en el marco de la Alianza para el Progreso en América latina, es la presencia del estructural funcionalismo sociológico y antropológico, que concibe a la sociedad como un sistema integrado y coherente donde toda modificación no asimilada constituye una disfunción patológica que debe ser reajustada y superada para mantener el sistema social vigente.

Estas herencias de pensamiento constituyen algunas de las marcas desde las cuales se puede dar cuenta del lugar que ocupa la teoría en el Trabajo Social y cómo se fue configurando esa relación problemática que, a pesar de los esfuerzos efectuados desde el ámbito académico, continua aún vigente, pudiéndose suponer que esto se debe a que el Trabajo Social se encuentra aún muy ligado al mandato fundacional que le dio origen: *la practica en lo social*.

Brevemente, entonces, resulta necesario explicitar que la categoría “práctica” reconoce, al menos, dos usos diferenciales:

rácter preponderantemente femenino que tiene Trabajo Social, aspecto que no resulta ajeno a la división social y sexual del trabajo al que hicéramos mención.

a.- uno inscripto dentro de la perspectiva del pragmatismo norteamericano e inglés que a mediados del siglo **XX** adquiere una gran profusión a partir de los trabajos académicos realizados Peirce y que considera que la utilidad práctica es el criterio decisivo de la verdad. Una variante de este pragmatismo está dada por el experimentalismo de Dewey que posee una orientación humanista de la filosofía que niega la realidad objetiva. Esta posición sostiene que

[...] fuera de nosotros no existen objetos, sino solo determinado material indefinido, estructurado de una u otra forma por nosotros [...] considera que es imposible plantear si quiera cómo es el problema de la realidad por sí misma ya que se trata de algo plástico y deforme, carente de estructura definida y no sometido a leyes objetivas propias. Con su actividad, el hombre pone orden en el caos de datos experimentales, brinda al mundo conclusión y definición, y se rige por lo que satisface sus intereses subjetivos. Ello significa que el pragmatismo entiende a la práctica en forma subjetivista, no como la transformación de las cosas orientadas hacia un fin, sobre las bases de sus propias leyes y propiedades sino como la construcción de la realidad misma y la verdad. Niega la posibilidad del conocimiento objetivamente verdadero y de toda teoría, considera que cualquier sistema de concepción del mundo es una construcción arbitraria, que solo es posible entenderlo como verdadero si resulta útil de alguna forma. (Blauberg, Kopnin y Pantin, 1972:150-151)

Esta forma de considerar la práctica tuvo especial influencia en la Universidad Nacional de Mar del Plata a partir de la presencia del Prof. Enrique Di Carlo, quien a través de su grupo de investi-

gación, el E.I.E.M⁷, difundió el pensamiento y la obra de Dewey, entre otros autores propios de esta corriente de pensamiento. A modo solo de ejemplificar, con el riesgo que esto conlleva de simplificar posiciones, a continuación se cita una parte del artículo titulado “Sobre la profesionalidad del Trabajo Social” donde reflexiona acerca de la dimensión política del Trabajo Social y el problema que supone extender la igualdad en la sociedad, para lo cual muestra, a través de varios que ejemplos de la práctica cotidiana del Asistente Social, cómo este se compromete en la humanización de la vida y los vínculos a partir de entender que

[...] Desde nuestro ángulo- el mío y creo que coincide con el Servicio Social al que le dedique mi vida teórico-práctica-, la igualdad humana tal vez deberá decretarse alguna vez, pero para que se efectiva **es algo a construir cotidianamente en la realidad**. La igualdad es fruto de un trabajo cotidiano, donde los ejemplos que antes expresamos, como formas nuevas de interacción que parecían sencillas, son el tipo de caminos que utiliza el Trabajo Social, para crear las necesarias formas de respeto entre los hombres, la voluntad de ayuda y cooperación con el semejante y la lealtad entre los sujetos. Constituyen a nuestro juicio estos valores, una contribución imprescindible a la construcción del bien, en términos de John Dewey. (Di Carlo, 2006:10, negritas nuestras)

Es este apego al hacer, el que favorece la persistencia al interior de la profesión de posturas eminentemente practicistas⁸ y cues-

7 Equipo de Investigación en Epistemología y Metodología del Trabajo Social. Universidad Nacional de Mar del Plata.

8 “El Practicismo es una construcción conceptual desarrollada en la Universidad Pontificia de San Pablo, Brasil y que expone Montaño, quien señala críticamen-

tiona los esfuerzos que se realizan desde el ámbito académico en pos de superar esta posición que continua dividiendo la teoría de la práctica y que sostiene que es justamente la sumatoria de acciones correctas la que va a posibilitar cambiar lo social. Este pragmatismo naturalizado en la profesión de Trabajo Social, se encuentra muy imbricado con el conocimiento común e imbuido de la experiencia vivida, que se apoya en la intuición y la suspensión de la duda como forma explicativa de la realidad social.

Este tipo de conocimiento, por ser generalmente personal y, por ende, demasiado específico, delimita un saber de carácter particular, individual, incomparable, e incontrolable, ya que no se adhiere a las reglas que requiere el conocimiento científico, como son las de someterse a las necesidades de reelaboración conceptual y a la refutación y comprobación permanente.

A este conocimiento, desordenado, contradictorio, polémico, durante bastante tiempo, se lo excluyo de lo denominado como “científico” por considerar que no llega en sí mismo a constituirse en un orden intelectual. Y es justamente a este tipo de conocimiento común, vinculado a la supuesta posibilidad de extraer linealmente teoría de la práctica o de la experiencia, al que consideramos que se ha asociado tradicionalmente con la categoría sistematización, que más adelante en este trabajo se abordará en profundidad.

te que el practicismo se refiere al estatuto teórico y metodológico propio de la profesión promulgado por varios Trabajadores Sociales y otros profesionales a los que denomina practicistas, por considerar como específico de la profesión «la prestación de servicios dirigidos a los sectores empobrecidos y carentes de la población. También sería “específico” su tipo de investigación social, la cual aparece como orientada para la acción, contrariamente a las demás disciplinas sociales. Se define, de la misma manera, la metodología como “específica”, los objetivos profesionales como “específicos” del Servicio Social. Así mismo se encuentra un sujeto “específico” propio de la profesión: los “pobres”, los carentes o, en la mejor de las hipótesis, los asistidos por las políticas sociales donde trabajan estos profesionales» (Montaño, 2000a: 42-43).” (Díaz Cardozo, L. C, 2006: 249).

b.- otro uso de la categoría de práctica –aunque aquí cabría hablar de praxis– es el inscripto dentro de una perspectiva crítica, materialista histórica y/o dialéctica que comparten en líneas generales la posición de que la práctica –praxis- constituye una actividad humana, orientada a modificar y transformar la naturaleza y la sociedad. Apoyada en la tesis VIII de Marx sobre Feuerbach, donde sostiene que “la vida social es, en esencia, práctica” (Engels, 1888) se reconoce en esta actividad su carácter revolucionario, transformador y, a la vez, creador. La actividad teórica, el proceso del conocimiento de la realidad está indisolublemente vinculado con la práctica

[...] es decir, el grado de dominio del mundo exterior por el hombre, es determinado por el volumen y carácter de los conocimientos y premisas teóricas, puesto que las personas que actúan de manera consciente, guiándose por sus representaciones de la realidad. De esta forma la teoría aparece como un aspecto indispensable de la actividad práctica de la sociedad. Por ende, a la vez que depende de la práctica, la teoría influye decididamente sobre ella, y esta, para tener éxito, deberá basarse en la teoría verdadera. En la teoría marxista del conocimiento el concepto de práctica se utiliza fundamentalmente en correlación con el concepto de teoría, para caracterizar la interacción entre la actividad práctica y teórica del hombre. (Blauberg, Kopnin y Pantin, 1972:150)

Esta última perspectiva será retomada con mayor profundidad y detalle cuando se aborde los aportes del pensamiento descolonial a la intervención en lo social en las sociedades de Nuestra América.

Teoría–Práctica, mundo del espíritu-mundo de la naturaleza, entonces, forman parte de las tensiones que aborda como problema principal de la filosofía moderna en la relación entre con-

ciencia y materia. Las respuestas que se dan a los problemas que plantea esta relación se dividen en dos campos opuestos: materialismo (corriente que sostiene la cognosibilidad del mundo y la capacidad del hombre para reflejarlo en su conciencia) e idealismo (corriente que sostiene el principio espiritual de la conciencia, donde la materia aparece como algo dependiente de la misma.) Esta dualidad, constituye una de las principales herencias que recibimos de la separación cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*⁹ cuyo problema, según Descartes, está constituido por

[...] las ideas que tenemos de las cosas y no las cosas en sí mismas, ya que de ellas no puede saberse nada sino por las ideas que poseemos. La duda atañe a si las cosas representadas por esas ideas existen, y no a la existencia de esas ideas. Y si las cosas existen, es algo que solamente las ideas son capaces de informar, de modo que es la esencia - las ideas- lo que fundamenta la existencia de las cosas. Si bien el sujeto no es el que origina la realidad, su conciencia es fundamentadora y legitimadora (Cecchetto y Crelier, 2005: 142-143)

Este dualismo filosófico que separa mente de cuerpo, lo material de lo espiritual, de alguna manera, también impregnó al Trabajo Social en la relación disciplina científica–profesión atribuyendo el lugar del pensamiento a la primera, mientras que a la segunda se le asignó el lugar del cuerpo, de la materia, de la acción, no siendo difícil entender entonces, que “ por sobre los evidentes

9 “La evidencia del cogito- considerado ahora como un yo sustancial- le permite a Descartes llevar a cabo una división de la realidad en dos sustancias claramente delimitadas: lo que se piensa y lo que no se piensa, *res cogitans* y *res extensa* respectivamente, división que también se puede enunciar como mente/cuerpo, y/ o mundo, espíritu/materia. La propiedad primera de la mente es el pensamiento, mientras que la de los cuerpos es la extensión, el ocupar un lugar en el espacio y ser pasibles de dividirse.” (Cecchetto y Crelier, 2005: 142-143).

avances conceptuales, es cierto también que los trabajadores sociales quedemos entrampados en varios espejismos” (Alayón, 2005:80), que nos colocaron como disciplina-profesión en la discusión de viejas antinomias que obstaculizaron la constitución de un campo disciplinar,

[...] entendido como la lucha de los especialistas por asegurarse la hegemonía de la profesión, de ahí que la lógica de la acción profesional y también disciplinar, quede regida, fundamentalmente, por relaciones de subordinación-dominación, aunque las posiciones de dominante y dominado se alternen según periodos, ámbitos e instancias en las que se concreten [...] Tenemos que ser conscientes de los procesos de creación, desarrollo, modificación y reproducción de las estructuras institucionales sobre las cuales se asienta el Trabajo Social, sea en su dimensión del ejercicio profesional, de la docencia o de la investigación. (Aquín, 2006: 109)

En este sentido, Alicia González Saibene (1996) reconoce en el ámbito del Trabajo Social académico el estado de tensión existente entre una tendencia a la epistemologización, por una parte y, por otra, el énfasis puesto en las metodologías de intervención, para lo cual propone que esa tensión debe reencauzarse en una articulación operativa entre Epistemología y Metodología que no quede en el nivel de lo académico sino que resulte vital al ejercicio profesional de los trabajadores sociales. A su vez, sostiene que frente a la crisis de los paradigmas socio-políticos y teóricos y la heterogeneidad de respuestas existentes es necesario reconstruir epistemológicamente ese mandato fundacional y específico de la profesión, que nos permita realizar un esfuerzo mayor a partir de

[...] ubicar la verdadera dimensión e implicancias de un campo que aún no ha sido resuelto en el Trabajo Social: el de la relación entre la producción de conocimientos científicos y la recuperación de los saberes emergentes de la intervención. Es decir, debemos imprimir a la profesión una lógica que le permita entenderse y recuperarse a sí misma; sólo desde esta perspectiva es posible hacer el movimiento que le está faltando, y que es la posibilidad, no sólo de operar en lo concreto, sino de producir una recuperación de esa intervención que habilite encuadrarla bajo otros órdenes, otros ejes, esta vez conceptuales... (González Saibene, 1996:112)

Complementariamente, resulta de interés el análisis que efectúa Teresa Matus (2009) en su texto *Perspectivas Metodológicas en Trabajo Social*, sobre las necesidades de inscribir las metodologías de intervención en las sociedades contemporáneas dentro de un marco teórico conceptual que permita establecer los vínculos existentes entre interpretación e intervención, para lo cual presenta un análisis de cuatro matrices epistemológicas: positivista, dialéctica, fenomenológica y funcionalista, desde las cuales se puede efectuar las lecturas necesarias que permitan comprender y dar cuenta de “sobre qué y porque se actúa” (25).

Tal vez, la influencia de las matrices epistémicas propias del positivismo, de la fenomenología y el estructural funcionalismo hayan contribuido a que las metodologías de intervención, al inscribirse en esas matrices epistémicas, presentaran por lo menos una relación compleja e inconclusa con la teoría, sin poder dar cuenta de las relaciones existentes entre teoría – metodología – práctica. Por otra parte, la relación del trabajo social con otras matrices epistémicas que no comparten esta posición dualista (escisión teoría –práctica; objeto–sujeto), se encuentra

vinculada al proceso de Re Conceptualización¹⁰ iniciado en Latinoamérica y violentamente interrumpido, primero por las dictaduras cívico militares y, posteriormente, recuperada la democracia como sistema de gobierno, por el neoliberalismo.

En este sentido, González Saibene (2007) da cuenta de cómo en el proceso de Reconceptualización se traslada la tensión existente entre la tendencia a la epistemologización, por una parte, y, por otra, el énfasis puesto en las metodologías de intervención, centrándose la mayor parte de las discusiones en el campo del Trabajo Social en el [Problema] Objeto de Intervención, que facilitó la emergencia en el imaginario académico-profesional como

10 Como señala Díaz Cardozo (2006) citando a Montoya; Zapata y Cardona (2002:110) “el Movimiento de reconceptualización iniciado a finales de la década del ‘60 y principios de los ‘70 fue la expresión del gran cúmulo de inconformidades que se fueron recogiendo en el correr histórico del trabajo social y en el inicio de la búsqueda de nuevas alternativas para operar en la realidad, con el objeto de redimensionar la acción profesional” (Díaz Cardozo, L. C, 2006: 249). Si bien este movimiento es propio de nuestra profesión forma parte del espacio que compartimos con otras disciplinas de las ciencias sociales en el ámbito de las ideas, de las prácticas y de la militancia. En las décadas del ‘60 y del ‘70 el Trabajo Social como profesión experimenta a nivel latinoamericano y nacional, un cambio cualitativo en cuanto a las orientaciones teóricas y metodológicas anteriores, influenciado fundamentalmente por las teorías del desarrollismo primero, de la dependencia, la teología de la liberación y la educación liberadora. Los trabajos de Paulo Freire en el ámbito de la pedagogía, Dos Santos, Cardozo, Faletto en el ámbito de la economía, E. Dussel, Salazar Bondy, Leopoldo Zea, en el ámbito de la filosofía, Gustavo Gutiérrez, Camilo Torres en el ámbito de la teología entre otros, aportan orientaciones teóricas y metodológicas a lo que Alberto Parisi (2005) denomina corrientes “liberacionistas” surgidas en América Latina durante el siglo XX. Tal vez la originalidad de este periodo histórico este dado por planteos que sostenían centrados en: a) el cambio social radical, b) la cuestión identitaria, y c) la mística del Hombre Nuevo. Estas corrientes teóricas que pretenden reelaborar y releer la realidad latinoamericana a la luz de producciones teóricas propias, tuvieron una fuerte incidencia en la consolidación ideológica así como en el compromiso militante de los colegas que “abandonando” los cargos que desempeñaban en instituciones públicas o privadas optaron por los pobres y la revolución, proletarizándose (Parisi, 2005).

un espacio de construcción de conocimientos que permitiría acercar a los trabajadores/as sociales a ese anhelado objetivo de construcción de un cuerpo teórico sólido.

[...] y que con ello se alcanzaría el estatuto científico que hasta el momento no se poseía. Las situaciones particulares que se abordaban en todas y cada una de las intervenciones profesionales -en tanto expresiones singulares de necesidades sociales- fueron visualizadas como los espacios ideales en pos de tal objetivo. (González Saibene A, 2007: 25)

A fin de poder salir del espejismo en el que el Trabajo Social se encuentra muchas veces inmerso, resulta interesante retomar algunas de las reflexiones efectuadas por Scribano (1994) en el marco de las discusiones que se llevan a cabo en el campo del Trabajo Social alrededor de sus formas de construcción de teoría y del análisis de sus prácticas profesionales. El autor sostiene la importancia de la hermenéutica para la filosofía de las ciencias sociales a fin de que en este contexto post empirista, se pueda dar continuidad al “giro interpretativo”¹¹ que, como bien señala, se ha

11 Adrián Scribano (1994) entiende por giro interpretativo a aquellas corrientes que, en el Campo de la Filosofía de la Ciencia y más precisamente en la epistemología de las ciencias sociales que, aun desde diferentes enfoques (la fenomenología de Schutz, la etnometodología, el interaccionismo simbólico, la teoría de la acción comunicativa) comparten características centrales que hacen que puedan ser agrupados en el paradigma interpretativo. Esas características son:

- Introducción del problema del sentido como clave para la comprensión de la sociedad.
- Retomar la comprensión del sentido subjetivo de las acciones para los propios sujetos.
- Aceptación generalizada del lenguaje como base fundamental para comprender el sentido subjetivo de las acciones.
- Postular conexión entre la construcción de teoría y su contexto de producción.

iniciado en la profesión de Trabajo Social y que interpela “las problemáticas de la objetividad, los enunciados observacionales y la posibilidad de construcción de leyes universales como única forma de hacer ciencia en las ciencias sociales” (Scribano, 1994: 54-55). La crisis y los cuestionamientos acerca de los grandes sistemas de pensamiento filosófico durante la Modernidad, que se generaron y desarrollaron a partir de la revisión que comienzan a efectuar algunos filósofos contemporáneos que cuestionan el impulso y la difusión de las ideas del Circulo de Viena¹² posibilita que la tradición interpretativa, más allá de los obstáculos epistemológicos y metodológicos que puedan presentar, contribuye a la constitución de un campo propio de las ciencias sociales.

De acuerdo con el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2009), la racionalidad moderna ha tenido una fuerte influencia en nuestras ciencias, en nuestra concepción de pensar la vida y el mundo. A este tipo de racionalidad moderna, el autor la llama racionalidad indolente, perezosa, puesto que se considera única, exclusiva y, por ende, es incapaz de reconocer la riqueza epistémica existente en el mundo, manifestándose la racionalidad indolente de diferentes formas:

[...] la *razón impotente*, aquella que no se ejerce porque piensa que nada puede hacer contra la necesidad concebida como exterior a ella misma, la *razón arrogante*, que no siente la necesidad de ejercerse porque se imagina incondicionalmente libre y, por consiguiente, libre de la necesidad de demostrar su propia libertad; la *razón*

- Mantener una posición pluralista en cuanto a las estrategias metodológicas (Scribano, 1994: 55).

12 El Círculo de Viena se ocupó principalmente de establecer la lógica de la ciencia. Considera que la filosofía es la disciplina encargada de distinguir entre lo que es ciencia y lo que no lo es, y de elaborar un lenguaje común a todas las ciencias.

*metonímica*¹³, que se reivindica como la única forma de racionalidad o, si lo hace, es solo para convertirlas en materia prima y la *razón proléptica*, que no tiene a pensar en el futuro, porque juzga que lo sabe todo de él y lo concibe como un superación lineal, automática e infinita del presente¹⁴. (De Sousa Santos, 2009:101)

De estas cuatro formas de razón, hay dos que para el autor constituyen las más importantes por su vigencia y presencia que son la *razón metonímica* y la *razón proléptica*. Particularmente, a los fines de este trabajo, nos centraremos en efectuar algunas consideraciones vinculadas a la *razón metonímica*. Esta constituye una racionalidad que toma la parte por el todo, que entiende la totalidad como hecha de partes homogéneas. De ese modo no se interesa por lo que queda afuera de esa totalidad, contrayendo el presente, justamente por dejar por fuera muchas experiencias que han sido invisibilizadas, no reconocidas por la tradición científica o filosófica occidental. Este tipo de razón está preocupada por la idea de orden. Para el autor, la forma más acabada de totalidad para la razón metonímica es la dicotomía, ya que combina la simetría con la jerarquía. La simetría entre las partes es siempre una relación horizontal que oculta una relación vertical

[...] esto es así, porque al contrario de lo que es proclamado por la razón metonímica, el todo es menos y no más que el conjunto de las partes. En verdad el todo es una de las partes transformada en término de referencia para las demás. Por ello, todas las dicotomías sufragadas por la razón metonímica contienen una jerarquía (de Sousa Santos, 2009:104).

13 Uso del concepto de metonimia, una figura de discurso emparentada con la sinécdoque, para significar la parte por el todo.

14 Uso del concepto *prolepsis*, una técnica narrativa frecuente, para significar el conocimiento del futuro en el presente.

Tal vez a modo de conjetura, se puede considerar que la razón metonímica también constituyó una dicotomía en la relación teoría y práctica en Trabajo Social y que se expresa a través de algunas afirmaciones, como por ejemplo: “que conocemos la realidad a partir de la sumatoria de casos individuales”, “que desde la práctica podemos producir teoría social”, “que para conocer es necesario establecer una distancia lo más objetiva posible entre el que conoce (sujeto) y el objeto”. Este tipo de afirmaciones da cuenta de la relación dicotómica entre teoría y práctica, estableciendo una relación horizontal, simétrica, que oculta una relación vertical y jerárquica de la teoría universal, general y eurocentrada que permitió sostener la racionalidad occidental moderna.

Es en estos diagramas¹⁵ donde el Trabajo Social se desarrolla generalmente compelido a la acción, por la demanda de otros o por las urgencias propias, pero es aquí también donde puede interpelar e interpelarse, donde se puede pensar, imaginar, construir otra posición, que permita salir del empirismo o induccionismo tradicional o de formas esencialistas y mecanicistas propias de un materialismo histórico simplificado, en las cuales

15 El diagrama es entendido en el sentido que plantea Esther Díaz (2005) no como estructura sino como “un sistema físico inestable en continuo desequilibrio. Es la exposición de las relaciones de fuerzas que componen el poder. El análisis de los reticulados disciplinarios (por ejemplo el panóptico) permite desentrañar las articulaciones diagramáticas. En Vigilar y Castigar, la función disciplinaria consiste en imponer tareas o conductas a una multiplicidad poco numerosa en un espacio poco extenso. En la Voluntad de Saber, la función es de gestión en control de vida ejercida sobre una multiplicidad numerosa (población) y un espacio extenso. Saber y poder se presuponen recíprocamente. Los diagramas sin formas serían virtuales y las formas sin diagramas no se conformarían. La presencia del poder se debe a que las dos formas del saber (ver-decir) constituyen su relación de forma indirecta. Se integran en los intersticios, cuyas condiciones están dadas por las fuerzas. La problematización surge de la no adecuación o la no sincronización entre lo visible y lo enunciable” (Díaz, 2005: 102-103).

puede caer si no se plantea cuestionar las formas que adquiere esta racionalidad metonímica en el Trabajo Social que configura el círculo de mutuas determinaciones que se dan entre lo que tradicionalmente se ha entendido como el objeto y la teoría, y entre el objeto y el sujeto.

Cabe afirmar, complementariamente con el pensamiento de Boaventura de Sousa Santos, que el Trabajo Social “que solo pone énfasis en el despliegue de los elementos racionales, deja afuera, usando palabras de Foucault, las herramientas conceptuales que permitan la insurrección de los saberes sometidos desde sus prácticas” (Matus, 2009: 52).

Esta insurrección de saberes sometidos desde sus prácticas es entendida como la rebelión de una serie de saberes calificados como incompetentes o insuficientemente elaborados para el nivel de la cientificidad racional exigida por el modelo científico tecnológico. No se trata de una rebelión contra (y solamente) los métodos de una ciencia sino, y sobre todo, contra los efectos de un saber eurocéntrico, capitalista y patriarcal que ha sido legado al discurso científico organizando los saberes sometidos. Es tal vez aquí donde también podamos hacer extensivo a nosotros mismos la necesidad de profundizar la *resistencia*¹⁶ como camino para salir del sostenimiento de posturas epistemológicas que conllevan la pérdida del esfuerzo hermenéutico y emancipador presente, de diversas formas, tanto en los objetivos del Trabajo Social desde su profesionalización así como en la re actualización que se efectuó desde otras matrices epistémicas durante la Reconceptualización.

¹⁶ “Se da necesariamente allí donde hay poder, porque es inseparable de las relaciones de poder, ocurre que ella funda las relaciones de poder así como en ocasiones es el resultado; en la medida en que las relaciones de poder están en todas partes. El análisis de los vínculos entre las relaciones de poder y los focos de resistencia pues, es llevada a cabo por Foucault en términos de estrategia y táctica: cada movimiento de uno sirve como punto de apoyo para una contraofensiva del otro” (Revel, 2008: 76-77).

Ahora bien, si poner el énfasis en elementos racionales puede dejar afuera la insurrección de los saberes sometidos desde sus prácticas, no podemos dejar de decir que poner el énfasis solo en las prácticas y las intervenciones a menudo puede remitirnos a estrategias de intervención no fundadas y dogmáticas o pretender extraer linealmente teoría de la intervención, lo que implicaría volver sobre el induccionismo característico de las pioneras. Nuestra propuesta de recuperar y resignificar la categoría sistematización se inscribe en el sentido de implicar y superar estas posiciones unidimensionales.

2- Algunos aportes del pensamiento descolonial para pensar la intervención en lo social

Frente a un discurso globalizado y neoliberal, destituyente de la soberanía de los estados nacionales, el fortalecimiento del Mercosur, primero y la Cumbre de las Américas, después (Mar del Plata; 2005) constituyeron dos hitos políticos altamente significativos en América Latina, que permitieron en democracia, efectuar una de las mayores transformaciones de nuestras sociedades en términos de justicia social en los últimos tiempos.

Es así que este tiempo de profundos cambios constituye, entonces, una nueva oportunidad para abordar los dilemas que presentan nuestras sociedades desde el pensamiento crítico latinoamericano. Este pensamiento permite recuperar las mejores tradiciones del pensamiento nacional popular y latinoamericano, sus diferentes disputas y debates aun no saldados así como las contribuciones que efectúa a un pensar-hacer, que puede dar cuenta del carácter sincrónico “que van adquiriendo los avances y retrocesos de las luchas populares; de las vertientes que buscan construir un continente autónomo y justo, de amplia integración y participación social, frente a los intentos de consolidación de los dominios neocoloniales” (Argumedo, 1993:159).

Sabemos que la historia no se repite de igual manera, sin embargo reconocer la sincronidad de la misma, entendida como coincidencia o simultaneidad de hechos en el tiempo, permite recuperar las diferentes formas de articulación necesarias entre el pensamiento y la acción, entre la teoría y la práctica, entre el pensamiento crítico y las formas de lucha y resistencia al pensamiento neoliberal, así como también reeditar los sueños libertarios de Simón Bolívar, de José de San Martín, y de todos aquellos que abrevaron desde sus pensamientos y acciones a la unidad de América Latina.

Cabe señalar que si bien este pensamiento crítico se articula y piensa desde la especificidad histórica y política de nuestras sociedades, no se circunscribe únicamente a las mismas, sino que aporta desde la experiencia intelectual y política Latinoamericana a la construcción de un orden mundial más justo y solidario.

Desde diferentes producciones académicas que se están desarrollando en el marco del Grupo Problemática Socio Culturales de la UNMDP¹⁷ se sostiene que el Trabajo Social como disciplina se estructura a partir de diversas tensiones. Una de ellas es la que se da entre la apropiación de teorías del pensamiento occidental moderno (positivismo, funcionalismo, fenomenología, marxismo, entre otras, muy diferentes entre sí, pero compartiendo todas las raigambres del racionalismo en sus versiones idealistas o empiristas) que tiene como una de sus consecuencias la relación problemática que posee el Trabajo Social con la relación teoría-práctica. Otra es aquella que confronta con presupuestos de la Modernidad, rescatando las particularidades de lo social en nuestros territorios, como es el caso del pensamiento descolonial (en diálogo con el proyecto decolonial o proyecto modernidad/colonialidad), que en un sentido amplio, forma parte de

17 Conti, Hermida y Meschini, 2012; Hermida y Meschini, 2012; Meschini, 2013; Hermida y Meschini, 2014.

una corriente del pensamiento crítico latinoamericano que recupera los estudios culturales, algunas vertientes neo marxistas, post estructurales, poscoloniales, la filosofía latinoamericana, el pensamiento nacional, la epistemología del sur, el pensamiento indigenista, el feminismo negro, entre otros, dando a luz una vasta producción en la que el giro decolonial¹⁸ reconoce en sus antecedentes, aportando así a la construcción y consolidación de diferentes perspectivas que proponen mirar desde un lugar-otro, alternativo al pensamiento moderno eurocentrado.

En este locus de enunciación inaugurado en América latina, el pensamiento crítico latinoamericano constituye el marco teórico- conceptual- político- ideológico, a partir del cual retomar viejos interrogantes de las ciencias sociales latinoamericanas que faciliten construir respuestas diferentes a los problemas sociales históricos.

La posición que se sostiene desde el equipo de investigación parte de afirmar que en América Latina, en general, y en Argentina en particular, el colonialismo no constituye una realidad superada sino que se encuentra vigente y convive bajo diferentes formas dentro del Estado nación, pudiendo reconocer que Argentina continúa atravesada por la tensión existente entre colonialidad-colonialismo vigente a partir de la ocupación imperial de las Islas Malvinas y del Atlántico Sur. Cabe señalar entonces que colonialismo no es sinónimo de colonialidad.

Esta perspectiva posibilita una aproximación crítica del Trabajo Social a los problemas sociales, sus genealogías vinculadas al colonialismo, así como sus particulares formas de expresión en la realidad social actual, constituyéndose la crítica en una po-

¹⁸ Se entiende por *giro decolonial* en el sentido amplio en el que lo utiliza Alejandro De Oto, que sostiene que el fin formal de las colonias a escala global no tiene un correlato en la desarticulación de las formas de dominación coloniales en los estados nación postcoloniales en particular y en especial en las relaciones globales, norte-sur ni tampoco altero las relaciones clásicas centro- periferia.

tente herramienta de interpelación del campo de las problemáticas sociales latinoamericanas a partir del pensamiento descolonial, el cual resulta de interés poder pensar–hacer el Trabajo Social Argentino en América Latina.

Desde esta perspectiva, resulta interesante preguntarse entonces ¿Cuál es el sentido y la necesidad de continuar hablando de descolonialidad, si después de las guerras por la Independencia, América Latina ha conformado unidades político administrativas de fuerte presencia territorial denominadas Estados- Nación independientes y soberanos en términos político institucional y económico?, ¿Existen aún hoy formas coloniales que requieren de esfuerzos descolonizadores?, ¿Cuáles son las marcas, las huellas que aún persisten en nuestras sociedades?

Entendemos que el colonialismo y la colonialidad forman parte de un presente en disputa donde el pensamiento descolonial, como un pensar situado, surge de la resistencia al avasallamiento al que se vio sometida y forzada América Latina a partir del proceso de conquista y colonización y del reconocimiento a la situación de sometimiento y explotación de la cual fueron víctimas los países periféricos.

Pensar descolonialmente, entonces, nos permite visualizar el proceso de “transición del colonialismo moderno a la colonialidad global” (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007: 13), así como reconocer que la vigencia de las estructuras de poder formadas durante siglos de expansión colonial europea, la herencia de la burocracia estatal española, la división internacional del trabajo entre centro y periferias, y la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, no se han transformado significativamente con el fin del colonialismo ni con la formación de los Estado Nación en la periferia (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007) sino que persisten en un sistema –mundo capitalista/patriarcal cristiano céntrico/ occidentalocéntrico/ eurocentrado /moderno /colonial (Grosfoguel, 2010:53).

Desde el locus epistémico de la descolonialidad, el capitalismo global contemporáneo resignifica y redimensiona exclusiones promovidas por jerarquías globales de poder (epistémicas, estéticas, étnico-raciales, género/sexualidades, antropocéntricas, entre otras), por lo que entonces no puede ser entendido solo y únicamente como un sistema económico -como generalmente se lo entiende desde la economía política- ni como un sistema cultural, como lo presenta los estudios culturales / post-coloniales anglosajones. Desde esta perspectiva descolonial, el capitalismo conforma una red global de poder compuesta por procesos políticos, económicos, culturales, donde esas múltiples relaciones de poder (raciales, étnicas, económicas, epistémicas, sexuales y de género y religiosas) mantienen y reproducen el sistema a escala local-global (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007) y requieren ser puestas en duda.

En una reciente compilación, Garrido y Hernández (2014) afirman siguiendo a Quijano, que el colonialismo convirtió en colonias a países conquistados por Occidente en su expansión planetaria y también dejó sus marcas en la producción de conocimiento científico. Por lo tanto, el análisis aislado del género, raza, etnia, clase y sexualidad no permite observar los procesos en su conjunto. Racismo, imposición de heteronormatividad, políticas coloniales y opresión de género forman parte de un proceso mundial de expansión colonial con consecuencias visibles y duraderas. El capitalismo necesitó de los productos que venían de las colonias y de la fuerza de trabajo de los colonizados, esclavizados, desplazados, expropiados y obligados a trabajar hasta la muerte a través de distintas formas de explotación. El colonialismo generó una *episteme* que da lugar a un conocimiento que tiene una base colonial. En este marco, las autoras se proponen pensar y discutir los conceptos vinculados a la interpelación del

colonialismo, de “*alguna manera al anticolonialismo*”¹⁹, pero muy especialmente al poscolonialismo, decolonialismo, en relación con el género” (8-9).

Estas autoras, parten de reconocer, entonces, que si bien existen puntos en común entre poscolonialismo y decolonialismo, es necesario destacar las diferencias ya que

[...] el primero tiene un fuerte anclaje en los desarrollo post-estructuralistas, mientras que el segundo se sitúa en una variada gama de prácticas resistentes y divergentes de la modernidad hegemónica que articula tanto pensadores/as como las expresiones de distintos movimientos sociales y culturales de los pueblos originarios, afrodescendientes, el Foro Social de las Américas, El Foro Mundial y otros espacios similares. Sus representantes parten de la premisa de que la historia de las América, de toda la América y el Caribe, está atravesada interconectada por el colonialismo entendido en el sentido tradicional del término, pero también lo están por un sistema que produce teorías desde los centros coloniales, por lo que Aníbal Quijano identifico como la “colonialidad del poder”. Afirma que este predominio colonial del occidentalismo genera una serie de estrategias cognitivas ligadas al poder y reproducen relaciones asimétricas de poder (Garrido y Hernández; 2014:11)

19 El poscolonialismo y decolonialidad se han diferenciado del anticolonialismo fundamentalmente por las perspectivas teóricas que los sustentan. El Anticolonialismo ha sido básicamente estructuralista, la teoría poscolonial está muy influenciada por el postestructuralismo y la deconstrucción, mientras que la teoría decolonial incorpora también perspectivas teóricas menos sistematizadas surgidas a la luz de los reconocimientos de las luchas de los pueblos originarios, los afrodescendientes, los movimientos sociales, etc. A pesar de las diferencias epistemológicas, los trabajos del anticolonialismo siempre son antecedentes importantes para los estudios poscoloniales, entre las obras más citadas se encuentran las de Frantz Fanon con *Los condenados de la tierra* y *Piel Negra. Mascaras Blancas*.

Se requieren ahora nuevos esfuerzos fundados en estos antecedentes que habiliten la creación de condiciones materiales y simbólicas alternativas a la modernidad/colonialidad.

Vincular al Trabajo Social con el pensamiento crítico latinoamericano, con el pensamiento descolonial, permite no solo tomar distancia, en términos de extrañamiento, de las corrientes modernas eurocentradas desde las que habitualmente pensamos lo social. Se trata de hacer consciente la misma, de poder dar cuenta, si pretendemos transformar la realidad social, de la falta que estas teorías sociales a la hora de avanzar en el tratamiento de las propias manifestaciones de la cuestión social latinoamericana, argentina, de un pensar situado que con diferentes matices, permita un modo diferente de pensar la producción–circulación- apropiación del conocimiento.

En palabras de Kreimer (2015) entonces

[...] creemos que es posible promover un “programa comprometido” pero que necesita elaborarse a partir de otros ejes, diferentes del modelo de los países centrales. Este programa debería sustentarse, ante todo, en la generación de teorías y explicaciones que, en vez de aplicar acríticamente y mecánicamente las teorías de moda [...] interrogarnos sobre la validez de dichas teorías para nuestro contexto [...] E inmediatamente, proponer marcos explicativos creativos que, haciendo uso de los hallazgos empíricos, ofrezcan herramientas de intervención menos ingenuas y más comprometidas con un desarrollo científico que sea útil y que dote de sentido a los procesos de producción de conocimiento en nuestra región. (4)

En esta línea se considera la posibilidad de inscribir a la Sistematización de la intervención en lo social dentro de esta perspectiva de pensamiento que posibilite dar cuenta de la fecunda relación

epistémica que se da a partir de dos términos, dos acciones “sistematizar” e “intervenir”. Ambas categorías han sido acuñadas por el colectivo de Trabajo Social en el marco de las corrientes y desarrollos de pensamiento crítico originados a partir del ya mencionado Proceso de Reconceptualización del Trabajo Social Latinoamericano.

Se distingue aquí práctica de intervención, si bien se reconoce que ambas forman parte de la acción. Sin embargo, la intervención en lo social, desde la lectura postestructuralista que efectúa Alfredo Carballeda (2002, 2006, 2007, 2013), se inscribe en un marco teórico conceptual y metodológico que favorece la construcción de nuevas interpelaciones, nuevas formas de hacer visible al otro, a la institución, al Estado, a la sociedad, la injusticia, el padecimiento y la complejidad de los problemas sociales contemporáneos, despegándose de la tradición normativa y del sentido más extendido de la palabra intervención proveniente del término en latín *intervenio*, que puede ser traducido como “venir entre” o “interponerse”, pudiendo ser entendida en su concepción más clásica, tanto como sinónimo de mediación, intersección, ayuda o cooperación o como sinónimo de intromisión, injerencia, intrusión, coerción o represión.

A partir de recuperar por diferentes vías, una mirada acerca del Trabajo Social situado en América Latina, el autor afirma que la intervención en lo social forma parte de un proceso socio histórico posicionado desde las prácticas sociales encontrándose ligada a tres elementos claramente definidos: la noción de sociedad, el concepto de cuestión social y la construcción de prácticas y campos de conocimiento.

Desde esta perspectiva, propone la posibilidad de recuperar la dialéctica entre lo general - particular, entre la sociedad y la singularidad del sujeto. A su vez, desde la genealogía foucaultia-

na, define a la intervención en lo social como *dispositivo*²⁰ que se entromete en un espacio, ya que existe una demanda hacia ésta, que se instituye como acto fundador de la intervención. Esta demanda proviene tanto de las personas que acuden a instituciones u organismos como de las instituciones, la agenda de políticas públicas, entre otros, constituyendo así una acción política que permite iniciar un proceso reflexivo y fundado visibilizando e interpelando los hilos invisibles que sujetan, aun, algunas formas de práctica conservadoras del orden social, configurándose así, en un instrumento de transformación social.

En tanto análisis reflexivo, el pensamiento descolonial, como parte del pensamiento crítico latinoamericano, forma parte de estos tipos de pensamiento que se desarrollan poniendo en duda el sentido aparente de la realidad social y también actuando, interviniendo, transformando la realidad, que no se somete a la tradición y al orden de las cosas, sino que recupera la dimensión de utopía, al pretender enunciarse y actuar desde otro lugar, constituyendo una forma de pensamiento potente para desarrollar formas de intervenir que interpelen y se interpelen frente a un orden social e institucional que reproduce la desigualdad y la injusticia social.

20 Por *dispositivo* se entiende “la red de relaciones que se pueden establecer entre elementos heterogéneos: discursos, instituciones, arquitectura, reglamentos, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, lo dicho y lo no dicho; la naturaleza del nexo que puede existir entre estos elementos heterogéneos. Por ejemplo, el discurso puede aparecer como programa de una institución, como un elemento que puede justificar u ocultar una práctica, o funcionar como una interpretación a posteriori de esta práctica, ofreciendo un campo nuevo de racionalidad...una vez constituido, permanece tal en la medida en que tiene lugar un proceso de sobre-determinación funcional: cada efecto, positivo o negativo, querido o no querido, entra en resonancia o contradicción con los otros y exige un reajuste” (Castro, 2006:176).

3- La sistematización reflexiva como producción de conocimiento en Trabajo Social

En consideración de lo desarrollado hasta aquí, hemos dado cuenta de las diferentes formas de constitución y producción de conocimiento válido universalmente y científico desde matrices epistemológica tradicionales y eurocentradas. Al introducir la descolonialidad como elemento transversal en este capítulo, podemos dar cuenta de cómo, desde diferentes lugares y con diferentes matices, estas corrientes epistemológicas han surgido enraizadas en un modo particular de pensar la producción de conocimiento, propiciando una división social y sexual del trabajo en la que a Trabajo Social *le tocó* estar más ligado al hacer que al pensar.

En este sentido, proponemos recuperar la categoría sistematización a partir de su resignificación para darle un nuevo sentido, o mejor dicho, un sentido-otro.

De la mano del desarrollo que hemos venido realizando, la sistematización surge en el marco histórico político e ideológico que dio lugar al Movimiento Reconceptualizador en América Latina constituyéndose en una de las herramientas fundamentales que posibilitó retroalimentar y proyectar los procesos de formación de Trabajadores Sociales.

Asimismo, sistematización no se presenta como una categoría unívoca al interior de la profesión del Trabajo Social. Mientras para algunos autores sistematizar constituye una forma no positivista de producir conocimiento científico, para otros implica una forma de conceptualización de la práctica sin llegar por ello a la producción de conocimiento científico.

Cabe preguntarse ¿qué sentido tiene recuperar esta categoría? ¿Por qué sistematizar?

Recuperando nuestra pretensión de “dejar hablar a los autores” se retomaran algunos fragmentos de artículos escritos por

quienes han desarrollado esta categoría en el momento referenciado en el esfuerzo por diferenciar esta práctica de producción de conocimiento situado, de las visiones pragmáticas y tecnocráticas que circulaban por la época.

En el marco de entenderla como categoría polisémica y no unívoca, algunas posturas vinculadas a cierto metodologismo aséptico han entendido a la sistematización como actividad relacionada a las tareas de escritura y descripción de una práctica, a la recopilación de información sobre una práctica específica y la presentación de la misma ordenada cronológicamente, y a la elaboración de informes síntesis de una práctica, donde se incluya lo que se hizo, los aciertos y errores. Sin embargo, otros autores que han pretendido superar dicho metodologismo, han pretendido extraer linealmente teoría de la práctica, aspecto que nos remite al principio de este capítulo en donde plantamos la relación conflictiva entre teoría y práctica en Trabajo Social. En oposición a este metodologismo aséptico y de quienes, aun diferenciándose de éste, proponen extraer linealmente teoría de la práctica, recuperamos una perspectiva que entiende a la categoría como una práctica de producción de conocimiento, enfrentándose a posiciones empírico-positivistas y practicistas de la época, desde un enfoque anclado en la realidad latinoamericana.

En primer lugar, recuperamos un fragmento de Jara (2009) y, seguidamente, uno de Barnachea, González & Morgan (1994) que merecen ser citados *in extenso*:

[...] Leticia Cáceres y María Rosario Ayllón ubican los antecedentes de la sistematización en el campo del Trabajo Social entre los años 50 y 60, relacionados con la profesionalización del Servicio Social bajo influencia norteamericana, la cual pregonaba el “metodologismo aséptico”. Así, el sentido inicial con el que se usaba el término sistematización, se centraría en: “recuperar, ordenar, precisar y clasificar el saber del Servicio Social

para darle un carácter científico-técnico a la profesión y elevar su status ante otras especialidades”. Sin embargo, posteriormente, respondiendo a la corriente contraria, el tema se vinculará, en la primera mitad de los años 70, a la llamada Reconceptualización del Trabajo Social, desde un enfoque anclado en la realidad latinoamericana y en confrontación con dicho metodologismo aséptico. De esta manera, según las autoras mencionadas “se atribuye a la Sistematización la misión de recuperar y reflexionar sobre las experiencias como fuente de conocimiento de lo social para la transformación de la realidad, objetivo inherente a la naturaleza del trabajo social tal como era definido en ese período”. En esta segunda corriente podríamos ubicar los importantes aportes de Diego Palma, los cuales ya aparecen con claridad en 1971 en su trabajo: “La praxis científica en el Trabajo Social”. Siguiendo nuevamente a Ayllón, este nuevo abordaje de la sistematización “se vincula a la preocupación por una intervención más rigurosa, es decir, sustentada, controlada, verificable y sobre todo, también a la posibilidad de extraer conocimiento de las experiencias. En este momento, la sistematización intenta demostrar que los problemas y las necesidades de este lado del mundo tienen características particulares propias de contextos subdesarrollados y por tanto ameritan dar al servicio social un contenido y un sentido auténticamente latinoamericano”.

Tenemos así que—desde el campo del Trabajo Social— los primeros abordajes que surgen en América Latina sobre la temática de Sistematización, durante los años sesenta y setenta, se sustentan en cuatro pilares:

- a) la referencia a la particularidad del contexto latinoamericano y por tanto, a las perspectivas de transformación social predominantes en el contexto teórico de ese período;
- b) la negación de una metodología neutra influenciada

- por las corrientes norteamericanas dominantes;
- c) **la centralidad de la práctica cotidiana y del trabajo de campo profesional como fuente de conocimiento;**
 - d) el interés por construir un pensamiento y una acción orientados con rigurosidad científica. (Jara, 2009: 121-122; los resaltados corresponden a la autora)

Por su parte, Barnachea, Gonzalez & Morgan (1994) manifiestan:

[...] queremos explicitar que todos los planteamientos que siguen se sustentan en una concepción de la sistematización como **“proceso permanente y acumulativo de creación de conocimientos a partir de nuestra experiencia de intervención en una realidad social”**. Pero esto no alude a cualquier forma de intervención, sino a la que se desarrolla en la promoción y la educación popular, que se realiza en articulación con grupos populares y que, junto con ellos, busca transformar la realidad. En consecuencia, los sujetos a los cuales nos referimos -los sistematizadores potenciales- son un tipo específico de personas: aquellos que participan en proyectos de intervención en la realidad con una intencionalidad de transformación (en particular, pensamos en los promotores y educadores populares), a los que Donald Schön llama los “profesionales de la acción”. Este tipo de profesionales se encuentra cotidianamente ante una serie de situaciones inciertas y confusas, que deben ser capaces de enfrentar adecuadamente para llevar adelante sus objetivos transformadores. Para ello, deben desarrollar un proceso de reflexión-en-la-acción, que los lleva a comprender las situaciones, orientarse en ellas y actuar adecuadamente. **Esta reflexión se sustenta en conocimientos y, a la vez, produce nuevos conocimientos, que refrendan o modifican lo que ya sabían, y que les permiten afrontar las nuevas situaciones desconocidas que se les presentan permanentemente en la práctica.**

Este proceso, sin embargo, no siempre es consciente para el profesional mismo, ya que se da como respuesta a los problemas que surgen cotidianamente, y que generalmente exigen un enfrentamiento rápido e inmediato. En consecuencia, ni el conocimiento en que se sustenta la intervención, ni el nuevo conocimiento que se genera durante ella, dan lugar a un saber ordenado, fundamentado y, por lo tanto, transmisible. La sistematización pretende, precisamente, orientar a los profesionales para darle orden y rigor al conocimiento que está en su práctica.

[...] La sistematización no debiera suponer un corte o ruptura con los procesos mentales que desarrolla el profesional durante la práctica. Es decir, no se trata de “enseñarle” al profesional a producir conocimiento de una forma distinta a la que él habitualmente desarrolla, sino de ayudarlo a hacer consciente y explícito todo lo que sabe y que ha aprendido en la práctica.

[...] en la sistematización, **el objeto de conocimiento es la experiencia de intervención -la práctica-, donde nos miramos a nosotros mismos** (lo que establece una íntima relación con la dimensión subjetiva del conocer) y a la relación con los sujetos populares con quienes interactuamos. Sus objetivos se refieren, en última instancia, a la proyección, mejoramiento y corrección de la práctica. Es un conocer producto de una acción, pero que da lugar a otra acción. (2-3; 6-7; los resaltados corresponden a las autoras)

A partir de la presentación de ambos extractos, procederemos a fundamentar nuestra propuesta, recuperando de los fragmentos anteriores el intento de generar conocimiento desde Nuestra América Latina, descentrado de los modos típicos y eurocentrados de producción de conocimiento. Sin embargo, cuestionaremos la linealidad de los planteos retomando para el análisis la inevitabilidad y necesidad de la construcción de mediaciones

conceptuales. Sobre este punto nos explayaremos en adelante.

Para conceptualizar la sistematización desde el lugar desde donde la entendemos, retomamos a Bernaldo de Quirós y Rodríguez (2004), quienes la conceptualizan como el “proceso de reflexión e interpretación crítica de una intervención profesional o de un aspecto de ella, que parte de la explicitación del marco epistemológico, teórico y valorativo desde el cual se intervino y desde el cual se realiza la reflexión” (10).

Consideramos al proceso de sistematización como proceso metodológico que posibilita la construcción de mediaciones conceptuales tanto para pensar y repensar intervención fundadas en Trabajo Social como para el aporte a la construcción de conocimiento teórico desde un pensar situado, entendiendo que ambos procesos (diseñar intervenciones fundadas y producir conocimiento teórico) son de carácter diferente. Al respecto, tal como expone González Saibene (1996):

[...] la producción de saberes recuperada de la intervención se diferencia de la producción de conocimientos teóricos. Suponer que el ordenamiento de datos y su interpretación reflexiva, características de la sistematización de una práctica, produce teoría, es olvidar que la relación entre ambas no es inmediata [...] (113)

En este sentido, nos interesa apartarnos de aquellas visiones clásicas o tradicionales de la sistematización que han sostenido la posibilidad de extraer linealmente conocimiento teórico a partir de las experiencias, entendiendo que entre la teoría y la actividad práctica no existe una relación directa sino que hace falta un trabajo de mediación²¹. En palabras de Heler (2004) podríamos

21 González Saibene citando a Vicente Faleiros va a entender la mediación como la relación de lo inmediato—la práctica—con lo mediato—la teoría—, entendiendo que entre ambas no existe una relación directa y lineal.

decir que la sistematización puede abrir camino en “la tarea de elucidación de las y los trabajadores sociales, esto es, colaborar con la tarea de pensar lo que se hace y saber lo que se piensa en el Trabajo Social” (1).

En relación con ello, desde nuestra propuesta resulta imperante, en primer lugar, romper con la ingenuidad de lo aparentemente dado, con la ilusión del saber inmediato, con las relaciones aparentes. Al respecto, tal como menciona Parisí (2009) en *Algunas reflexiones epistemológicas acerca de las ciencias sociales y la investigación cualitativa* [...] al despegar a la práctica científica de la ilusión de lo empírico como lo inmediato y campo de un criterio de última instancia, y centrarse en la teoría como estrategia de construcción del objeto, se abre el camino para relacionar teorías más complejas con objetos más complejos (27)

Consideramos, entonces, que la sistematización -en el sentido en que la proponemos- implicada con una laboriosa construcción de mediaciones conceptuales, posibilita la lucha contra el sentido aparente de las cosas, contra lo que no puede evidenciarse desde el lugar de las ciencias sociales estándar o funcionales, poniéndolos en cuestión, mediatizando dichas evidencias primeras, provocando “pasajes” que aporten a la producción de conocimiento desde un pensar situado, junto a la víctima (Dussel, 2001).

Esta posición nos remite nuevamente al debate existente y abordado anteriormente, acerca de la relación entre teoría y práctica. En el intento de superar posturas que subsuman la teoría a la práctica (empirismo) o viceversa (racionalismo, idealismo) proponemos, retomando a Parisí (2009), concebir la relación teoría práctica en términos dialécticos, lo que supone concebir que la teoría es mediación de la prácticas, entendiendo que las prácticas no son vacías, ingenuas ni dadas sino que son y están simbólicamente mediadas por la teoría. Es necesario entonces,

por un lado, a) reconocer que, como refiere Parísí “la afirmación central es, pues, que el objeto se construye teóricamente” (26), por otro; b) establecer la necesidad de desentramar las relaciones teóricas que han mediado, en ocasiones de manera no consciente ni deliberadamente, nuestras prácticas e intervenciones, a fin de que exista un laborioso proceso de explicitación de marcos teórico, ideológicos y epistemológicos que posibilite alejarnos del sentido aparente de las cosas. Así, esta relación dialéctica, objetiva y subjetiva a la vez, que da cuenta que al interior de las prácticas hay teoría, nos permite hablar, entonces de praxis.

Para ello, retomando la categoría de Bernaldo de Quirós y Rodríguez (op. cit.) debemos partir de reconocer y explicitar nuestro propio posicionamiento teórico, epistemológico e ideológico, en primer lugar, para explicitar las relaciones conceptuales -jamás neutrales, objetivas ni unívocas- que establecemos en lo que llamamos experiencia, práctica (en el caso del Taller de Sistematización referenciado al principio del capítulo preferimos hablar de intervención en lo social). En segundo lugar, para establecer y llevar adelante intervenciones fundadas, con fuerte sostén teórico, retroalimentación y profundización constante (González Saibene, 2010) entendiendo que su ausencia promueve la apelación a posiciones poco analizadas, generalmente de carácter dicotómico y excluyente.

Así, esta posición dialéctica, de articulación²² entre ambas (teoría y práctica) implica sostener que las prácticas, en términos de praxis, contienen siempre mediaciones teóricas (sino no

22 Tal como menciona Parísí en el Programa de Epistemología de las Ciencias Sociales: sobre la necesidad de una Teoría Crítica, Seminario dictado en el marco de la Maestría en Trabajo Social de la UNLP sobre la relación entre teoría y método “sólo restaría decir que dicha articulación no deberá entenderse como ‘enlace’ de dimensiones de un mismo nivel: se trata de una articulación sobre-determinada, vale decir una compleja relación donde lo técnico instrumental de la metodología está determinado por la teoría”.

serían tales). El desafío es hacerlas conscientes y alejarnos del sentido aparente de las cosas, es decir, entender que el modo de ver determinada problemática (incluso la *posibilidad de ver* determinadas problemáticas como desarrollaremos más adelante) y de llevar adelante determinadas prácticas no es ingenuo, natural ni dado, sino que subyacen a ellas determinadas articulaciones y mediaciones, es decir, que el objeto de conocimiento, así como el objeto de intervención (para el caso especial del Trabajo Social) se construye.

Aquí, consideramos particularmente que la sistematización en Trabajo Social tiene un especial potencial en tanto posibilita *estar allí* y construir el objeto de conocimiento a partir -pero jamás lineal ni inmediatamente- del objeto de intervención. Al respecto, resulta interesante la exposición de Dussel (2001) en *Hacia una Filosofía Política Crítica*, quien, retomando a Levinas, afirma “desde la responsabilidad [práctica] se plantea el problema [teórico]. El problema se plantea desde la proximidad misma que, por otra parte, en tanto que inmediata, es sin problema” (287).

Es en este sentido que resulta central vincular la sistematización con un pensar situado, problematizador y descolonizante que nos permita recuperar los problemas sociales presentes en Nuestra América para pensarlos desde un lugar otro y volver a ellos desde esos lugares otros, *junto a las víctimas* a decir de Dussel.

Continuando, el autor al explayarse sobre el tercer criterio de demarcación²³: ciencias sociales “funcionales” y críticas expone que “crítica es una teoría crítico-social no sólo por la posición teórica de lo negativo-material, sino, y esto es constitutivo de la crítica (criterio de demarcación entonces) por el “ponerse de parte” efectiva y prácticamente “junto” a la víctima” (286).

23 Los dos primeros criterios de demarcación corresponden, por un lado, al que permite distinguir a la ciencia de la pseudociencia y por otro, el diferencia a las ciencias de la naturaleza de las ciencias humanas o sociales (Dussel, 2001).

Consideramos que la sistematización se constituye entonces como una herramienta central para los científicos sociales del Trabajo Social específicamente, en tanto posibilita cuestionar lo inmediato (justamente por su cercana proximidad, por *estar allí*), cuestionar el sentido oculto de las cosas, desentramar los elementos teóricos, políticos e ideológicos no explicitados ni registrados de manera consciente que operan como lo dado, como parte intrínseca del problema de intervención en primer momento y del problema de conocimiento en segundo momento. La sistematización entonces posibilitará establecer mediaciones conceptuales que arrojen luz sobre los mecanismos que operaron en la construcción del objeto y sobre los alcances y comprensiones que puede tener a partir de utilizar consciente, deliberada y rigurosamente elementos teóricos mediadores.

Claramente no es, la sistematización, la única forma de llegar a lo no aparente, a lo profundo. Sin embargo, pensando desde una concepción no unívoca de científicidad sino analógica [o pluralista] (Parisi, 2009) consideramos que brinda, al menos para el caso de los trabajadores sociales, un modo privilegiado de construir el objeto de conocimiento, en tanto posibilita realizar el *pasaje* a la producción de conocimiento desde *allí*, desde el lugar mismo desde donde se realiza el ejercicio profesional (aunque como expusimos, intervención y producción de conocimiento correspondan a dos procedimientos diferentes). Allí, y posicionándonos *de parte efectiva y prácticamente junto a la víctima*, la sistematización posibilitará desentramar los elementos teórico-ideológicos que aparecen como dados y establecer mediaciones que permitan ir de lo aparente a lo no aparente, de lo superficial a lo profundo, de lo inmediato a lo mediato, de la ciencia social estándar a la ciencia social crítica, desde lo eurocéntrico a lo descentrado, o mejor dicho, a lo latinoamericano, recentrado en un pensar situado.

Es desde esa posición (especialmente particular en Trabajo Social) en donde el científico social puede descubrir *nuevos* objetos observables y desarrollar un discurso *nuevo* dando cuenta de

[...] “hechos” que se le ha pasado desapercibido, que fue no-observado (porque en realidad era inobservable desde su estrecho horizonte práctico) desde el paradigma funcional y hegemónico. Pero esto es posible [...] sólo desde una opción práctica o *ética* que asume racionalmente el propio interés de la víctima. (Dussel, op. Cit.: 288)

Recuperando a Boaventura de Sousa Santos (2006) cuando propone la Sociología de las Emergencias para contrarrestar la Sociología de las Ausencias podemos decir que la sistematización se vuelve una herramienta válida en tanto posiblemente “torna presentes experiencias disponibles, pero que están producidas como ausentes y es necesario hacer presentes” (31).

Consideramos adicionalmente que la sistematización, en los términos que aquí la proponemos, permite saldar cuentas con lo que Bourdieu, Chamboredon y Passeron (1979) llaman la “sociología espontánea” (podríamos hablar del Trabajo Social espontáneo en el sentido de aquellas intervenciones no fundadas que tienden a naturalizar ciertas mediaciones que operan desde lo no consciente, lo no deliberado, tomando como certero, profundo y único posible lo aparente) a la que debe imponerse deliberadamente una “polémica ininterrumpida con las engeguedoras evidencias que presentan [...] las ilusiones del saber inmediato” (27). En ese sentido, la sistematización implicará una necesaria vigilancia epistemológica para distinguir entre las prenociones, lo dado y lo aparente y las nociones mediadas y críticas.

Ahora bien, no debemos confundir ni solapar las palabras del autor respecto al *situar* y *localizar* la subjetividad en un cierto lugar social. No consideramos que el ponerse de lado de las vícti-

mas sea únicamente asimilable al sentido que tradicionalmente se ha atribuido a la sistematización (extracción lineal e inmediato de conocimiento a partir de las experiencias ni proliferación de *sistematizadores potenciales*). Expone Dussel, retomando a Marx respecto a las ciencias sociales no críticas (o estándar o funcionales en términos de Dussel) y las ciencias sociales críticas

[...] ocurre lo mismo que con todas las formas de aparición y su fundamento oculto. Las primeras [...] se reproducen de manera directamente espontáneas, como formas comunes y corrientes del pensamiento; el otro [...] tiene primeramente que ser descubierto por la ciencia. (308).

Como afirma el autor

[...] es en el momento de poder o no observar en la vida cotidiana hechos posibles temáticos de la ciencia que la “opción ética” es constitutiva, a priori, de la criticidad científica [...]. Dicha opción ética (en sentido trans-sistémico) juega ahora además, como el momento práctico de “ponerse de parte” de los oprimidos, de las víctimas, una función epistémica: es condición de posibilidad de la criticidad. (311).

Es a partir de ello que retomamos la categoría de sistematización entendida por Bernaldo de Quirós y Rodríguez (op. cit.) como proceso que permita repensar, reflexionar e interpretar críticamente la intervención, explicitando el marco teórico, epistemológico e ideológico desde el que la misma fue realizada. Consideramos así a la sistematización como herramienta epistemológica entendiendo con González Saibene (2010) “la epistemología como acto político de ejercicio de la crítica [...] tal ejercicio de la crítica es la puesta en duda de las representaciones admitidas colectivamente” (2).

Proponemos aquí, entonces, una mirada de la sistematización que nos permita poner en cuestión las representaciones clásicas o tradicionales que de dicha categoría se han sostenido –tanto metodologismo aséptico como extracción lineal de teoría a partir de la práctica o experiencia-. Por tanto, no podemos sostener que el mero hecho de *ordenar y organizar* la experiencia de la práctica, a menudo de modo cuasi anecdótico, permita la producción de conocimiento.

Tal como sostiene González Saibene (1995) “la reflexión producida a partir del ordenamiento de los datos recabados en la intervención **no** es teoría científica” (5, resaltado de la autora). En este sentido, nos encontramos en ocasiones con “narraciones de experiencias donde la acumulación de detalles y tramos de la vida usurpan el lugar del análisis” (Karsz, 2007: 21). Así es como volvemos sobre la necesidad de romper con la ingenuidad de lo aparentemente dado, con la ilusión del saber inmediato, con las relaciones aparentes, teniendo en cuenta con Bachelard que “el estado de análisis de nuestras intuiciones comunes es muy engañoso” (Díaz de Kóbila, 2003: 84).

Sostendremos entonces, retomando a Bachelard (en Díaz de Kóbila, 2003), que “entre el sujeto de la vida cotidiana y el sujeto de la ciencia hay ruptura” (79), entendiendo que el proceso de sistematización que posibilite la producción de conocimiento no consiste en una especie de ordenamiento de la experiencia de la que linealmente extraeremos conocimiento, sino que requerirá una indispensable destrucción de la opinión, en tanto, “todo concepto científico es reconstruido en todo momento y el secreto de su formación y rectificación es la deformación” (83).

Ahora bien, esa ruptura lejos de ubicarnos como científicos sociales ilustrados y puros e “incontaminables” deben posibilitarnos recuperar las tradiciones latinoamericanas, descentradas y emancipadoras de nuestro pensamiento para ubicarnos *junto a las víctimas*.

En el marco de esa necesaria ruptura y deformación, consideramos que el proceso de sistematización de la intervención ocupa un lugar estratégico en términos de proximidad, en tanto posibilita la resignificación y transformación del objeto de intervención en objeto de conocimiento. Ahora bien, esa transformación no es -ni mucho menos- inmediata, lineal e ingenua.

Para que tal transformación opere debe realizarse un trabajoso proceso de mediación, de destrucción de la opinión primera y puesta en funcionamiento de todas aquellas categorías que explícita o implícitamente -y no por eso menos condicionantes- han intervenido al momento de abordar la problemática en cuestión. Es decir, debe mediar un laborioso proceso de explicitación, deconstrucción y reconstrucción de categorías conceptuales, de mediaciones que “posibilitan articular el campo particular de la intervención profesional con la teoría social de sustento” (González Saibene 1996: 126).

De esta forma, la sistematización de la intervención mediada teórico-conceptualmente podrá, además de producir conocimiento, posibilitar el análisis y explicitación de marcos teórico-político-ideológicos que redunden en intervenciones fundadas. Entendiendo que la producción de conocimientos y la transformación de la realidad social a partir de intervenciones fundadas son dos cuestiones diferentes, que implican procesos necesariamente diferentes. Tal como expone González Saibene (2007)

[...] Ese saber o conocimiento particular producido en la profundización de cada situación puede devenir objeto de estudio, objeto teórico, desde el cual procesarse una investigación. Ello conllevará un proceso de decisión profesional y/u organizacional pues, en tanto el método [de investigación], así concebido, permite la construcción teórica, no es en el mismo acto que se opera la transformación de la realidad, porque entre la teoría y

la actividad práctica no existe una relación directa sino que hace falta un trabajo de mediación (21).

De modo complementario,

[...] el proceso mediante el cual al indagar y profundizar cada situación particular que se aborda en la intervención profesional a efectos de conocerla mejor para llegar a su modificación, se pone en juego el arsenal teórico-técnico del que dispone el/la trabajador/a social [...] no convierte el diagnóstico en teoría (19).

Entenderemos entonces que las prácticas no mediadas conceptualmente —denominadas sistematización en sentido clásico o tradicional— se constituyen como modos de organización y registro necesarios, pertinentes e indispensables, en primer un momento, para la intervención profesional pero no conducente a la producción de conocimiento.

El proceso de construcción de mediaciones que posibiliten a la sistematización de la intervención en lo social producir conocimiento permitirá desentrañar ideologías de clase, dogmatismos y fundamentalismos emergentes y desapercibidos cuando no existe tal proceso de explicitación de los marcos teórico-ideológico-epistemológicos que subyacen a nuestros análisis. Aquí, cabe retomar entonces aquella afirmación de Karsz (op.cit.) respecto al “nudo que forman la lógica de la ideología y la lógica del inconsciente” (89). Tal como afirma González Saibene “negar la formulación explícita de un cuerpo de hipótesis basadas en una teoría es condenarse a la adopción de supuestos y prenociones de la ideología” (2010: 13), entendiendo que, los marcos teórico-político-ideológicos, tal como expone Karsz, “participan explícitamente o brillan por su ausencia, que es otra manera de estar presentes” (op.cit.: 13).

Retomando a Bachelard en relación al vector epistemológico que implica todo conocimiento va de lo racional a lo real, afirmaremos que

[...] la formación discontinua y la labor constructiva del pensamiento consisten, en buena medida, en la lucha contra los “obstáculos epistemológicos” que impiden la construcción racional del objeto: opiniones, prejuicios, meras percepciones sensibles del objeto real, las apariencias, las evidencias, lo inmediato y no reflexivo. Pensar es primero, y ante todo poner en cuestión las evidencias primeras (Díaz de Kóbila, op.cit.: 77).

Consideramos, entonces, que la sistematización -en el sentido que la proponemos- implicada con una laboriosa construcción de mediaciones conceptuales posibilita la lucha contra los obstáculos epistemológicos poniéndolos en cuestión, mediatizando dichas evidencias primeras, provocando rupturas epistemológicas que aporten a la producción de conocimiento desde un pensar situado. Así, la sistematización recuperada desde los aportes del pensamiento descolonial implicará para Trabajo social la posibilidad de construir conocimiento situado, con distancia analítica de lo real en el sentido de producir la problematización del sentido aparente e inmediato de lo real pero con una implicancia comprometida con nuestras problemáticas latinoamericanas, para poder pensarlas como problemas de conocimiento y ofrecer puntas desde donde pensar una intervención menos ingenua y más comprometida en los términos en que Kreimer (op. cit.) lo plantea.

Retomando los aportes tomados a consideración en este trabajo sostendremos entonces que la sistematización de la intervención mediada teóricamente en un laborioso proceso posibilitará la producción de conocimiento teórico válido desde un pensar situado.

Es en estos territorios concretos, en los diagramas en que Trabajo Social generalmente se desarrolla como profesión compelida a la acción, por la demanda de otros o por las urgencias propias donde también podemos interpelar e interpelarnos, donde es posible imaginar que en vez de negar, de soportar lo intolerable, podamos pensar en otros territorios, podamos imaginar otros espacios.

4- Para continuar deliberando

A modo de conclusiones preliminares que nos permitan seguir pensando y repensando, en este capítulo intentamos dar cuenta del modo específico en el que se configuró Trabajo Social como profesión en consonancia con aquel contexto histórico, que hereda y reproduce el modo jerarquizado y hegemónico de cientificidad concibiendo escíncidamente teoría y práctica, pensar-hacer. Esta división se reproduce también en la separación instrumental entre la profesión, entendida como el ejercicio que desarrollan las trabajadoras sociales cotidianamente en los servicios sociales y/o en territorio, y la disciplina de Trabajo Social, entendido como el ejercicio de la profesión en el ámbito académico. Esta forma escindida de comprender al Trabajo Social, responde a esta lógica que le atribuye valor al ejercicio de la profesión que de manera repetitiva y autómatas interviene en lo social sin registrar la necesidad de dar cuenta desde dónde, para qué y porqué. Esta práctica del ejercicio profesional llevó a que durante bastante tiempo, desde el ámbito académico, nos preguntáramos, a modo muchas veces retórico, ¿Qué hace un Trabajador Social?, ¿Qué es lo específico de su quehacer?, ¿Cuál es su rol? Estas preguntas que se repiten en la mayoría de los trabajos de tesina de los/as estudiantes de Licenciatura en Trabajo Social en la UNMDP nos llevó a considerar la necesidad de generar un “locus de enunciación” desde el cual el Trabajo Social como disci-

plina de las Ciencias Sociales, no requiera de dar cuenta de manera permanente cuál es su origen y/o su identidad, para poder reflexionar acerca de sus intervenciones en lo social, para poder opinar acerca de lo social.

Ahora, estas formas de entender y defender la profesión del Trabajo Social, donde generalmente se desarrolla, compelida a la acción, por la demanda de otros o por las urgencias propias, nos instaló en una situación de sometimiento disciplinar y profesional, que ha llevado a que, paradójicamente, se valore “el hacer” que no reconoce inscripción teórica alguna o que el valor supremo le sea adjudicado desde la ciencia pura “por su supuesta cercanía con el pensar sin hacer y que se impone entonces como la auténtica tarea teórica” (Heler, 2004: 4).

De ahí que podríamos afirmar que la sistematización reflexiva, como una metodología inscrita en las múltiples formas de producción de conocimiento, de sentido no positivista, permite no solo recuperar, desde la producción teórica de los/as autores propios del Trabajo Social las resonancias polifónicas (Matus, 2009) y los debates que en el interior de la disciplina, frente a las problemáticas sociales contemporáneas se generaron, sino también, resignificar el espacio que ocupa nuestra profesión en relación a los problemas sociales, por estar allí en donde ellos se manifiestan con mayor crudeza.

En esta línea, nuestra propuesta de sistematización reflexiva de la intervención en lo social puede abrir camino en “la tarea de elucidación de las y los trabajadores sociales, esto es, colaborar con la tarea de pensar lo que se hace y saber lo que se piensa en el Trabajo Social” (Heler, 2004:1).

Es así que hemos dado cuenta a lo largo de este capítulo, de los procesos diferenciados que implican intervención e investigación, así como también intentamos diferenciar la práctica, la experiencia y la intervención como formas diferentes de vincularnos con lo social.

En esta línea que estamos proponiendo, repensar la intervención en lo social y/o la experiencia en Trabajo Social no refiere a la evaluación de una actividad o a varias actividades, o a la ejecución de un proyecto particular, sino está referida a un proceso de construcción histórico-social que da cuenta sobre el qué, el para qué y el cómo, en la dinámica de la interrelación de los actores sociales con los cuales se trabaja, para lo cual delineamos un abordaje metodológico que resignifique de manera permanente el sujeto-objeto de intervención, los objetivos, las acciones y las técnicas. En la actualidad, dados los cambios sociales en los que nos encontramos inscriptos, esta herramienta metodológica recobra su sentido ya que posibilita recuperar la singularidad de lo social, en su contexto particular en relación con los procesos socio histórico, económico, político y culturales propios de la sociedad contemporánea.

La sistematización se constituye así en una categoría que permite avanzar en la comprensión de la totalidad. Posibilita entender la complejidad de los procesos sociales, al dar cuenta de articulaciones de totalidades parciales en que se tiene en cuenta la singularidad de la experiencia, la universalidad que condensa, la particularidad que le da sentido (Nobre, 1998).

Como hemos establecido, la sistematización recupera una forma de producción de conocimiento otra, que nos pone en relación, desde un pensar situado, con las problemáticas sociales con las que los trabajadores sociales entramos en contacto a partir de nuestra intervención, posibilitándonos, a partir de la construcción de mediaciones conceptuales, realizar cierto extrañamiento que nos permita pensar desde otro lado.

Creemos así que la sistematización en lo social, en el sentido que la proponemos, de manera reflexiva, en oposición a una línea de sistematización preocupada por y ocupada en la descripción de lo social, abre posibilidades para pensar desde un lugar otro nuestras problemáticas latinoamericanas pudiendo apor-

tar ello –aunque implicados en procesos diferentes- tanto a diseñar estrategias de intervención fundadas y no ingenuas como a producir conocimiento en ambos casos junto a las víctimas (Dussel; 2001). Así entendida, la sistematización reflexiva podrá contribuir como una herramienta útil para entender y transformar la realidad.

Esperamos que ese pensar desde un lugar-otro, en nuestra disciplina-profesión, con la relación entre teoría y práctica conflictiva y contradictoria que nos ha caracterizado, posibilite recuperar una forma de conocimiento descentrada, descolonizada y crítica que nos permita pensar nuestras realidades y trabajar en su transformación.

La criticidad entonces, como herramienta de interpelación de las problemáticas sociales latinoamericanas, abre nuevos hechos observables de las Ciencias Sociales posibilitando pasar de lo que aparece a lo que no aparece, de lo superficial, a lo profundo y oculto. Consideramos que la sistematización mediada teóricamente de modo deliberado y sistemático permite establecer ese pasaje especialmente en Trabajo Social.

Para que tal transformación opere, debe realizarse un trabajoso proceso de mediación, de desentrañamiento de la opinión primera, de lo aparente, y puesta en funcionamiento de todas aquellas categorías que explícita o implícitamente –y no por eso menos condicionantes- han intervenido al momento de abordar y comprender la problemática en cuestión. Es decir, debe mediar un laborioso proceso que permita explicitar, desentramar y reconstruir las categorías conceptuales mediadoras.

Nuestra propuesta -por ahora y desde este lugar-, siempre provisoria, se acerca a afirmar que la sistematización, teniendo en cuenta las particularidades mencionadas, se constituye como una herramienta posible para producir conocimiento en Trabajo Social desde un lugar-otro, permitiendo la tarea de elucidación, tejiendo puentes entre el pensar y el hacer, para superar tanto

visiones empiristas suspensorias de la duda como visiones formalistas y hegemónicas de racionalidad.

Aproximarnos y comenzar a revisar este tipo de posiciones teóricas, lejos de generar en nosotros una adhesión dogmática o acrítica de las mismas, se constituye en una invitación a efectuar un esfuerzo teórico y práctico de conocimiento y transformación que nos coloque frente a los problemas sociales, con la convicción firme de que hoy no existe una única realidad posible y que no posee mayor sentido conocer la realidad solo para constatar como es, sino que el desafío es poder plantearnos qué realidad podría existir y cómo queremos que sea. La invitación es a presentarnos frente a la historia cotidiana, de los pequeños grandes sucesos, desde una posición cuestionadora, crítica y creadora, que permita que enfrentemos los problemas como lo que son, problemas reales.

Creemos que la sistematización de la intervención en lo social en América Latina, está impregnada de crítica, de desobediencia a los mandatos modernos de las instituciones, de rebelión, de política, de militancia... y si bien estamos viviendo otro momento histórico, la sincronicidad de lo que ocurre habilita a hacer lugar a la necesidad de resignificar a la sistematización de la intervención en lo social, recuperando su herencia de surgimiento para inscribirse en un sentido-otro.

Es en este sentido, en que se considera necesario reconceptualizar la sistematización que parte de entender—se como una estrategia fundamental para el avance de la reflexión crítica y propositiva sobre la formación y la cualificación de procesos de producción de conocimientos a partir de la reflexión acerca de la intervención en lo social. La ausencia de esa reflexión, ampliando los planteos de Saul Karsz (2007) podría ocultar, bajo supuestos del sentido común, de lo aparente y de lo naturalizado, no solo ideologías de clase sino también ideologías patriarcales, eurocentradas, individualistas, racistas y religiosas. La siste-

matización de la intervención en lo social posibilita aprender de ella, conceptualizarla y potenciarla, apoyando reflexiva y argumentadamente el desempeño profesional comprometido con la transformación de condiciones de inequidad, injusticia, discriminación, pobreza, para, como propone Cifuentes (1998), darle contenido, claridad, profundidad, relevancia social y proyección política a nuestras intervenciones, diálogos y propuestas.

Referencias bibliográficas

- ALAYÓN, N. (2005). "Trabajo Social latinoamericano: a 40 años de la Reconceptualización." En ALAYÓN, N. (coord.) *El Movimiento de Reconceptualización: una mirada crítica*. ISBN 950-802-200-0
- AQUIN, N. (2006). "Los desafíos del Trabajo Social Hoy". *Revista Ciencia Social*. Nueva Época. Publicación de la Escuela de Trabajo Social. Universidad Nacional de Córdoba, 5(7/8), Edición Doble. ISSN: 0328-2856.
- ARGUMEDO, A. (1993). *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires: Editorial Colihue
- BARNACHEA, M.; GONZALEZ, E.; y Morgan, M. (1994). *La sistematización como producción de conocimientos*. Taller Permanente de Sistematización-CEAAL-Perú.
- BERNALDO DE QUIRÓS, M. y RODRIGUEZ, M. (2004). "La sistematización como forma de producción de conocimiento científico, desde una perspectiva no positivista". *Revista Confluencia*, 1(4), Mendoza, Argentina. ISSN 1667-6394.
- BLAUBERG; KOPNIN; PANTIN (1972). *Breve Diccionario Filosófico*. Ediciones Estudio.
- BOURDIEU, P; CHAMBOREDON, J.; y PASSERON, J. (1979). *El Oficio del Sociólogo* México: Siglo XXI editorial.
- CARBALLEDA, A. (2002). *La Intervención en lo Social*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- (2006). *El Trabajo Social desde una mirada histórica centrada en la intervención. Del orden de los cuerpos a estallido de la sociedad*. Argentina: Espacio.
- (2007). *Escuchar las practicas. La supervisión como proceso de análisis de la intervención en lo social*. Argentina: Espacio ISBN 978-950-802-276-9.
- (2013). *La intervención en lo social como proceso: una aproximación metodológica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Espacio.
- CASTRO GÓMEZ, S. y GROSGOUEL, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

- CASTRO, E. (2006). "Michel Foucault: sujeto e historia". *Tópicos*. Santa Fe. 14, 171-183. Consultado el 12 de enero de 2014 en <http://www.scielo.org.ar/scielo.php>. ISSN 1666-485X.
- CECHETTO, S y CRELIER, A. (2005). *La verdad y la apariencia. Una historia conceptual de la filosofía en Occidente*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- CIFUENTES, R. M (1998). *Primeras orientaciones para avanzar en la interpretación de los casos*. Pontificia Universidad Javeriana, Maestría en Educación, campo de profundización: lectura y escritura en educación. Bogotá
- CONTI, R; HERMIDA, M. E. y MESCHINI, P. (2012). *Retrospectiva crítica acerca del Movimiento de Re conceptualización*. En CHINCHILLA, M. (comp.) *Actas del XX Seminario Latinoamericano de Trabajo Social y Encuentro Académico Nacional de la Federación Argentina de Unidades Académicas de Trabajo Social (FAUATS) - XXV Aniversario "Desafíos del contexto latinoamericano al trabajo social"*, 24 al 27 de Septiembre de 2012. ISBN 978-950-33-0974-2 (paginado sin numerar). Consultado el 15 de febrero de 2014 en: http://www.ets.unc.edu.ar/xxseminario/datos/2/2ar_meschini_stamp.pdf.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2006). "La sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes". En *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (encuentros en Buenos Aires). ISBN 987-1183-57-7. Consultado el 24 de marzo de 2015 en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/capitulo%20l.pdf>
- (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento*. México: Siglo XXI: CLACSO.
- DI CARLO, E. (2006). "Sobre la profesionalidad del Trabajo Social". *Boletín Electrónico Surá*. Escuela de Trabajo Social - Universidad de Costa Rica. Consultado el 12 de agosto de 2014 en: <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/sura/sura-0119.pdf>
- DÍAZ CARDOZO, L. C. (2006). "Producción de conocimiento sobre Trabajo Social en las Unidades Académicas de Bogotá en el periodo comprendido entre 1995 a 2003." *Tabula Rasa*, 5. Bogotá - Colombia, 247-259.
- DÍAZ DE KÓBILA, E. (2003). *El sujeto y la verdad II. Paradigmas epistemológicos contemporáneos*. Rosario: Laborde Editor.

- DÍAZ, E. (2005) *La filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires: Biblos.
- DUSSEL, E. (2001). *Hacia una Filosofía Política Crítica*. España: Desclée de Browner editorial.
- ENGELS, F. (1888). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Consultado el 12 de enero de 2014 en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>
- GARRIDO, B. y HERNÁNDEZ, G. (2014). *Fuentes de la historia desde el género postcolonial/decolonial. Razas, subalternidades, cuerpos y juventudes*. Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras.
- GONZÁLEZ SAIBENE, A. (1995). *Los saberes, la ciencia y el método. La investigación científica y la intervención profesional*. Rosario: UNR.
- (1996). "Una Lectura Epistemológica del Trabajo Social". *Revista Temas y Debates* 1(1). Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales: Ed. Universidad Nacional de Rosario.
- (2007). "El objeto de la intervención profesional: Un mito del Trabajo Social". *Revista Umbral, Prácticas y Ciencias Sociales del Sur*. Santa Fe, Argentina: Fundación Futuro Solidario. ISSN 1850-1214.
- (2010). *Conocimiento, intervención, transformación*. Entre Ríos, Argentina: UNER Publicaciones.
- GROSFUGUEL, R. (2010). "Epistemic Islamophobia and Colonial Social Sciences." *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 8(2). Consultado el 2 de septiembre de 2015 en: <http://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol8/iss2/5>
- HELER, M. (2004). "La producción de conocimiento en el Trabajo Social y la conquista de autonomía." *Escenarios. Revista Institucional*, 4(8). La Plata: Escuela de Trabajo Social-UNLP, ISSN 1666-3942, 6-16.
- HERMIDA, M. E. y MESCHINI, P. (2012). "Pensar e intervenir en la Cuestión Social: el Trabajo Social desde un enfoque poscolonialista". En CATELLI, L.; LUCERO, M. E. *Términos claves de la teoría poscolonial latinoamericana: despliegues, matices, definiciones*, 1a ed. Rosario: UNR Editora. Editorial de la Universidad Nacional de Rosario. CD-Rom. ISBN 978-950-673-999-7, 201-218.
- (2015). *Una relectura de las corrientes "post" para pensar la intervención en Trabajo Social*. En HERMIDA, M.E. y MESCHINI, P. (comp.) *Pensar Nuestra América. Hacia una epistemología de los problemas sociales latinoamericanos*. Edulp: 2015.

- JARA, O. (2009). "La sistematización de experiencias y las corrientes innovadoras del pensamiento latinoamericano. Una aproximación histórica". *Revista Diálogo de Saberes* N°3. Caracas.
- KARSZ, S. (2007). *Problematizar el Trabajo Social: definición, figuras, clínica*. España: Ed. Gedisa.
- KREIMEN, P. (2015). "La ciencia como objeto de las Ciencias Sociales en América Latina: investigar e intervenir". *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, N° 7, segunda época. CLACSO. Consultado el 15 de enero de 2016 en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20151015112309/CuadernoPCL-N27 SegEpoca.pdf>
- MATUS, T. (2009). *Propuestas contemporáneas en Trabajo Social, hacia una intervención polifónica*. Buenos Aires: Ed. Espacio. ISBN 950-802-094-6.
- MESCHINI, P. (2013). "La enseñanza de la metodología de sistematización de la intervención social en la formación académica de trabajadores sociales: el caso del taller de extensión de cátedra `Sistematización de la intervención social institucional supervisada en la UNMDP (2012-2013)´." XXI Encuentro Nacional de la Federación Argentina de Unidades académicas de Trabajo Social FAUATS: "Políticas y prácticas de enseñanza y aprendizaje en Trabajo Social", 28 y 29 de agosto de 2013. UNAM, Posadas Misiones. Res HCD N 062/13.
- MIRANDA ARANDA, M. (2004). *De la caridad a la ciencia. Pragmatismo, Interaccionismo simbólico y Trabajo Social*. España: Editorial Mira.
- NOBRE, R. (1998). *La categoría de la mediación en servicio social: instrumento teórico e interventivo*. Sao Paulo: Cortez Editora..
- PARISÍ, A. (2005). "Los avatares del liberacionismo en la historia de América Latina". *Revista Conciencia Social Nueva época*, 5(7-8). Escuela de Trabajo Social, Universidad Nacional de Córdoba. Edición Double.----- (2009) "Algunas reflexiones epistemológicas acerca de las ciencias sociales y la investigación cualitativa en Merlino". En AAVV (coord.) *Investigación Cualitativa en Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Cengage Learning editorial.
- PAROLA, R. (2009). *Producción de conocimiento en el trabajo social: una discusión acerca de un saber crítico sobre la realidad social*. Buenos Aires: Espacio.
- SAMAJA, J (1987). *Dialéctica de la Investigación Científica*. Buenos Aires: Ed. Helguero.

- SCRIBANO, A. (1994). *Teoría Social y Hermenéutica*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Colección Los Fundamentos de la Ciencia del Hombre, N° 141.
- TRAVI, B. (2007). *La dimensión técnico-instrumental en trabajo social. Reflexiones y propuestas acerca de la entrevista, la observación, el registro y el informe social*. Buenos Aires: Ed. Espacio.

El compromiso como frontera grupal en los equipos de salud. Prácticas e ideología

María del Pilar Rodríguez



Introducción

Cuando se pregunta en torno a qué caracteriza las prácticas de atención en los centros de salud, es habitual escuchar la respuesta 'hay de todo, como en todos lados'. Y tras ese 'hay de todo' solemos quedarnos tranquilos, como si ya supiéramos de qué se está hablando, dando lugar a un consenso tácito. Sin embargo, lo que parece evidente, lo obvio, es lo que a menudo no nos deja ver, sirviendo para salvarnos del trabajo de deslindar ese 'todo', de desmenuzarlo, de comprenderlo.

Con el objetivo de hacer un aporte para la comprensión de ese todo, tomamos distancia de las filosofías de la conciencia y de las teorías de la acción, y nos preguntamos por los discursos que constituyen las prácticas de atención de la salud, más allá de la voluntad de los agentes del campo.

Nuestro objeto de investigación son las prácticas discursivas y no discursivas y sus efectos ideológicos en el primer nivel de atención de la salud en Godoy Cruz, departamento pertenecien-

te al Gran Mendoza¹. Tal objeto se recorta de la intersección de tres campos de conocimiento: filosofía, salud colectiva y trabajo social. El proceso salud-enfermedad-atención (s-e-a) ha sido abordado, desde el campo de la filosofía, como objeto de saber y de intervención política. Autores como Canguilhem (1976, 1978, 2004, 2005), Foucault (1996 a y b, 1985, 2009), Donzelot (1990) y Sfez (2008) analizan el discurso de la racionalidad y la ciencia moderna desde perspectivas críticas, señalando cómo la ciencia se constituye en portadora de una racionalidad universal, sin reconocer la contingencia, la historicidad y las coerciones que la conforman en su origen y desarrollo, ciencia distanciada de la vida, de la experiencia subjetiva de lo que es estar enfermo. *Normal y patológico* constituyen categorías que, en la vinculación de la biología y la sociología, habilitaron y habilitan modos de comprender y vivir la salud y de atender la enfermedad, desarrollando diversas estrategias de biopoder. Estas últimas han sido estudiadas como estrategias necesarias del modo de producción capitalista, productoras de sujetos fuertes en lo laboral y débiles en lo político.

En el campo de la salud colectiva se han realizado numerosos estudios acerca de los modos en que el proceso salud-enfermedad-atención se vincula con la inserción de los sujetos en determinadas condiciones de vida y no solo con factores biológicos (Jarrillo Soto y Guinsberg, 2007; Menéndez, 2009). En el mismo campo disciplinar se ha abordado la conformación y cambios en los sistemas de salud en la región latinoamericana, entendiendo

1 Presentamos parte de los resultados de un trabajo de investigación realizado con fondos de CONICET y de la SECTyP- UNCuyo, desarrollado en el marco de una línea de investigación de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales sobre prácticas e ideologías en la intervención social (Proyecto 06/F307) En este caso abordamos las prácticas e ideología de los equipos de salud del primer nivel de atención en Godoy Cruz, aunque a efectos de la presente publicación presentamos solo una parte de los resultados obtenidos.

que los sistemas de salud inciden también en el proceso s-e-a. En relación con la reforma neoliberal en salud se han señalado ciertas características comunes a los sistemas de salud en la región, como son: la fragmentación, la estratificación según sectores sociales, la fragilidad financiera, la concentración de servicios en ciertas regiones, la orientación curativa y las administraciones centrales débiles (Testa, 1997, Belmartino, 2005, 2008; Tetelboin Henrion, 2007).

Dentro del campo de la salud colectiva identificamos también un conjunto de autores que intentan superar posiciones que podríamos denominar 'sociologistas', centradas en la incidencia de los procesos sociales en el proceso s-e-a, incorporando herramientas de análisis que permitan problematizar desde otras perspectivas las relaciones entre los sujetos que reciben las prestaciones y las instituciones de salud. Según estos autores, el no insistir en tales interrogantes y la falta de análisis de prácticas concretas, lleva a que los avances que se realizan teóricamente no permeen las prácticas cotidianas de atención de la salud (Onocko Campos, 2013; Sousa Campos Wagner, 2009).

En el campo discursivo del Trabajo social en Argentina, el proceso s-e-a ha sido estudiado recuperando la relación histórica entre el origen de la profesión y las prácticas de los médicos higienistas (Parra, 2001; Flores, 2007). Melisa Campana (2012) aborda la asistencialización de la salud que reduce la pobreza a un 'administrable' y la medicalización de la asistencia que pone condiciones de prevención y promoción interpuestas al derecho a la asistencia.

Un punto común en la bibliografía disciplinar es la inquietud por pensar la intervención, diferenciando dos modos básicos de hacerlo. Uno que aparece vinculado a prácticas rutinarias, metodologistas, centradas en el hacer, y otro que, desde perspectivas críticas, se esfuerza por realizar prácticas fundadas y argumentadas teóricamente, prácticas que permitan formas de interpe-

lación, modos de hacer visible lo que permanece oculto. Entre estos últimos estudios se atiende a los modos como la cuestión social se inscribe en los cuerpos y en las emociones. Se recupera cierto malestar profesional vinculado a la escasa autonomía y legitimidad profesional (Rozas, 2001; Carballeda, 2007; 2008; Cazzaniga, 2008).

De la intersección de estos campos disciplinares recortamos un objeto de estudio, el de las prácticas de atención de la salud en un territorio concreto como es el departamento de Godoy Cruz en la provincia de Mendoza. Este objeto, además de constituir un aporte al conocimiento sobre la realidad local, permite emplear y enriquecer categorías filosóficas, haciéndolas dialogar con una realidad que inevitablemente las rebaza. Se trata, además, de un objeto que da cuenta de una preocupación común a la salud colectiva y al Trabajo social: la práctica de atención de la salud. Práctica que constituye el anudamiento de relaciones sociales, construcciones históricas de significados y subjetividad. Práctica que tiene efectos sobre quien es atendido, pero también sobre quien atiende. El análisis de la práctica, en la perspectiva del análisis del discurso y la crítica de la ideología, puede colaborar, por un lado, en dilucidar elementos que confluyen en formas de malestar hoy existentes en los equipos de salud y, por el otro, en lograr prácticas más advertidas de sus efectos.

Hemos realizado una investigación básica, de la que presentamos una parte de los resultados, desarrollada en base a estrategias cualitativas de investigación, en la que el objeto es abordado de manera descriptiva y comprensiva. Para la construcción de la evidencia empírica hemos trabajado en base al análisis de documentos y la realización de observaciones y entrevistas abiertas en dos centros de salud de Godoy Cruz. Las unidades de análisis estuvieron conformadas por las prácticas discursivas y no discursivas, mientras las unidades de observación fueron fundamentalmente miembros de los equipos de salud y, en menor medida, sujetos atendidos en los centros de salud analizados.

1- El 'compromiso con todo' como frontera grupal: lo invisible visibilizado

Norbert Elias (1998) en *Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros* estudia las fronteras grupales en una comunidad de Inglaterra, fronteras entre pobladores que llevaban dos o tres generaciones viviendo en el lugar y nuevos residentes. Elias llama la atención acerca de cómo las diferencias que el grupo de los establecidos realizaba respecto de los forasteros no se apoyaba en diferencias de nacionalidad, étnicas o de clase, como podría pensarse:

No había diferencias de nacionalidad, origen étnico, 'color' o 'raza' entre los residentes de ambas áreas. Tampoco diferían en cuanto a tipo de ocupación, ingresos o nivel educativo; en suma, en cuanto a su clase social. Las dos eran áreas de clase obrera. La única diferencia entre ambas es la mencionada con anterioridad: un grupo estaba integrado por residentes antiguos establecidos en el vecindario desde hacía dos o tres generaciones, en tanto que el otro grupo lo formaban recién llegados..(222)

La explicación propuesta por el autor tiene como columna vertebral el diferencial de poder del que disponía el grupo de los establecidos, dado su mayor grado de integración y cohesión.

Esta noción de *fronteras entre grupos*, fronteras no explicables por las categorías clásicas de raza, nacionalidad o clase, resulta útil para pensar los centros de salud estudiados. Buscaremos mostrar la existencia de una misma frontera al interior de ambos equipos de salud. Cuando los y las entrevistadas eran consultados respecto de las causas de las diferencias en las formas de atención que señalaban, la respuesta era común: 'depende la persona', 'según la personalidad'. Pero no podían establecer una

diferencia que involucrara a los trabajadores de más o de menos ingresos (del tipo: los que ganas más se comportan así y los que ganas menos se comportan de este otro modo), tampoco las diferencias se asociaban a edad, género o profesión:

“No esto, de que no tiene que ver ni con profesiones, ni con clases sociales, ni con el trato con la comunidad. Por ahí personas, eso te iba a decir, que están, que han sido de servicios generales pero están en cambio de funciones por problemas de enfermedad, que tienen un trato y una llegada a las personas mucho mejor que personas muy capacitadas que cobran seis veces más o siete veces más.”
(Trabajadora social)

“Yo creo que va en la responsabilidad y el compromiso de cada uno”. (Médica de familia, directora de centro de salud)

“...Tiene que ver con la personalidad.” (Administrativa)

En ambos centros de salud podríamos considerar que la frontera, establecida por los mismos trabajadores, es el ‘compromiso con todo’. De un lado de la frontera, entonces, se ubican quienes ‘respetan’ y ‘tratan bien’, quienes intentan dar una respuesta a la necesidad planteada por quien se acerca al centro de salud, quien está dispuesto a quedarse fuera de hora si es necesario, quien colabora con el compañero de trabajo para resolver un problema. De este lado de la frontera, se entiende que la población que asiste al centro de salud se encuentra en situación de vulnerabilidad (por pobreza, por una trayectoria de exclusión), que no accede a otras formas de atención de la salud, que es una persona y que, como tal, merece respeto y la mejor atención de salud que sea posible en las condiciones que existen.

Quienes establecen esa frontera, ubican del otro lado de ella a quienes ‘miden el minuto’, trabajan lo justo y necesario, se van

en el horario que les corresponda aunque quede población sin ser atendida, tratan mal a la gente, no se detienen a observar cuánta carga de trabajo tiene el compañero, ven a la población como 'avivados' que usan a sus niños para dar pena, que asisten al centro de salud sin turno aprovechando los resquicios en que saben que igual los atenderán, son violentos, vagos y exigentes, carecen de educación y malgastan el poco dinero que tienen. Estas características de la población afectan, según la mirada de los trabajadores ubicados en este lado de la frontera, fundamentalmente, a los niños y ancianos de las familias atendidas en los centros de salud que no reciben un trato adecuado por parte de los adultos que deberían responsabilizarse por ellos. Esta situación es vivida por los trabajadores como una injusticia que produce enojo contra los adultos que no asumen su responsabilidad como debieran, enojo por la vulnerabilidad de niños y ancianos y enojo porque exponen a los mismos trabajadores a situaciones que experimentan como dolorosas (niños víctimas de violencia, niños que son percibidos por los trabajadores de la salud como abandonados, etc.).

Si bien no incluimos en este trabajo los discursos en pugna en torno a la comprensión de la población atendida, es necesario señalar que la hegemonía que, en uno de los centros de salud estudiados, alcanza el discurso en torno al compromiso se sostiene en diversos aspectos. Uno fundamental, es la materialidad constituida por ser 'el centro de salud de la villa'.

Recordemos que *discurso* es la producción social de sentidos acerca de un tema que se expresa en palabras (orales o escritas) y/o se fija en imágenes y se vincula a las prácticas y relaciones sociales. (Angenot, 2010: 15). Pensar en términos de producción social de sentidos nos aleja de la comprensión de la palabra como una actividad racional, regida por un sujeto libre. Se trata, más bien, de focalizar la atención en la historia de lo expresado sobre determinado tema, desentrañando su origen y su vinculación con las relaciones sociales.

Ciertos discursos alcanzan a constituirse en hegemónicos, pudiendo señalar los límites de lo pensable y de lo decible en determinadas condiciones sociohistóricas. Son los discursos que prevalecen, predominan, tienen el más alto grado de legitimidad social. Pero no se trata de una imposición simbólica, sino práctica. La hegemonía se alcanza porque un discurso es realizado, actuado, en diversos dispositivos.

Veamos, entonces, qué implica ser 'el centro de salud de la villa'. La villa, en este caso, es un antiguo asentamiento de Godoy Cruz que se conformó gradualmente, alcanzando gran extensión. Su población habita en viviendas precarias y, durante la mayor parte de la existencia del asentamiento, no hubo trazado urbano, no había calles en las que pudieran circular autos, colectivos ni servicio de recolección de basura, no contaban con servicios de saneamiento básico (como cloacas y agua al interior de las viviendas). Tras diversos procesos de erradicación, la población que actualmente todavía reside en el asentamiento está siendo radicada, se han delimitado los lotes y se está tramitando la titularización de los terrenos, se han abierto calles y colocado servicios básicos.

Esa villa aparece en el sentido común de la población del Gran Mendoza, fundamentalmente asociado a la violencia y al tráfico de drogas, sin que las distinciones entre sus pobladores, que también se realizan, sean habituales o permeen con facilidad ese sentido común.

En esa materialidad conformada por la pobreza, las diversas estrategias de subsistencia (entre las que el basural tuvo un lugar preponderante) y la violencia, la hegemonía del discurso del compromiso como elemento indispensable para la producción de salud, se ha construido a través de diversas prácticas. Por parte del equipo de salud, se destacan el buen trato, la atención y la respuesta a todo el que llega al centro de salud, la búsqueda de soluciones a temas que no aparecen directamente vinculados a

la atención habitual en cualquier efector de salud, etc. Por parte de la población, miembros del equipo de salud, señalan un cambio de actitud hacia la institución. Cuando, hacia fines de la década de 1990, se crea el centro de salud, los robos y destrozos eran habituales. Gradualmente, la población fue reconociendo la atención que reciben y cuidando la institución. El compromiso ha sido el modo como este equipo de salud ha logrado trabajar en la zona y sostenerse en ella:

“Y porque es una comunidad difícil, es muy... una comunidad que... o sea, como desconfiada de las personas que van como conociendo en el... digamos, en el servicio de salud. Al principio van como así eh... estudiándote... viste, te estudian, te observan, te miran... y por ahí como que se repliegan, por una cuestión de que ellos... será una característica de este tipo de comunidades así... marginales, por decirlo así. Entonces van primero con un poco de desconfianza. Pero a medida que te van conociendo... depende vos de tu trato, tus gestos, te observan todo, ¿eh? Son observadores de todo. Cómo atienden a aquella persona, cómo atienden al anciano, cómo atienden a un niño... o sea, son muy... en eso son muy observadores. Y cuesta para que te tengan confianza. Yo tardé más o menos unos cuatro o cinco años para que... tener una cierta confianza y poder decirles en algún momento ‘miren, no, esto no se puede!’” (Enfermera)

“Es como a mí me gusta trabajar y todos tienen la misma postura, si el paciente se violenta se lo calma, se lo contiene, hay mucha contención, bueno y la gente la termina comprendiendo, agradeciendo y la respuesta es la reciprocidad en el trato: cambia el trato totalmente, eso para mí es una satisfacción tremenda lo que ha cambiado, este... en esta parte estamos eh... con barrios marginales, cuando llegamos era bastante roja la zona, eh... yo creo que ahora es rosada, eh, sufríamos robos, pero reiteradísimos robos durante los primeros años, robos al centro de salud...” (Ginecóloga).

Según el lado de la frontera en que se encuentran los sujetos, hay diferencias en el modo de experimentar la carga de trabajo. Quienes están del lado de 'los comprometidos' sienten el peso de la cantidad de problemáticas sociales y de salud con las que se encuentran y que quieren ayudar a resolver en algo y padecen las limitaciones que implica el sistema mismo de salud (cuando falta medicación, cuando no se consigue fácilmente turno para los estudios complementarios que solicitan a sus pacientes), el trabajo con los compañeros que ubican del otro lado de la frontera, el trabajo con quienes 'miden el minuto' y la complejidad de las situaciones atendidas que no se resuelven al interior del consultorio. Todo esto es experimentado como carga, como preocupación, como una responsabilidad más en el cumplimiento de la tarea (como médicos, por ejemplo, evaluar a quiénes de los pacientes que tienen obra social dar la medicación gratis y a quiénes no). Aparecen expresiones tales como 'para mí es una úlcera', 'sobrecarga', 'hacernos figuritas':

"Así que... Incluso para la entrega de medicamentos, que yo es algo que siempre me he preguntado, cómo hacés para equilibrar el tema de los medicamentos cuando los medicamentos no son suficientes para todo el mundo. Hay obras sociales como PAMI que tiene la medicación al 100 por cien, hay obras sociales como OSEP que la medicación para la diabetes es al 100 por cien, y yo hay veces que me quedo sin malformina acá. Entonces, que es lo que trato yo de decirles a los médicos: "bueno, tratemos de equilibrar, la medicación que es al cien por cien evalúen ustedes a quién pueden mandar que la vaya a buscar a una farmacia que se las dé al cien por cien o al diabeclub". (Médica de familia, directora de centro de salud)

"Qué pasa en la época de las vacaciones: tenés un solo médico con suerte, y tenés que andar equilibrando: "tómense doce, tómense quince, no se tomen más días,

cómo me van a ayudar para hacer los sábados, cómo nos organizamos”. O sea, tratar de organizarnos, pero te digo que para mí es una úlcera cuando tengo que empezar a ver cómo voy a manejar el tema de las vacaciones”. (Médica de familia, directora de centro de salud)

“Es, eh... digamos... es otro aspecto...eh... Extraño que tengo [en el consultorio particular] mucha más libertad de acción en cuanto... a la solicitud de rapidez de estudios y a la terapéutica, porque por lo general es paciente... el paciente, que, si no tiene mutual y paga la consulta es porque está en condiciones de hacerse cargo del tratamiento, y si no, tiene obra social que por lo general le cubre, no... no... no es oneroso, entonces tengo, eh, una mayor ductilidad, una amplitud, digamos, mayor en cuanto a la... a la terapéutica, que estoy más limitada a nivel, este... ministerial, por supuesto, que los insumos son mucho más acotados, y hay veces que faltan y... y bueno, y hay veces que nos hacemos figuritas cuando es algo muy especial que hay que medicar, y lo tenemos que suplantar por otra cosa”. (Ginecóloga)

“Y, puede ser... o sea, Y, sí, tenés: por ejemplo pasa viste que tenés... una pediatra: viene un nene... está bien que con fiebre, con tos, una posible neumonía. Está en el límite de irse, en el horario. Lo manda a sacarse una placa, y la pediatra se fue. Y deja por ahí la paciente colgada; cuando viene con la placa ya la pediatra se fue. Y vos decís... pobre, la desesperación como madre, yo me pongo en el lugar de madre, y digo yo me muero...” (Administrativa)

“Es bueno pero es mucha sobrecarga también de problemas, de gente, luchar también con la gente acá adentro (...) Intentás ayudarlo pero entendés que si la cosa escapa a vos, viste no te vas con esa carga, “ah... ésta, pobre” Vos decís “tiene un hijo discapacitado y no...” me ponía a pensar, y si no tenía y yo veía que venía “tengo, necesito intentar conseguirle...” Viste, me llenaba de muchas cosas que... que bueno...” (Administrativa)

Quienes son ubicados del otro lado de la frontera, del lado de 'medir el minuto' y tratar mal a la población, experimentan una carga de trabajo que tiene un plus que la torna más pesada. Sienten la carga de la cantidad de atenciones que deben realizar, sobre todo en el centro de salud en el que está naturalizado el 'compromiso con todo' como modo de atención. Pero, quienes están de este lado de la frontera, no relacionan la carga de trabajo con problemas que, de alguna manera, trascienden a los individuos (como puede ser la falta de personal o de medicación en los centros de salud o las trayectorias de vulnerabilidad de los pacientes), sino con responsabilidades individuales. La responsabilidad de la directora que no pone límites, la responsabilidad de la madre que llevó tarde al niño al centro de salud porque se quedó durmiendo, la responsabilidad de los compañeros que se dejan avasallar por la población que les grita y patear las puertas para ser atendida. Esta sobrecarga de trabajo es vivida con resistencia, estos trabajadores se sienten vulnerados ellos mismos, descuidados, no reconocidos, y expresan su malestar en forma de enojo con la autoridad del centro de salud, con los compañeros, con la población:

“En cambio acá se los atiende en el momento, porque si no te patean la puerta, porque si no te insultan, tiene que ser todo ahora y ya. Los doctores lo ven pero miran para otra parte, y hay muchas de mis compañeras que no les molesta. A mí sí, en particular, me molesta. Me molesta y mucho. Por eso hay veces que estás cansada, porque atendés de lo mínimo, de la boludez mínima, hasta... que han venido... yo he recibido niños muertos. ¿Me entendés? Entonces vos estás un mes loca de la cabeza, me entendés, porque vinieron y te dijeron “mirá como está” y te lo han dejado en los brazos y el niño estaba muerto, y te la tenías que bancar vos, viste”.
(Enfermera)

“Y, que... no sé, viste, qué se yo, por ahí veo los niños, los niños me matan para mí toda esa injusticia que hacen con los niños, que te los traen hechos fruta, o que te dicen “no, fue hace rato” y hace dos o tres días que los tienen a los niños enfermos, viste, y no te los traen, o vos vas a vacunarlos y los tenés que inyectar enteros, viste, por qué: porque la mamá no se movió en tiempo y forma, viste. Entonces vos decís “mirá, mamá, mirá todas las vacunas que les tengo que poner por tu culpa”, yo se los digo, viste”. (Enfermera)

“Las relaciones, la directora es una mujer, a la directora a pesar de que pueda aparentar tener mucho carácter, no lo tiene, yo acá he sido agredida verbalmente y me ha faltado el respeto una administrativa, una enfermera, delante de la directora, y la directora lo único que dijo: “¡Epa!” Yo no te digo que la sancione, pero que por lo menos la llame la atención. Porque, es decir, somos todos iguales, pero yo creo que la jerarquía...” (Odontóloga)

“Pero yo considero que vos perdés más tiempo en pelear con la gente que en atenderla. Tampoco la educás. Tampoco la educás. Porque si esa mamá viene a las doce porque recién se levanta y recién se da cuenta que el chico está con vómitos, o con diarrea, bueno... tampoco la educás a esa mamá, entonces va a venir siempre sin turnos a última hora”. (Odontóloga)

En uno de los centros de salud, tal como hemos expresado, la frontera señalada está marcada por un trazo grueso, las referencias a las diferencias al interior del equipo de salud son constantes y aparecen en todas las entrevistas realizadas, en las entrevistas realizadas a la población atendida y en comentarios escuchados durante las instancias de observación:

“Por eso te digo, los médicos que nos han atendido a nosotras... y a mis hijas, son unas excelentes chicas, mujeres, que nos atienden bien. Sino que a veces es... la que nos dan los números, viste... a veces vienen con un... un poquito idiota y se la agarran con todos, viste. También, ese es el problema”. (Mujer atendida en el centro de salud)

Hemos también señalado que la carga de trabajo es percibida a ambos lados de la frontera, pero existe una diferencia significativa que es posible de ser pensada, en parte, con los aportes de Elias. Mientras que del lado de los que ‘miden el minuto’, la carga relacionada con la cantidad de trabajo se relaciona además con el enojo, el sentirse no reconocidos, del lado del ‘compromiso’ también hay un plus, pero que, en este caso, facilita sobrellevar la carga de tarea: el orgullo de pertenecer a un grupo humano que es sentido como valioso y superior. Aparecen así expresiones del tipo: ‘yo me sacó el sombrero por la gente con la que trabajo’, ‘el centro de salud es mi segunda casa’. Este plus, en parte, permite comprender a quienes se quedan fuera de horario, ponen plata de su bolsillo para resolver problemas de la población atendida e, incluso, se llevan a dormir a sus casas a niños que no tienen quién los cuide mientras su mamá está internada. En palabras de Elías:

El orgullo de la encarnación del carisma grupal en uno mismo, la satisfacción de pertenecer y representar a un grupo humano poderoso y, según la propia ecuación emocional, excepcionalmente valioso y superior se encuentra funcionalmente ligado a la disponibilidad de sus miembros para someterse a las exigencias que impone ser miembro de dicho grupo..(1998: 227)

Hemos calificado de invisible a esta frontera grupal porque hace referencia a un aspecto no evidente de las prácticas en los centros de salud: el compromiso no se puede comparar, como se comparan los sueldos; el compromiso no se puede reducir o aumentar como sí se puede hacer con la carga de trabajo o con las horas de un contrato. Tanta es su invisibilidad que tampoco se lo puede nombrar de una sola manera, es compromiso para algunos, es responsabilidad para otros, es un modo personal de ser para otros.

Sin embargo, este invisible es completamente visible para quienes trabajan en los centros de salud, es tan visible que pueden nombrar a cada compañero y colocarlo de un lado o del otro de la frontera e, incluso, hay consenso sobre cuáles trabajadores quedarían de un lado y cuáles del otro. Digamos entonces, que en términos ideológicos, el discurso en torno al compromiso presenta un efecto de naturalización y de orientación a la acción.

Recordemos que el análisis del funcionamiento ideológico que, en determinada situación, tienen los discursos requiere identificar aquéllos en juego y los mecanismos ideológicos presentes en tales discursos, atendiendo no tanto al contenido de lo expresado, sino a la relación entre tal contenido y la posición social e histórica desde la cual se produce el enunciado (Zizèk, 2005:15).

Lo expresado nos permite señalar la existencia de un efecto de naturalización del discurso en torno al compromiso, discurso que ha logrado convertirse, particularmente en ese centro de salud, en algo obvio y evidentemente bueno, superior a otras formas de atención de la población y que, por lo mismo, orienta la acción y se convierte en lo esperable de quien llega nuevo a trabajar en la institución. Veremos en qué sentido su funcionamiento, sin duda positivamente destacable en muchos aspectos, tiene implicancias ideológicas que obturan la posibilidad de identificar, nombrar y actuar sobre formas presentes de antagonismo social.

2- Del compromiso a los compromisos o del 'compromiso con todo' al compromiso con algo

En el apartado anterior señalamos la existencia de una frontera grupal al interior de los centros de salud conformada por el compromiso. El compromiso es entendido como una obligación contraída con los pacientes y con los compañeros de trabajo:

“Entonces... Yo... amo lo que hago y lo hago por amor al arte, porque realmente yo por ahí me sorprendo, viste, cuando ves los sueldos (...) yo cumplo, yo soy de cumplir, estoy, o sea... tengo mi compromiso con mi trabajo, con la gente, con mis pacientes, con el equipo que trabaja conmigo, con mis compañeros. Yo siempre digo que cuando uno no está alguien se está sobrecargando, alguien te está respaldando tu ausencia. Entonces... y siempre de a dos es más fácil. Entonces... no es que “ah, bueno, yo no estoy y está el otro”. No es así, o sea... o de última bueno, compartamos las cargas.” (Médica de familia, directora de centro de salud)

En el fragmento discursivo anterior aparece un modo de entender el compromiso ligado al esfuerzo y a la carga. El trabajo es una carga que se lleva en la espalda, una carga que se lleva con amor. La médica de familia que enuncia estas palabras, además de trabajar en un centro de salud, trabaja en la Fundación Sagrada Familia. El 'compromiso' así entendido permite advertir una intertextualidad, constituye una unidad significativa que, como iremos desarrollando, se presenta con diversos significados en distintos discursos (Angenot, 2010: 25). En este fragmento discursivo y teniendo en cuenta el sujeto de la enunciación, entendemos que el compromiso muestra una interdiscursividad, en el campo discursivo del primer nivel de atención de la salud, con el discurso religioso cristiano. El trabajo es una carga y se carga

como Cristo lo hizo con su cruz; el esfuerzo se sostiene por amor, como Cristo lo hizo. El compromiso es con todos, con todos los pacientes y con todos los compañeros de trabajo (no importa si son pobres o no, si tienen obra social o no, si son simpáticos o no, si son responsables o no), del mismo modo que el amor de Cristo era para todos (judíos o no).

Esta forma de compromiso reconoce cansancio, reconoce la carga, pero no se pregunta por las condiciones de trabajo, por las responsabilidades y tareas que asumen los trabajadores de la salud, por las situaciones de dolor que enfrentan cotidianamente al desempeñarse en una formación económica capitalista, sostenida en relaciones sociales desiguales. El compromiso pasa por otros carriles, es algo innato, que algunos sujetos tienen y otros no:

“O sea, te cansás de ver que vos cumplís porque... a ver, hay gente que trae la responsabilidad innata, o sea, es de nacimiento, tiene su compromiso y su responsabilidad. Y hay otros que no es así.” (Médica de familia, directora de centro de salud)

Entender el compromiso como innato, natural, supone una estrategia argumentativa que lo excluye del ámbito de lo humano, de lo terrenal, de todo aquello que está sujeto a pasiones, intereses, egoísmos y desórdenes. Así entendido, el compromiso resuena a una misión:

“Una misión es un deber sin derechos, salvo el de servir. Nada exculpa a quienes, habiendo recibido una misión, mitigan sus trabajos, restringen sus esfuerzos, calculan sus fatigas (...) no hay misión sin certeza inquebrantable de estar en la verdad, de estar en lo justo.” (Karsz, 2007,: 100)

La misión se expresa en una pasión, un amor por hacer el bien, a menudo sin límites de horarios y sin prestar atención a las condiciones de trabajo. 'El compromiso es tan grande', la misión tan importante, que lo demás queda relegado:

“Eh... siete horas... no, por semana son 40 horas semanales. Pero yo siempre me vengo un poquito antes, soy la última que se va, con G. por ejemplo... que a veces los médicos en vez de salir a las cinco salimos a las seis, las siete, las ocho, y si hay que salir a las diez... y bueno, salimos... Depende el problema que puede haber en ese momento.” (Enfermera)

Cabe preguntarse si se supone que aquellos que no tienen ese compromiso innato no lo tienen en ningún aspecto de su vida. En la cadena de significantes y de prácticas discursivas con que se construye la idea de compromiso, la lógica de la diferencia opera señalando como distintas las prácticas de la enfermera que es ubicada del otro lado de la frontera porque 'no tiene compromiso innato', porque 'mide el minuto' para trabajar y hace lo justo y necesario, porque maltrata y grita a la población, al igual que la odontóloga que lo único que realiza son extracciones y no evita la pérdida de piezas dentarias en una población que no accede a los implantes. ¿Esos profesionales no tienen compromiso con nada? (familia, otros empleos, deberes ciudadanos, etc.), ¿se tiene o no se tiene compromiso?, ¿o es que se tiene compromiso respecto de algunas cosas más que de otras?, ¿o es que el compromiso puede entenderse de diferentes maneras?

El siguiente fragmento discursivo caracteriza con mayor detalle cómo se entiende el compromiso en el primer nivel de atención de la salud:

“Ah, qué difícil... a ver, a qué me refiero yo con perfil... a esto, a trabajar en lo urbano marginal, o a trabajar en... con compromiso con la gente, con el trato del día a día,

con el generar espacio para la escucha. A ver, porque el perfil de un médico de familia es otra definición, viste, el médico clínico orientado a la atención... o que atiende la... el efector de la atención primaria de la salud, todo muy técnico; y yo a lo que voy es a algo del día a día, al compromiso. No es vengo, escribo, peso-talla-perímetro cefálico-percentil tal-pu, tan, chau, te fuiste. No es esto, es la llegada a la gente, la llegada a la comunidad, es la búsqueda del riesgo, priorizar el de riesgo... llegar al que no llega y dejar entrar al que llega, porque a veces no lo dejás entrar. Porque les ponen una barrera... vos fijate que hay muchos centros de salud que tienen un paredón, está la atención al público una la ventanita y un paredón; cuidado, no pase, no acceda, no entre, no pregunte. Y si pregunta vamos a ver si lo podemos mirar a la cara. La atención ésta, del día a día, personalizado, el “te escucho”... a eso voy, a lo mejor hoy vos estas cansada, pero hay otro que lo va a escuchar.” (Médica de familia, directora de centro de salud)

Compromiso, en esta cadena de significantes, equivale a ‘urbano-marginal’, ‘trato del día a día’, ‘escucha’, ‘no es lo técnico’, ‘la llegada’, ‘la búsqueda del riesgo’, ‘atención personalizada’. Podríamos agregar la disposición para el trabajo, la creatividad, la disponibilidad para reemplazar a un compañero. Si aplicamos el cuadro semiótico de Greimas y Courtés (citado por Saltalamacchia, 2010: 273) aparece que quien no trabaja con población urbano-marginal porque, por ejemplo, trabaja como médico en una obra social, entonces, no tiene compromiso. O quienes son profesionales que se desempeñan de modo excelente desde los parámetros de la medicina médica científica (un neurocirujano, por ejemplo), no tiene compromiso. O, podría aducirse, no tienen un compromiso apropiado para la tarea en el primer nivel de atención de la salud y en atención primaria... pero entonces, ¿hay un compromiso apto para la atención primaria de la salud que sea innato?

Este modo de entender el compromiso conforma una cadena de equivalencias también con ciertas prácticas que exceden la atención de salud tanto para el discurso de la salud pública como para el discurso de la medicina médico científica: poner dinero propio para ayudar a la población, realizar colectas, dar siempre una respuesta al paciente, colocar vacunas a población a la que le sirve aunque no esté incluida en el calendario de vacunas para evitar que las vacunas se venzan, dar la medicación diariamente 'en la boca' al paciente que lo necesita y no encuentra ese cuidado en el entorno familiar:

“En que le tratamos de resolver algo. No te digo que les resolvemos la vida, pero el problema inmediato, sea como sea, lo resolvemos; así tengamos que muchas veces sacar plata de nuestro bolsillo para que se vaya para el Notti porque nosotros acá no pudimos hacer nada, y la ambulancia no vino...” (Administrativa)

Nota de cuaderno de campo: una enfermera explica: “Claro, si por edad ya no le corresponde, un año más tiene... pero antes de tirar la vacuna yo preferiría ponerla... se hará una nota, justificando el próximo vencimiento.”

“De hecho, él viene todos los días, le damos la medicación en la boca, eh...” (Trabajadora social)

Ahora bien, las cadenas de equivalencias y diferencias señaladas permiten mostrar que lo que inicialmente se plantea como compromiso 'con todo' (población, compañeros de trabajo), es necesariamente compromiso 'con algo' (con un tipo de población, con un modo de entenderla, con un tipo de atención). Se produce un cierre semiótico en torno a la noción de compromiso por el cual este adquiere un significado particular y se constituye a sí mismo como verdadero, cerrando, ignorando, excluyendo, otros signifi-

cados posibles. Aunque no es posible abarcar el tema en el presente trabajo, señalamos que prevención, educación y persona humana son discursos que encuentran sus propios compromisos y que emergen con importancia en el trabajo de campo realizado.

Los mecanismos —en este caso, por ejemplo, el cierre semiótico—, que permiten señalar un discurso como ideológico son rasgos del lenguaje que involucran tanto la forma como el significado. Pero, nos interesa destacar, ese significado no es pensado en términos de su verdad o falsedad, sino de la situación en la que es enunciado. La consideración del mecanismo ideológico depende de la situación.

Tal dependencia permite comprender mejor qué produce el cierre semiótico que opera en torno a la noción de compromiso en el 'centro de salud de la villa'. La hegemonía alcanzada por una idea de 'compromiso con todo', conformada por una materialidad singular como fue construir la relación entre el equipo de salud y esa población, establece al interior del equipo de salud los límites de lo pensable y de lo decible. Los límites de lo aceptable y la frontera grupal producen un malestar que se expresa de manera reiterada en ese equipo de salud: las disputas entre quienes lo conforman. Se han hecho reiteradas reuniones de personal para trabajar las diferencias, se ha consultado con especialistas en Salud Laboral y, sin embargo, el malestar persiste.

En el 'compromiso con todo', además de un cierre semiótico que lo delimita con claridad, opera un efecto de evidencia, que lo coloca en el lugar de certeza manifiesta, ocultando que 'el' compromiso no es el significado de algo real, sino el resultado de una red de dispositivos discursivos. Son estas estrategias las que nos permiten sostener que, fundamentalmente en la singular situación de ese centro de salud, el 'compromiso con todo' constituye un discurso ideológico.

Ese discurso ideológico produce que, en la relación con los miembros del equipo de salud que están del otro lado de la

frontera grupal, persista su no consideración como trabajadores comprometidos, la no visualización del esfuerzo que puedan realizar, la minimización de su malestar, responsabilizándolos individualmente por su falta de compromiso y restando posibilidad a que se involucren de otros modos en la atención, porque 'no han nacido' para eso. En ese centro de salud, quienes quedan del otro lado de la frontera, del lado del no compromiso, parecen no tener voz. En ninguna de las entrevistas realizadas aparece algún tipo de reconocimiento a su tarea o a la pertinencia de sus señalamientos en torno a cómo organizar la atención de la población.

La construcción del 'compromiso con todo' como un discurso ideológico fue posible por la emergencia de ciertas fisuras en los relatos que se sumaron a las expresiones de malestar en torno a las relaciones en el equipo de salud. Estas fisuras muestran otros efectos del cierre semiótico que hemos planteado. Los siguientes son fragmentos discursivos de miembros del equipo de salud, que pertenecen al grupo de los 'comprometidos', en los que explican por qué no se realizan tareas preventivas que excedan lo individual:

“...hay otra cosa, que hay que decirlo, cuando te desborda la demanda, la demanda asistencial.” (Médica ginecóloga)

“No, tiene que ver también con el número de asistencias, o sea, el número de consultas ha aumentado, y cuando vos generás una demanda, es difícil volver atrás, ¿me entendés?” (Trabajadora social)

Sin ignorar ni minimizar la materialidad en que se desarrollan las prácticas en el centro de salud estudiado (concretamente la falta de personal, de espacio físico, los planes y programas que, como el Plan Nacer, incrementaron el número de atenciones individuales, etc.), existe cierta contradicción. De manera

hegemónica, por ejemplo, se valora la prevención, promoción y educación como estrategias fundamentales en atención primaria. Sin embargo, el compromiso con la tarea asistencial es tal... que redundo en la no priorización de prácticas vinculadas a tales estrategias. ¿Un compromiso que genera descompromiso? Más bien, la expresión de que, aún en ese grupo, el compromiso no es absoluto, no es con todo y no es lo es siempre de la misma manera. Es compromiso con cierta población, con ciertos modos de vida que se transmiten a la población, con ciertas formas de atención de la salud.

Aunque excede los límites del presente trabajo, adelantamos que el cierre semiótico en torno al compromiso, sostenido por trabajadores profesionales de sectores medios, permite no problematizar la particularidad de ciertos modelos de vida que se presentan como universalmente buenos (cómo deben ser las familias, cómo cuidar y criar a los niños, cómo comer, cómo y en qué gastar el dinero). El mismo cierre semiótico, además de permitir la reproducción de discursos burgueses decimonónicos y tener efectos en términos de biopoder, permite la reproducción de una atención básicamente curativa, característica de la medicina médica científica.

Para terminar, señalemos que ese cierre semiótico opera y se sostiene porque también funciona como relleno, relleno que calma la angustia producida por la distancia a menudo existente entre las prácticas de atención de la salud y el discurso que vincula medicina con producción de salud. Recordemos que en el año 2005, por ejemplo, la brecha económica y social entre la población con mayores ingresos y la población con ingresos más bajos se incrementa, lo que muestra una falta de vinculación entre estrategias de crecimiento y medidas de redistribución de la riqueza (Svampa, 2007: 43). El sistema de salud argentino continúa siendo fragmentado y de desigual acceso (Cfr. *Plan Federal de salud 2004-2007*).

Estas características de la estructura social argentina y de su sistema de salud exponen a los trabajadores de ese campo a frecuentes contactos con situaciones de dolor. El compromiso es un modo, entre otros que no hemos abarcado en este trabajo, de responder al malestar que tales situaciones generan, a la demanda insatisfecha de la población, a la ineficacia del sistema, al contacto cotidiano con el dolor y la injusticia:

Quienes trabajamos en servicios de salud sufrimos de un desgaste que es diferente al desgaste operario. En las organizaciones que trabajan con la gente, una gran parte del cansancio de los trabajadores se debe a la necesidad de reponerse de su permanente exposición al sufrimiento y a la muerte. (Onocko Campos, 2008: 105)

Ciertamente no son las únicas respuestas posibles, existe una puja entre discursos. El discurso de la medicina médico científica constituye otra respuesta que permite, pero solo a ciertos profesionales, sentirse autorizados a atender a un número limitado de pacientes, respetar estrictamente (en el mejor de los casos) su horario de trabajo y no angustiarse por aquello que un remedio no puede curar. Quienes trabajan en los centros de salud en posiciones subalternas (enfermeras, enfermeros, personal administrativo y de limpieza) y no forman parte del grupo de los comprometidos, a menudo se protegen de la población y de sus compañeros trabajando lo justo y necesario y señalando como pueden (gritando y anteponiendo un 'no' a la búsqueda de cualquier solución) los límites que necesitan:

Nota de cuaderno de campo: En la cocina del centro de salud una profesora de gimnasia me dice respecto de una enfermera: "G. pone límites gritando, necesita marcar así la distancia. Yo creo que los límites son ne-

cesarios. La población avanza y avanza. Eso no lo ves en otro centro de salud en los que las administrativas ya te dicen no, no.”

A modo de conclusiones

Desde diversos campos disciplinares, como el Trabajo social y la salud colectiva, aparece prioritario el análisis de las prácticas de atención de la salud, las que a menudo se muestran poco permeables a los avances y reflexiones críticas que sobre ellas se realizan.

De acuerdo al trabajo realizado para el análisis de tales prácticas, el ‘compromiso con todo’ (población atendida, compañeros de trabajo) aparece como un elemento que permitiría realizar distinciones al interior de los equipos de salud. Quienes conforman tales equipos coinciden en sostener que las formas de atención dependen, fundamentalmente, de la existencia o de la ausencia de compromiso. El estudio de las prácticas discursivas y no discursivas nos permite señalar que tal compromiso funciona como frontera grupal, dividiendo los equipos de salud, y tiene efectos ideológicos que inciden en la atención de salud y en la existencia de malestar en tales equipos.

El compromiso aparece en nuestro análisis más como un punto de partida que como un punto de llegada. Esto implica que lo necesario no es tratar de promover el compromiso en los equipos de salud, como un punto de llegada o un ideal a alcanzar, sino más bien de dilucidar con qué se encuentran ya, de hecho, comprometidos tales equipos: con qué población, con qué valores, con qué prácticas, con qué modos de atención, con qué modos de vida. Hemos querido colaborar en abrir horizontes de reflexión al proponer que el compromiso no es uno, sino varios, que es posible estar comprometido con distintos objetos y que negar esto se convierte en un obstáculo para visualizar las lu-

chas ideológicas existentes y las prácticas posibles. Considerar que hay un solo y único modo de ser un trabajador de la salud comprometido delimita modos de hacer y pensar que, aunque en numerosas situaciones puede implicar mejores servicios de atención y prácticas más democráticas, no siempre es así. Es necesario analizar cómo ese compromiso funciona en la situación singular de cada territorio.

Entendemos que el análisis del discurso—que incluye el análisis de prácticas discursivas y no discursivas—y la crítica de la ideología, tal como los hemos esbozado en el presente trabajo, constituyen un marco teórico de trabajo fértil para la investigación y la intervención en Trabajo social. Marco teórico que supone comprender que solo a través de la sujeción se ingresa a la condición de hombre, sujeción a los modos de producción, al lenguaje, a las ideologías, al deseo carencia. Modos de sujeción cuyo estudio aportan elementos para comprender las situaciones sociales en las que intervenimos. Pensar lo humano en estos términos no implica negar la existencia de sujetos, sino comprenderlos y comprendernos en relación con tales formas de sujeción, reconociendo que las mismas dan cuenta, nunca completamente, de tales situaciones, desde una perspectiva que supera dicotomías del tipo individuo-sociedad, objetivo-subjetivo, etc.

Nuestra posición como trabajadores sociales latinoamericanos añade a lo antes expresado un aspecto más a considerar, la necesidad de una vigilancia epistemológica alerta frente a producciones teóricas que, dado su contexto de producción, ignoran los modos en que producen y reproducen formas de comprensión eurocéntricas. En tal sentido, cabe señalar que no todo es un producto discursivo e ideológico, lo que produciría cierto relativismo, sino que es posible pensar en términos de ampliación de horizontes de libertad y democracia, punto de anclaje desde el cual discriminar entre políticas e intervenciones más o menos legítimas, más o menos justas.

Referencias bibliográficas

- ANGENOT, M. (2010). *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BARG, L. (2009). "Las tramas familiares en el campo de la salud". En *Las tramas familiares en el campo de lo social*. Buenos Aires: Espacio.
- BELMARTINO, S. (2005). *La atención médica argentina en el siglo XX. Instituciones y procesos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2008). "Una década de cambios en la organización en la seguridad social médica ¿reconversión o reforma?". En SPINELLI, H. (comp.) *Salud colectiva. Cultura, instituciones y subjetividad. Epidemiología, gestión y políticas*. Buenos Aires: Lugar.
- CAMPANA, M. (2012). *Medicalizar la asistencia, asistencializar la salud*. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- CANGUILHEM, G. (1976). *El conocimiento de la vida*. Barcelona: Anagrama.
- (1978). *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI.
- (2004) *Escritos sobre la medicina*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2005). *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu.
- CARBALLEDA, A. (2006). *El Trabajo Social desde una mirada histórica centrada en la intervención. Del orden de los cuerpos al estallido de la sociedad*. Buenos Aires: Espacio.
- (2007). *Escuchar las prácticas. La supervisión como proceso de análisis de la intervención en lo social*. Buenos Aires: Espacio.
- (coord.) (2008). *Salud e intervención en lo social*. Colección Cuadernos de Margen, N°1. Buenos Aires: Espacio.
- (coord.) (2009). *Trabajo social y padecimiento subjetivo*. Colección Cuadernos de Margen, N° 3. Buenos Aires: Espacio.
- DONZELOT, J. (1990). *La policía de las familias*. España: Pre-Textos.
- DUBET, F. (2006). *El declive de la institución. Profesiones, sujetos e individuos ante la reforma del Estado*. Barcelona: Gedisa.
- ELIAS, N. (1976). "Ensayo Teórico sobre las Relaciones entre Establecidos y Forasteros". En ELIAS, N. *La Civilización de los Padres y Otros Ensayos*. Bogotá: Norma. Consultado el 17 de agosto de 2015 en file:///C:/Users/Estelaz2/Downloads/Dialnet-EnsayoAcercaDeLasRelacionesEntreEstablecidosYForas-837509.pdf.

- FLORES, M. E. (2007). "Notas para una historia de la asistencia social en el campo de la salud. Repensando su génesis". *Escenarios*. Revista institucional de la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Nacional de La Plata, N° 12. Buenos Aires: Espacio.
- FOUCAULT, M. (1985). "La política de la salud en el siglo XVIII". En *Saber y Verdad*. Madrid: La Piqueta.
- .. (1996a). *Genealogía del racismo*. Buenos Aires: Ed. Acme.
- .. (1996b) *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Altamira.
- ..
- (2009 [1985]) "La vida: la experiencia y la ciencia" En GIORGI, G. y RODRÍGUEZ, F. (comp.) *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós.
- GARMENDIA, O et. ál. (comp.) (2012). *Intervenciones de Trabajo Social en el área de la salud*. Buenos Aires: Espacio.
- JARRILLO SOTO,, E. y GUINSBERG, E. (ed.) (2007). *Temas y desafíos en Salud Colectiva*. Buenos Aires: Lugar.
- KARSZ, S.(2007). *Problematizar el trabajo social. Definición, figuras, clínica*. España: Gedisa.
- ONOCKO CAMPOS, R. (2013). *Psicanálise & Saúde Coletiva: Interfaces*. São Paulo: Hucitec.
- PARRA, G. (2001) *Antimodernidad y trabajo social: origen y expansión del trabajo social argentino*. Buenos Aires: Espacio.
- SALTALAMACCHIA, H. (2005). *Del proyecto al análisis: aportes a una investigación cualitativa socialmente útil*. 1° ed. Buenos Aires: El Artesano.
- .. (2010). *Del proyecto al análisis: aportes a una investigación cualitativa socialmente útil*. Tomos 2 y 3. Consultado el 16 de octubre de 2010 en www.saltalamacchia.com.ar
- SFEZ, L. (2008). *La salud perfecta. Crítica de una nueva utopía*. Trad. Eva Tabakian y Pablo Rodríguez. Buenos Aires: Prometeo.
- SOUSA CAMPOS WAGNER, G. (2009). *Gestión en salud. En defensa de la vida*. Buenos Aires: Lugar.
- SVAMPA, M. (2007). "Las fronteras del gobierno de Kirchner: entre la consolidación de lo viejo y las aspiraciones de lo nuevo". *Cuadernos del CENDES*, mayo-agosto, 24,(65). Caracas: Universidad Central de Venezuela. Consultado el 12 de septiembre de 2012 en <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/403/40306502.pdf>.

- TESTA, M. (1997). *Pensar en salud*. Buenos Aires: Lugar.
- TETELBOIN HENRION, C. (2007). "Políticas y reformas a los sistemas de salud en América Latina". En JARRILLO SOTO, E. y GUINSBERG, E. (Ed.) *Temas y desafíos en Salud Colectiva*. Buenos Aires: Lugar.
- ZIZEK, S. (2005). "Introducción. El espectro de la ideología." En ZIZEK, S. (comp.) *Ideología un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

**Epistemología mapuche e intervención
comunitaria: aportes a la justicia cognitiva
desde el trabajo social**

Alicia Rain Rain - Gianinna Muñoz Arce



Introducción

El trabajo con comunidades constituye uno de los ejes metodológicos con mayor trayectoria e influencia en el trabajo social latinoamericano. Sin embargo, la literatura académica que orienta la formación de trabajadores sociales y otros profesionales dedicados a la intervención social comunitaria en la actualidad suele plantearse desde un lugar de enunciación mal llamado 'occidental', heredero de la producción académica europea y anglo-americana. Si bien algunas metodologías de intervención comunitaria propuestas por dichas escuelas responden a ideales críticos y emancipadores, la mayoría de los procesos enunciados bajo el rótulo de intervención comunitaria hoy, especialmente en Chile, han sido colonizados de manera más o menos explícita por la lógica neoliberal (Muñoz, 2015a).

Nosotras, las autoras, hemos entablado un diálogo desde nuestras propias experiencias y saberes disciplinares. Alicia Rain, trabajadora social mapuche, investigadora y docente empeñada en materializar la idea de descolonización en las salas de clases donde se forman futuros trabajadores sociales de la región de La

Araucanía, aporta desde su experiencia personal y profesional elementos que desde el saber mapuche pueden contribuir a entender la intervención comunitaria como un proceso complejo, que si está anclado en la cultura de los pueblos a los que va dirigido no solo puede ser más efectivo sino también respetuoso de las formas de ser “otras”, y por tanto, generar aprendizajes significativos (Rain, 2013a; 2015a). Gianinna Muñoz, también trabajadora social y académica, observa estas propuestas desde una mirada centrada en el vínculo entre epistemología y metodologías de intervención social, para proponer un trabajo social crítico, situado, dialogante y comprometido con la búsqueda de justicia cognitiva en tanto forma de justicia social (Santos, 2007).

A partir de nuestro propio diálogo, en este capítulo nos proponemos aportar a los procesos de descolonización del saber, identificando algunas orientaciones metodológicas para realizar intervenciones comunitarias que integren elementos de la cultura mapuche. Estamos lejos de querer promover una visión esencialista de la cultura, muy por el contrario: comprendemos que las culturas son plurales y móviles, y que los trabajadores sociales requerimos asumirnos incompletos, abiertos y dispuestos a comprender diversas epistemes que co-existen, confluyen o chocan en los procesos de intervención social. Entendemos, por lo tanto, que las reflexiones contenidas en este trabajo constituyen un primer paso y que se requiere seguir ahondando en la búsqueda de pertinencia cultural en las prácticas de los trabajadores sociales.

El capítulo se compone de tres apartados. El primero examina la trayectoria y desarrollo de la intervención comunitaria en América Latina y particularmente en Chile, identificando, partir de resultados de investigación (Muñoz, 2015a), los impactos del giro neo-liberal en los procesos de intervención con comunidades. En la segunda parte, hacemos un reconocimiento de la herida colonial, aspecto central para impulsar procesos de

descolonización del saber. Analizamos, con base empírica en la investigación de Rain et ál. (2011), la manifestación dominante del prejuicio sutil que de manera negativa recae en la población mapuche. A partir de allí, situamos la necesidad de reconocimiento de la episteme mapuche como conocimiento legítimo en la construcción de intervenciones sociales. La tercera parte del capítulo la dedicamos al desarrollo de nuestras propuestas propiamente tales. En base a algunos elementos centrales de la epistemología mapuche y sus principios explicativos, identificamos algunas orientaciones, que aunque no son exhaustivas ni definitivas, pueden aportar a movilizar la discusión de los equipos profesionales que implementan intervenciones sociales y que son desafiados por la diversidad cultural de las poblaciones con las que trabajan. En este sentido, nuestra propuesta no es exclusiva de la intervención con población mapuche. De hecho, la gran mayoría de las culturas originarias de América Latina y de otros lugares del mundo están basadas en una epistemología similar, donde lo colectivo tiene primacía por sobre lo individual y donde el ser humano es entendido en su multiplicidad, como parte de una totalidad, generalmente representada por la naturaleza, y no separado de ella. Nuestras reflexiones tampoco son exclusivas de la intervención con población originaria: se aplican perfectamente a los procesos de intervención con grupos subalternizados, minoritarios y oprimidos por la epistemología hegemónica impuesta por el neoliberalismo.

Afortunadamente, como plantean los exponentes de las teorías críticas (Foucault, 1981; Boltanski y Chiapello, 2002; Fraser, 2007; Harvey, 2014) en donde hay dominación neoliberal está plantada la semilla de la resistencia y las posibilidades de desarrollar grandes y pequeños actos contra-hegemónicos. En un estudio anterior (Muñoz, 2015c) hemos identificado que existe un espacio discrecional, un pequeño margen de maniobra que los equipos profesionales pueden utilizar para realizar innovaciones

metodológicas en terreno que, en el escenario neo-liberal, constituyen pequeños actos de resistencia. Estos, pueden cambiar el sentido de los procesos de intervención. Es a ese espacio discrecional al que apostamos como una oportunidad de ver lo que no había sido visto y pensar lo impensado, un espacio que los trabajadores sociales y otros profesionales dedicados a la intervención en lo social pueden utilizar si hacen explícita su existencia. Con ello, esperamos incentivar el aprendizaje y el intercambio de saberes entre profesionales dedicados a la intervención comunitaria, en una lógica que entiende la dimensión cultural como un aspecto fundante de los procesos de transformación social.

1- Intervención comunitaria y los impactos del giro neoliberal

Las metodologías de intervención comunitaria tienen larga data en la historia del trabajo social latinoamericano. Como es sabido, el énfasis en la promoción, la organización para la acción colectiva como estrategia para enfrentar las injusticias sociales alcanzó su máximo esplendor en las décadas de los sesenta y setenta, teniendo un decline después de las dictaduras militares en los setenta y del retorno de los regímenes democráticos que le siguieron (Illanes, 2008; López, 2010). Particularmente en Chile, la intervención comunitaria sigue siendo parte del currículum del trabajo social enseñado en las instituciones de educación superior, siguiendo la lógica de división de métodos de intervención social en caso, grupo y comunidad heredadas de las escuelas de pensamiento angloamericanas. Pero a pesar de su presencia en la enseñanza del trabajo social, y de su inclusión como un componente de los programas sociales, las ideas de “comunidad”, de “lo comunitario”, y la propia dimensión comunitaria de las intervenciones sociales suelen encontrarse profundamente reducidas en la actualidad, especialmente en los programas sociales financiados por el Estado. En un estudio cualitativo (Muñoz,

2015a), hemos identificado que en gran parte de las intervenciones comunitarias implementadas por trabajadores sociales en Chile, “la comunidad” es entendida no pocas veces como la mera reunión de personas individuales en un mismo espacio, y en ese sentido “lo comunitario” es asumido como lo opuesto a “lo individual”. En este marco, la dimensión comunitaria de los programas sociales financiados por el Estado que se han venido implementando durante las últimas décadas es asumida como la realización de actividades que, aunque colectivas en el sentido de que agrupan individuos formando un colectivo circunstancial y transitorio, están basadas en una lógica individual. Es decir, aunque las actividades pueden consistir en la reunión de personas de una comunidad en una sede comunitaria, escuela, o municipio, no necesariamente apelan a la construcción de un proyecto colectivo, sino que muy por el contrario, apuntan a informar, capacitar, entregar herramientas, etcétera, exclusivamente para la elaboración de proyectos individuales de estas personas.

Esta lógica basada en el valor de la libertad individual y en la libre competencia, en este caso, competencia entre los mismos miembros de una comunidad -por un subsidio para la vivienda, por la adjudicación de un proyecto o por un bono de fomento productivo- trae consigo evidentemente la fragmentación de los vínculos internos, la desconfianza y el debilitamiento de la noción de cuerpo colectivo en la que está basada la propia idea de comunidad. Considerando esto, se requiere asumir críticamente la intervención comunitaria hoy, como una dimensión de la intervención social que se vuelve fundamental precisamente por la atomización social a la que acudimos producto del neo-liberalismo descarnado que nos rige.

Asimismo, se requiere evidenciar que intervención comunitaria y emancipación no son conceptos necesariamente asociados de manera positiva. Es decir, existen procesos de intervención que se auto-definen como “comunitarios” pero que perpetúan

las lógicas de subordinación, paternalismo y clientelismo en los espacios locales. Para que la intervención comunitaria tenga un carácter emancipador —y esa es la lógica que queremos proponer en este trabajo— se requiere en primer lugar examinar críticamente por qué y para qué se realiza una intervención comunitaria, y quiénes son —en tanto sujetos históricos— los actores que la impulsan, y evaluar, en función de ello, los caminos estratégicos y metodológicos a seguir.

De alguna manera, hay una línea de demarcación, que si bien no indica la única demarcación posible, ayuda a de-construir la forma de realizar intervención comunitaria en el contexto latinoamericano. Esta línea de demarcación es el carácter neo-colonial de los procesos de intervención social. Desde esta perspectiva, y siguiendo a Somerville (2011) habría intervenciones comunitarias derechamente neo-coloniales, es decir, que basadas en la fe en la globalización y en el mercado, buscan domesticar o civilizar a los pueblos culturalmente diversos o políticamente disidentes y críticos del capitalismo como única forma de vida posible. Esto implica la imposición del pensamiento eurocéntrico y sus valores, su concepto de belleza, de éxito y de desarrollo, incluso su idea de bienestar y felicidad (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Santos, 2010; Mignolo, 2009; Espinoza et ál., 2014). La neo-colonización en este sentido ocurre de manera expedita en muchos países de América Latina y del “sur global”, gracias a la presencia de las entidades supra-nacionales que financian la gran mayoría de los programas sociales implementados por los Estados y dirigidos a las poblaciones más vulnerables, como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional (Danaher, 2001; Mignolo, 2011; Álvarez Leguizamón, 2011, Muñoz, 2015b).

En el caso de Chile, los lineamientos del Banco Mundial (que se basan en la idea de riesgo como enfoque teórico, la identificación de factores de riesgo y de protección como propuesta metodológica, y la matriz riesgo social como instrumento de planifi-

cación y evaluación) han sido adoptados por la gran mayoría de los programas sociales financiados por el Estado e implementados por las organizaciones no gubernamentales, al menos en lo que respecta a su diseño y evaluación. La pregunta que surge en este punto es cuán posible es que los trabajadores sociales puedan tener alguna injerencia en los procesos de implementación de estos programas sociales, es decir, en el micro-espacio que se da en el momento de interacción entre ellos y los participantes de dichos programas. En otras palabras, la pregunta se refiere a las posibilidades de “descolonizar el saber” que tienen los trabajadores sociales que están en la primera línea de la intervención social. ¿Es posible impulsar una metodología de intervención comunitaria que esté basada en la emergencia de la particularidad, en la cultura local, en los saberes ancestrales de los sujetos para los cuales se trabaja, aún en el marco de programas de intervención social que están pensados desde una lógica positivista, eurocéntrica y neo-liberal?

La necesidad de avanzar hacia metodologías de intervención comunitaria situadas culturalmente ha sido ampliamente discutida en países donde el reconocimiento de la diferencia lleva un largo camino recorrido, como es el caso de Canadá, Nueva Zelanda, Australia y Sud África, por ejemplo. Ante el imperativo de la globalización y del intento de estandarizar el trabajo social a nivel internacional –manifestado en la forma de nombrar o de definir al “trabajo social mundial”- emergen las reacciones de los que abogan por un trabajo social localizado, basado en las particularidades de las comunidades con las que se trabaja (Walton y El Nasr, 1988; Webb, 2003; Gray et ál., 2010). Trasladando esta reflexión al contexto chileno, la imagen que inmediatamente surge es la de nuestros pueblos originarios como población objetivo de los programas sociales, y la reducida atención que se le ha dado a la cultura como un recurso para impulsar procesos de transformación social. Esta es la razón que motiva la escritura de

este artículo: la posibilidad de compartir una metodología de intervención comunitaria que ha sido re-elaborada desde una epistemología mapuche, con el propósito de delinear un modelo de intervención comunitaria que sea el resultado de un proceso de descolonización del saber que contribuya a la justicia cognitiva en tanto acto de justicia social.

La propuesta des-colonizadora, en este marco, plantea Maldonado-Torres (2008) consiste en la búsqueda de una transformación radical de las formas hegemónicas de poder, ser y conocer, esto es, un giro des-colonial. En este sentido, el autor distingue la “actitud des-colonial” (que se sustenta en una postura ético-política y teórica) de la “razón des-colonial” (referida a la producción de nuevas bases para el conocer). La actitud des-colonial es posible en tanto un sujeto es capaz de espantarse –y no solo asombrarse– ante el horror de la colonialidad y sus víctimas. En este sentido, plantea Maldonado-Torres, la razón des-colonial – la cuestión sobre qué y para qué conocer – “queda respondida aquí en términos de la oposición a la muerte del Otro y la posibilidad de la generosidad y el amor como superación de divisiones jerárquicas naturalizadas” (2008: 67).

Diversos métodos convergen en el acto de descolonizar el conocimiento: deconstrucción, descentración, desesencialización, plantea Zárate (2014). Des-colonizar el saber implica cambiar modelos y estructuras de pensamiento, hacer emerger epistemologías y racionalidades propias para avanzar en la construcción de un conocimiento “otro”. Para emprender este camino, resulta primordial reconocer, en primer lugar, el dominio cultural (Zárate, 2014). En sociedades profundamente asimétricas, un diálogo entre culturas y conocimientos resulta impracticable (Muñoz, 2011; Rain, 2013b; 2015b).

El camino de la descolonización implica desnaturalizar patrones de pensamiento adquiridos. Aprender a desaprender –o desprenderse, indican Mignolo y Escobar (2013), de la lógica

eurocéntrica grabada a fuego en el inconsciente individual y colectivo- para poder así re-aprender en la interacción con otros. No se trata de un monólogo etnocéntrico, muy por el contrario, exige intercambio simétrico entre culturas—la “interculturalidad crítica de carácter decolonial”, en palabras de Walsh (2008: 141). La noción de desprendimiento en Mignolo, en este sentido, “guía el vuelco epistémico descolonial hacia una universalidad-otra, es decir, hacia la pluriversalidad como proyecto universal” (2010: 17). La descolonización del saber, en este marco, es entendida como un ideal por el cual trabajar más que como un estado a ser alcanzado.

La pregunta, ante este horizonte, es cómo convertir la propuesta de de-colonización en un acto de justicia cognitiva. Se requiere mantener atención política y ética a nuestras prácticas, impulsar intervenciones orientadas a la creación de conciencias críticas y metodologías descolonizadoras, y promover/acoger epistemologías que provengan de las voces de los excluidos y marginados (Muñoz, 2015c). En esta línea, la experiencia de intervención comunitaria que analizamos en este capítulo permite examinar cómo las propuestas des-coloniales pueden ser puestas en práctica en contextos particulares, identificando desafíos y aprendizajes en esta materia.

2- La herida colonial: exclusión, estigma y discriminación

Los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina han vivenciado pérdidas de sus territorios, autonomía en el ejercicio del control territorial, sus derechos sobre los mismos, así como sus costumbres culturales y políticos y la valoración y conformación identitaria, la cual ha estado marcada ampliamente por la discriminación, prejuicios y estereotipos socioculturales (Bello, 2000; Todorov, 2003; Van Dijk 2007). Caniuqueo (2009) refiere que las acciones colonialistas llevadas a cabo por el esta-

do chileno y por la sociedad chilena en general hacia el pueblo mapuche han generado una violencia institucionalizada y enraizada en lo cotidiano, lo cual a su vez ha generado un trauma social que se expresa en la autoestima de los mapuche, en su salud mental, en sus formas de relacionarse cotidianamente. De manera sistemática, el Estado ha propiciado estrategias de dominio y de control de orden estructural a través de la definición de políticas sociales obstaculizan el ejercicio de derechos territoriales, políticos y culturales, afectando especialmente la conformación de su identidad como pueblo. Esto, sin duda, ha repercutido en la posibilidad de que el pueblo mapuche desarrolle procesos de ciudadanía y autovaloración.

Junto a ello, el empobrecimiento material experimentado por las comunidades mapuche desde hace siglos debido a los procesos de reducción de las tierras, generó la expulsión de jóvenes, así como familias mapuche completas hacia las zonas urbanas en busca de empleos asalariados que permitieran la sobrevivencia y el apoyo material a las familias que quedaban en las comunidades.

Luego, la desposesión a causa de la invasión de las empresas transnacionales, ha profundizado el desplazamiento de familias mapuche a la ciudad a la vez que interferido en la configuración de los territorios.

La subordinación del pueblo mapuche en Chile es común a la vivenciada por otros grupos sociales, sin embargo, la subordinación social, económica y política, en el caso de los mapuche, está cruzada por el racismo (Bello, 2000). En América Latina en general se han presentado diversos mecanismos de exclusión hacia los pueblos indígenas en el marco de los procesos de colonización que han envuelto las relaciones entre población indígena y mestizo—criolla, generándose formas de exclusión social, política y cultural, en desmedro de las culturas indígenas (Salas, 2005). En el caso del pueblo mapuche en Chile, la violencia ins-

titucional generada a raíz de la acción del Estado chileno en las comunidades mapuche, particularmente en las últimas dos décadas a través de la implementación de la Ley Anti-Terrorista, ha reforzado su desprestigio y estigmatización instalados a partir la colonización española (Aylwin, 2010). Tal como plantea el historiador mapuche Héctor Nahuelpán (2013), la representación de lo mapuche, así como de otras identidades indígenas, en tanto raza inferior o sujeto minorizado, ha hecho posible la violencia y el tutelaje, su sometimiento a través de la servidumbre y el despojo de sus recursos naturales.

Una de las expresiones de la violencia y tutelaje de las que han sido objeto los mapuche es el prejuicio negativo construido hacia ellos. Las formas manifiestas del prejuicio se refieren a un rechazo vehemente, próximo y directo hacia ellos, sin necesidad de ocultarlo, en el cual predomina el sentimiento de desprecio (Pettigrew y Meertens, 1995; Cárdenas, 2006; Cárdenas et ál., 2007). Aunque en el contexto de nuestra sociedad actual podría sostenerse que el prejuicio hacia los mapuches ha disminuido en los últimos años -especialmente considerando el marco democrático en el que hoy nos situamos-, la evidencia empírica muestra lo contrario: estudios que miden prejuicio abierto y directo hacia los mapuches indican que éstos siguen vigentes (Saiz et ál., 1988; Cárdenas, 2006; Cárdenas et ál., 2007). Adicionalmente, también se produce el prejuicio sutil, una expresión pública que se da en circunstancias sociales en la cual la argumentación subyacente pareciera ser no prejuiciosa (Rueda y Navas, 1996; Merino, 2007; Van Dijk, 2007; Cárdenas et ál., 2007). El estudio de Rain et ál. (2011) realizado en La Araucanía con el objetivo de examinar psicométricamente la Escala de Prejuicio Manifiesto y Sutil de Pettigrew y Meetens (1992, 1995), arrojó resultados que indican que el promedio de prejuicio sutil (3,61, $DE = 0,78$) fue significativamente mayor al promedio de prejuicio manifiesto (2,56, $DE = 0,75$), $t = 33,75$, $p < .001$). Es decir, los participantes

(estudiantes universitarios de la región de La Araucanía, la región con mayor concentración de población mapuche en Chile) en general ejercían un rechazo frío, distante e indirecto hacia los mapuche.

Cuando se estigmatiza a una persona y a quienes pertenecen a un grupo social en particular, entonces se provoca la interiorización de dicho sentimiento de inferioridad como si la identidad dependiese de formar parte de una sociedad en donde se ocupa el último lugar y donde la persona puede pensar que merece ser tratado de forma negativa por la sola apariencia física o por su pertenencia a una cultura menospreciada por la sociedad en donde habita.

Junto a ello, la exclusión de la episteme y cultura mapuche en el diseño de políticas sociales implementadas en sus territorios es otra manifestación actual de la herida colonial. Las formas de aprendizaje, los valores y expectativas de vida que son propias de la cultura generalmente no fundan los procesos de intervención social implementados en comunidades mapuche. En nuestro propósito de contribuir a la justicia cognitiva, a continuación desarrollamos algunas orientaciones metodológicas para la intervención comunitaria que recogen elementos centrales de la epistemología mapuche.

3- Epistemología mapuche y algunas claves para la intervención profesional

La epistemología mapuche (*mapuche rakiduam*) se basa en un complejo entramado de significaciones que se articulan en la práctica del idioma mapuche (*mapudungun*) y de los conocimientos (*kimün*). Constituye uno de los pilares de la resistencia frente a la colonización cognitiva impuesta primero por los imperios inca y españoles y posteriormente por el Estado chileno y sus políticas homogeneizantes. Evidentemente, la epistemología mapuche,

como todas, va cambiando y matizando sus expresiones a través del tiempo y adquiere diferencias en distintos territorios. Sin embargo, hay un núcleo central, plantea Salas, que se encuentra

entrañablemente unido a una compleja comprensión del sentido de la vida humana, a una tierra originaria que se expresa históricamente en las texturas internas de su lengua (*mapudungun*), en la estructura social pre y posreduccional (*löf*) y a las altas formas de vida espiritual [...] en las que se describe un sofisticado mundo socioantropológico y ontológico, donde el ser humano (*che*) y el cosmos (*mapu*), entendidos como naturaleza y metanaturaleza (*wenumapu*) no están disociados. (2009: 43)

Se trata, por lo tanto, de una epistemología integradora del mundo material y espiritual, anidada en claros principios ético-políticos de reivindicación y resistencia.

De acuerdo a Salas (2009), cuatro principios explicativos distinguen a la epistemología mapuche: i) una concepción del ser humano (*che*) en permanente construcción, formado por cuerpo físico, mente y espíritu. Este último trasciende luego de la muerte para continuar sus interacciones con ancestros y divinidades. ii) La noción de cosmos (*mapu*) que no solo se refiere a la tierra en términos geográficos sino que se vincula al *wenumapu* - la tierra de los espíritus- y asimismo a la noción de ser humano. iii) La noción de comunidad, elemento central de la epistemología mapuche, que es indivisible de las ideas de familia y de persona, y que se ancla en la memoria ancestral del *lof*. Finalmente, iv) los principios ético-políticos, basados en los ideales para ser mapuche: con fortaleza (*newenche*), sabiduría (*kimche*), bienestar (*kümeche*) y rectitud (*norche*), con un claro énfasis en la convivencia y la afirmación de la vida comunitaria y el respeto a la naturaleza.

Considerando este lugar de enunciación, hemos identificado algunas orientaciones metodológicas para realizar intervenciones comunitarias relevando elementos centrales de la epistemología mapuche. Sin duda estas orientaciones no son exhaustivas ni definitivas, sino que constituyen una muestra de nuestras reflexiones en tanto trabajadoras sociales comprometidas con la causa de hacer justicia cognitiva, lo que implica proponer pequeños pero significativos giros comprensivos que pueden dar origen a prácticas sociales que reconozcan y valoren la dimensión socio-cultural en los procesos de intervención social. Las orientaciones que hemos identificado son las siguientes:

El kimün y la apertura cognitiva del equipo profesional. La primera orientación para construir intervenciones sociales que hagan justicia cognitiva, a nuestro juicio elemental, se relaciona con las características del equipo que implementa la intervención. La perspectiva epistemológica y ético-política asumida por el equipo requiere ser flexible si se aspira a entender la lógica que portan los participantes de la intervención. Esto implica que los profesionales se asuman, en este caso, como la epistemología mapuche indica, como seres humanos en permanente construcción, incompletos, y que por lo tanto requieren de saberes “otros” para terminar de completarse. Este proceso conlleva necesariamente una fricción epistemológica, que requiere el cultivo de la sensibilidad que nos permita abrirnos cognitivamente, afectivamente y comunicativamente de manera de compartir responsabilidades para embarcarnos en actividades conjuntas (Medina, 2013). En el caso de la intervención en contexto mapuche, la inclusión de mediadores interculturales es crucial, ya que la certificación de la expertiz de los profesionales vía credenciales universitarias no tiene validez dentro de la cultura. El concepto de conocimiento (*kimün*) se erige sobre la idea de experiencia, y en este sentido, son los mayores quienes son reconocidos como los portadores de conocimiento. Al interior de cada comunidad mapuche se

producen procesos de generación de conocimiento que requieren ser comprendidos por los equipos profesionales que implementan la intervención. La interacción entre los miembros se ve mediada por el denominado *kim* (base del conocer y del saber) que pone en relación a actores diferenciados por las condiciones que vivencian y los fines que constituyen el aprendizaje (Catriquir, 2014). En este proceso relacional, confluyen actores como los *kimche* (sabios), los *kimün che* (gente con saberes) y los *kimpelu* (quien se encuentra aprendiendo de los actores antes mencionados). Al interior de las familias se desarrollan instancias ceremoniales y simbólicas que también constituyen formas de generar conocimiento dentro de la cultura mapuche, tales como la interpretación de los *pewma* (mensajes oníricos) y la narración de *epew* (relatos o cuentos que se proponen generar enseñanzas a las generaciones más jóvenes). Los *fezentün* (leyendas o historias) son utilizados para realzar valores que configuran la identidad mapuche y la pertenencia socio territorial de las nuevas generaciones, y los *ngülam* (consejos) se emplean para corregir o reforzar una enseñanza a los más jóvenes, que pretenden forjar a una persona en los valores mapuche. Además de reconocer estas estrategias de generación de conocimiento practicadas al interior de las comunidades mapuche, se requiere asumir que la fuente del conocimiento está en el aprender haciendo. Es por eso que los niños/as son considerados como sujetos activos en las actividades cotidianas de la comunidad. Debido a ello, es necesario considerarlos e involucrarlos también en los procesos de intervención comunitaria a desarrollar.

El lof como unidad de intervención. En segundo lugar, hemos identificado el concepto de *lof* como otro elemento clave en la orientación metodológica de intervenciones comunitarias en contexto mapuche. Más específicamente, sugerimos la comprensión de la unidad territorial en tanto *lof*, un concepto mapuche que difiere de las tradicionales nociones de población,

barrio, vecindario o localidad. El *lof* comprende un espacio territorial y simbólico en el que habitan familias mapuche que tienen vínculos sanguíneos y/o políticos y que comparten aspectos socio-históricos y culturales propios (Caro y Terecán, 2006). Los *lof*, a su vez, se conforman por *rukache* (familias), que involucraría tanto a los miembros que la componen como al contexto geográfico en el que se desenvuelven y las actividades productivas que desarrollan. El lazo común ancestral es el que une a todas las personas y familias de un *lof*, razón por la cual la división de métodos de intervención del trabajo social anglo-americano (trabajo social individual, familiar, grupal, comunitario) no tiene sentido en el contexto mapuche. Este rasgo de la cultura mapuche, que se basa precisamente en su noción de complementariedad e indivisibilidad, y asimismo en su dimensión espiritual-trascendente de entender la constitución humana, abre oportunidades a los trabajadores sociales y otros profesionales de la intervención para fortalecer estrategias centradas en las dinámicas colectivas. Poner el foco en lo colectivo en detrimento de lo individual claramente constituye una práctica contra-hegemónica en el escenario neoliberal.

Pentukün y la relevancia del vínculo. Una tercera consideración metodológica dice relación con la prioridad que se le asigna al vínculo social en la cultura mapuche, junto con la relevancia de la palabra oral y la prudencia. En este sentido, la lógica de los *pentukün*, un proceso de mutua presentación que refiere a la procedencia y *küpalme* (linaje), resulta bastante apropiada considerando los propósitos de una intervención comunitaria basada en las ideas de respeto, pertinencia e inclusión de la diferencia. El *pentukün*, es la materialización de la idea de historicidad, clave en la epistemología mapuche, que se pone en práctica a través de visitas domiciliarias a todas las personas de cada *lof*, invitándolos a participar en el programa, proyecto o actividad. Si bien a primera vista esta visita domiciliaria puede parecer similar a otras

técnicas de intervención comunitaria tradicionales, el *pentukün* es un proceso de construcción de confianzas y de generación de vínculos entre el equipo profesional y los participantes de la intervención, que supera la impronta neutral y/o funcional que suele caracterizar las relaciones en el marco de una intervención social, sino que es un *volver a encontrarse* como miembros de una misma familia/pueblo. El *pentukün* es una visita de hermandad, porque el mapuche es familia con otro mapuche, independiente de su situación socio económica o su tronco familiar, pues el valor transversal es el del mutuo reconocimiento.

La realización de los *pentukün* requiere una disposición de tiempo distinta a la habitualmente planificada en las intervenciones sociales. Implica que los equipos profesionales tengan total flexibilidad para extender su visita domiciliaria conforme se vaya produciendo la conversación. Como el lineamiento central aquí es la historicidad, el equipo profesional debe presentarse en tanto sujeto histórico, que pertenece a un territorio particular y que reconoce a sus ancestros en la constitución de su identidad presente. Esta acción de presentarse mediante este protocolo se denomina *chalitün*.

Luego de situar el linaje y la identidad de los profesionales y de los participantes de la intervención, se genera el diálogo fluido, se toma *mate*, se comparten alimentos (*misagün*). En esa instancia, se explica a los participantes el sentido de las actividades que se desarrollarán posteriormente a las cuales se les invita a participar. Esta instancia es útil también para clarificar expectativas, y establecer el compromiso de palabra respecto a la participación en el proceso.

El trawün. Esta es una actividad propia del mundo mapuche que también tiene mucho que aportar a la discusión de metodologías de intervención comunitaria tradicionalmente realizadas en Chile. Los trawünes constituyen prácticas de conversatorios amplios y abiertos que en diversos territorios mapuche se

utilizan para generar apertura de miradas sobre aspectos que aquejan a los *lof*. Los *trawün* o *koyagtün*, son definidos por Nahuelpan (2012) como espacios de autorregulación que favorecen la gobernabilidad que traspasa territorios, al estar basados en la deliberación, la resolución de conflictos y el establecimiento de alianzas políticas y militares a lo largo de la historia del pueblo mapuche, desde épocas documentadas en el período de conquista española hasta nuestros días. La práctica del *trawün* se ha traspasado de generación en generación, como ya se mencionó, a través de la experiencia de observación vivida por los más jóvenes desde su más tierna infancia al interior de los *rukache* dentro de sus respectivos *lof* (Caro y Terecán, 2006).

En este sentido, la lógica del *trawün* es también distinta a la lógica tradicional de las reuniones, asambleas, charlas o talleres comunitarios que tradicionalmente implementamos en el contexto chileno, donde muchas veces se denominan “actividades comunitarias” pero se tratan únicamente de reunir individuos en un mismo espacio para incentivar el emprendimiento de acciones o proyectos individuales. El *trawün*, como expresión de la cultura y epistemología mapuche, es un evento en el que se ponen en juego los valores centrales mapuche, siendo uno de los principales el sentido colectivo de la deliberación y de la acción.

La implementación de una intervención comunitaria que esté basada en la lógica del *trawün* requiere tener presente al menos cuatro elementos: primero, implica un cambio en la idea de representatividad, ya que en el pueblo mapuche, hombres, mujeres y niños/as acuden a los encuentros comunitarios y ceremonias religiosas, dado que el aprendizaje es vivenciado por medio de la escucha y de la observación. Por ello no es de extrañar que a estos *trawünes* las autoridades mapuche vayan acompañadas por otros miembros de su familia. Estas autoridades mapuche pueden ser los *longko* (autoridad socio-política que es guía para las familias que componen un *lof*) o bien los *ngenpin*

(autoridad político-religiosa). La investidura de ambas autoridades obedece al linaje o bien se produce por la elección que realizan personas mayores que componen un *lof*.

Segundo, asumir esta metodología implica conocer el protocolo propio de la cultura, según el cual el evento comienza con la presentación del territorio de procedencia y linaje cultural de los participantes (*chalitün*). Quienes dirigen el encuentro son las autoridades reconocidas por el colectivo, o bien actores que por su saber mapuche y/o por sus años de vivencia pueden presentarse como autoridades. El respeto a los mayores, con independencia de su nivel socio-económico o años de escolaridad, es un valor central en la cultura mapuche que se manifiesta también en estos eventos. Los participantes van tomando la palabra con discursos que involucran el contenido particular del encuentro, pero a la vez enmarcan estos diálogos en su historicidad y particularidad local (Catriquir, 2014).

Tercero, implica también asumir la relevancia del rol de los mediadores. Resulta fundamental la presencia y participación activa de personas conocedoras de la epistemología y cultura mapuche y en lo posible hablantes de *mapudungun*. Se requiere asimismo resguardar un clima de horizontalidad en términos del poder, ya que como se mencionó, en este contexto no priman las credenciales académicas sino la sabiduría de los actores que forman parte del encuentro. Se genera así, un acto de justicia cultural al promover un diálogo con técnicas narrativas que permite el reconocimiento de la propia experiencia, en un giro que es en sí mismo descolonizador.

Y cuarto, esta metodología implica también asumir una noción de tiempo diferente. Claramente el ritmo que toman los procesos comunitarios en la cultura mapuche no se ajusta a los parámetros del tiempo productivo neoliberal (Muñoz, 2015c). El tiempo en la cultura mapuche claramente obedece a otra lógica, que transfiere los fenómenos propios del ciclo de la naturaleza a

las prácticas sociales (Grebe, 1987; Torres y Quilaqueo, 2011). En la experiencia de *trawün* se requiere extender las conversaciones y discusiones de los participantes, de manera de lograr acuerdos de manera pausada y sin presiones. Este uso del tiempo, puede no ser bien evaluado por otros actores participantes que no comprendan la lógica mapuche, lo cual puede generar ánimos ansiosos que evidencien el choque cultural.

4- Reflexiones finales

Los procesos de intervención comunitaria merecen ser revitalizados a partir del examen de formas de conocimiento “otras” que puedan hacer más sentido y ser respetuosas de diversas epistememas. Aún más, en las epistemologías de los pueblos originarios los trabajadores sociales podemos encontrar poderosas herramientas para hacer frente al pensamiento hegemónico, apostando por lo colectivo, entendiendo a los seres humanos en su multidimensionalidad, promoviendo prácticas de reciprocidad, horizontalidad y deliberación que pueden estar mucho más cercanas a los ideales democráticos occidentales que la lógica neo-liberal que ha colonizado nuestro quehacer en innumerables ocasiones. En este sentido, la búsqueda epistemológica abierta, sensible, receptiva de la diferencia, no acaba nunca y nos desafía día a día en nuestras prácticas cotidianas como trabajadoras sociales, como docentes, como miembros de equipos de investigación multidisciplinarios, como ciudadanas/os de un país diverso y desigual.

La formación profesional en ciencias sociales requiere, hoy más que nunca, plantearse como desafío hacer frente a los procesos de globalización neo-liberal, auto-observando la manera en la cual se conciben las relaciones sociales, relación con la naturaleza, así como las particularidades locales, territoriales y culturales de sus actores. Sin duda en la formación profesional,

así como en las metodologías de acción social y de investigación, requiere pensarse en formas no colonialistas que resguarden las particularidades locales y territoriales de los actores con los cuales se generen estas vinculaciones.

Las posibilidades del trabajo social de contribuir a la justicia cognitiva o justicia epistemológica han sido exploradas de manera incipiente en este capítulo a través del examen de algunos conceptos centrales de la epistemología mapuche. Es un camino de largo recorrido que comenzó hace décadas con las discusiones promovidas por la filosofía latinoamericana, y que quisimos ahondar, desde la perspectiva del trabajo social y de la intervención social comunitaria, y que creemos fehacientemente, es una forma de contribuir a la justicia social. Esto sitúa numerosos desafíos para la formación de trabajadores sociales, a ser asumidos tanto en el diseño de las mallas curriculares como en la orientación para sus propios procesos de intervención e investigación social.

Referencias bibliográficas

- ÁLVAREZ LEGUIZAMÓN, S. (2011). "Neoliberal and neo-colonial governmentality: social policies and strategies against poverty from the north and alternatives from the south. The case of South America and the Caribbean". En PUYANA, A. y ONG'WEN, S. *Strategies against Poverty. Designs from the North and Alternatives from the South*. Buenos Aires: CLACSO.
- AYLWIN, J. (2010). *Informe en derecho la aplicación de la ley n°18.314 que "determina conductas terroristas y fija su penalidad" a las causas que involucran a integrantes del pueblo mapuche por hechos relacionados con sus demandas por tierras y sus implicancias desde la perspectiva de los derechos humanos*. Santiago de Chile: Observatorio Ciudadano.
- BELLO, A. (2000). "Discriminación étnico racial y xenofobia en América Latina y el Caribe". *Revista CEPAL* 47, 1-68.
- BOLTANSKI, L. y CHIAPPELLO, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- CANIUQUEO, S. (2009). "Particularidades en la instauración del colonialismo chileno en el Gulu Mapu, 1884-1950. Subordinación, alianzas y complicidades". En MARTÍNEZ, C. y ESTRADA, M. (coord.) *Las disputas por la etnicidad en América Latina: movilizaciones indígenas en Chipas y Araucanía..* Santiago de Chile: Catalonia, 191-212
- CÁRDENAS, M. (2006). "Y verás como quieren en Chile...": Un estudio sobre el prejuicio hacia los inmigrantes bolivianos por parte de los jóvenes chilenos". *Última Década* 14(24), 99-124.
- CÁRDENAS, M., MUSIC, A., CONTRERAS, P., CALDERÓN, C. y YEOMANS, H. (2007). "Las nuevas formas de prejuicio y sus instrumentos de medida". *Revista de Psicología* 16 (1), 69-96.
- CARO, A. y TERCÁN, J. (2006). "El Ngülam en el discurso intrafamiliar mapuche". *Iberóforum Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 1(1), 1-9.
- CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSGOUEL, R. (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- CATRIQUIR, D. (2014). "Desempeño del profesor de Educación Intercultural Bilingüe: Criterios evaluativos desde la voz del lofche." *Polis Revista Latinoamericana* 39, 1-13.

- DANAHER, K. (2001). *Ten reasons to abolish the IMF & World Bank*. New York: Seven Stories Press.
- ESPINOZA, Y., GÓMEZ, D. y OCHOA, K. (2014). *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Ediciones Universidad del Cauca.
- FOUCAULT, M. (1981). *The will to knowledge*. Harmondsworth: Penguin.
- Fraser, N. (2007). "Justicia «anormal» en un mundo en globalización". Entrevista por Joaquín Valdivieso. *Revista Internacional de Filosofía Política* 30, 91-100.
- GRAY, M. et ál. (2010). *Indigenous social work around the world. Towards culturally relevant education and practice*. Surrey: Ashgate.
- GREBE, M. (1987). La concepción del tiempo en la cultura mapuche. *Revista Chilena de Antropología* 6, 59-74.
- HARVEY, D. (2014). *Seventeen contradictions and the end of capitalism*. London: Profile Books.
- ILLANES, M.A. (2008). "Alicias ante el espejo. Trabajadoras sociales en busca de la participación. Chile en los sesenta". *Nomadías*, 61-91.
- LÓPEZ, T. (2014). *El camino recorrido. Intervención comunitaria: cómo es y como ha sido la experiencia de los trabajadores sociales chilenos*. Santiago de Chile: Librosdementira.
- MALDONADO-TORRES, N. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa* 9, 61-72.
- MEDINA, J. (2013). *Epistemology of resistance*. Oxford: Oxford University Press.
- MERINO, M. E. (2007). "El discurso de la discriminación percibida en mapuches de Chile". *Discurso y Sociedad*, 1(4), 604-622.
- MIGNOLO, W. (2009). "Epistemic disobedience, independent thought and decolonial freedom". *Theory, Culture & Society*, 26 (7-8), 159-181.
- (2011). *The darker side of western modernity. Global futures, decolonial options*. Durham, Duke University Press.
- MIGNOLO, W. y ESCOBAR, A. (2013). *Globalization and the decolonial option*. Oxon: Routledge.
- MUÑOZ, G. (2015a). *Perspectives and models of community social work: social workers' understandings and practices in social exclusion and citizenship in Chile*. Tesis doctoral, Universidad de Bristol, Inglaterra.
- (2015b). "Imperialismo profesional y trabajo social en América Latina". *Polis, Revista Latinoamericana* 40, 1-13.

- (2015c). "Intervención social en contexto mapuche y descolonización del conocimiento". *Revista Tabula Rasa* 23, 1-13.
- (2011). "Aportes del concepto de ciudadanía intercultural para abordar la pobreza: propuesta desde la ética discursiva". *Revista de Trabajo Social*, 80., 65-76.
- NAHUELPAÑ, H. (2012). Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu, en H. Nahuelpán y otros autores. *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün: historia de colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. (pp. 123-160). Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- (2013). "Las 'zonas grises' de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria". *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 17(1), 11-33.
- PETTIGREW, T. F., y MEERTENS, R. W. (1995). Subtle and blatant prejudice in Western Europe. *European Journal of Social Psychology*, 25, 57-75.
- RAIN, A. (2015a). "Pedagogía Universitaria en La Araucanía: ¿Es posible el diálogo intercultural en la formación profesional?" IX Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU), Sociedades plurales y estados nacionales: límites y desafíos para la efectividad de los derechos. Pirenópolis – Goiás (Brasilia), Brasil.
- (2015b). "Experiencia en pedagogía universitaria: una construcción intersubjetiva con pertinencia mapuche vivenciada". *Polis, Revista Latinoamericana*. En proceso de publicación.
- (2013a). "Pedagogía universitaria y los saberes del pueblo mapuche". Primer Congreso Internacional, Pueblos Indígenas de América Latina, siglos XIX – XXI: Avances, perspectivas y retos. Simposio N° 18: Pueblos indígenas y educación superior en América Latina, Oaxaca, México.
- (2013b). "Pedagogía Universitaria desde la visión de una docente mapuche". III Congreso Internacional de Ciencias, Tecnologías y Culturas organizado por la Universidad Santiago de Chile. En Simposio: Pueblos indígenas, saberes y descolonización. Santiago, Chile.
- RAIN, A.; SAIZ, J. y OÑATE, S. (2011). "Análisis factorial del prejuicio hacia los mapuche". Poster de investigación presentado en la IV Feria Científica, Universidad de La Frontera.

- RUEDAS, J. F., y NAVAS, M. (1996). "Hacia una evaluación de las nuevas formas del prejuicio racial: Las actitudes sutiles del racismo". *Revista de la Psicología Social*, 11(2), 129-149.
- SAIZ, J. L., JERÉZ, A., LUCERO, C., y ROJAS, P. (1988). "Medición del prejuicio negativo hacia el mapuche: Una investigación metodológica". *Estudios Sociales*, 57 (3), 111-126.
- SALAS, R. (2005). *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- (2009). "Filosofía mapuche". En DUSSEL, E., MENDIETA, E. y BOHÓRQUEZ, C. (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. Madrid: Siglo XXI.
- SANTOS, B. (2007). *Cognitive justice in a global world*. Plymouth: Lexington.
- SOMERVILLE, P. (2011). *Understanding community. Politics, policy and practice*. Bristol: The Policy Press.
- TODOROV, T. (2003). *Nosotros y los otros*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- TORRES H. y QUILAQUEO, D. (2011). "Conceptos de tiempo y espacio entre los mapuches: racionalidad educativa". *Revista Papeles de Trabajo*, 22, 1-18.
- VAN DIJK, T. (2007). *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- WALSH, C. (2008). "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado". *Tabula Rasa*, 9, 131-152.
- WALTON, R. y EL NASR, M. (1988). "Indigenization and authentization in terms of social work in Egypt". *International social work*, 31 (2), 135-144.
- WEBB, S. (2003). "Local orders and global chaos in social work". *European Journal of Social Work* 6 (2), 191-204.
- ZÁRATE, A. (2014). "Interculturalidad y decolonialidad". *Tabula Rasa*, 20:, 91-107.

**Colonialismos y racialización en
la provincia de Santa Cruz
Procesos migratorios y desigualdad**

***“Los del Norte y cómo se configuran nuevas
formas de eurocentrismo colonial”***

Mónica Noemí Glomba



1. Introducción: “Nosotros y los Otros”

Desde este lugar es preciso pensar la dimensión ética y política en el Trabajo Social ya que somos sujetos profesionales constituidos ética y políticamente. Y referirnos a la ética, en el campo científico implica una invitación a “tomar posición”. En este sentido, puedo señalar que estas apreciaciones teóricas son constitutivas del escenario de intervención y, particularmente, de las instancias de prácticas de formación profesional en la UNPA/UACO, aportando en el desvelamiento de la categoría Conciencia para analizar los profundos fundamentos que configuran la lectura del Otro como Sujeto de Derecho en la intervención.

Decimos que nuestro punto de partida ubica un “Nosotros y los Otros”, con distintos atravesamientos a puntear: un “Nosotros” (estudiantes de Trabajo Social); un “Otro” (sujeto de intervención); un “Nosotros” y un “los Otros” que toma distintas formas NyC; VyQ y TAF¹. Que se hace presente en la enunciación cotidiana, soliendo naturalizarse y no justamente problematizarse.

¹ NyC_ Nacidos y Criados; VyQ: Venidos y quedados; TAF: Traídos a la fuerza.

La intención es saber de qué estamos hablando, qué estamos escuchando y desde dónde decimos para ubicar las particularidades que asume nuestro sujeto de intervención, visibilizando mecanismos de dominación raciales y coloniales que fortalecen la explotación del capital. Esto refiere precisamente a si explicamos los hechos desde la autoafirmación del capital o tomamos otra posición política e ideológica. Enrique Dussel (2001) al respecto señala:

...cuando se considera al capital desde el horizonte epistémico que considera la reproducción de la vida de los obreros como su punto de partida, el mismo capital se torna contradictorio porque es eficaz para valorizar el valor del capital es, sin embargo ineficaz para reproducir la vida de sus víctimas, que hoy comienzan a ser la mayoría de la humanidad. (...) El capital más fuerte (individual, rama del capital o naciones centrales) implementará medidas compensatorias contra el trabajo (sobre explotándolo) en la competencia contra otros capitales más débiles; expulsará así a su periferia sus mayores contradicciones (298).

Periferias que se conforman como los eslabones más débiles y generan movimientos poblacionales en cada momento socio-histórico de manera diferentes, en función de las exigencias del capital y de las formas que el mismo adopta. Periferias que se traducen en el momento de configurarse un escenario de práctica pre profesional en otras debilidades. Debilidades en cuanto al Otro como un sujeto de derecho y sus posibilidades de acceso a los recursos materiales y simbólicos en términos de derecho; y al Otro en tanto sujeto sociohistórico en situación de dominación y explotación.

El neoliberalismo mundialmente hegemónico -cuyas condiciones objetivas para su implementación en América Latina estuvo dado por la seguidilla de gobiernos represores, dictatoriales y una sistemática desaparición de la militancia popular y destrucción del sistema productivo- movilizó a la periferia las consecuencias de la crisis del capital.

Actualmente, la profundización de la crisis extiende la estrategia del capital a los países más vulnerables de los países “denominados centrales” de Europa, en este caso (Grecia, España, entre otros), y a las poblaciones migrantes más frágiles (musulmanes, africanos, latinoamericanos), quienes son percibidos, y nuevamente tratados como enemigos. Éste claramente es el discurso del colonizador, colonizador que no quiere ser colonizado por “las masas empobrecidas” so pretensión de resguardarse de la crisis.

¿Cómo se traduce esto en América Latina? Los procesos de crisis y las definiciones de capitalismo globalizado, han concentrado sin dudas la riqueza y generado desplazamientos poblacionales en búsqueda de posibilidades de seguir reproduciéndose como fuerza de trabajo. Podemos señalar, búsqueda de mejores alternativas laborales, de mejores condiciones de vida, etc.. Objetivamente, el capitalismo financiero globalizado ha dado origen a un sujeto globalizado que extiende sus fronteras, pero no a un ciudadano globalizado desde la legitimidad y legalidad tanto de quienes nos gobiernan, como de quienes se sienten “genuinos” ciudadanos de un territorio. No hablamos, por ende, de tomar solo la “diversidad nacional”, sino de comenzar a enunciarlos en términos de latinoamericanos. Esto implica también asumir una reflexión crítica en torno a los estados nación y valorizar desde nuestras formaciones profesionales académicas las construcciones colectivas aun con distintos proyectos en disputa

como el Mercosur, el ALBA, UNASUR². Pero también, en el momento del ejercicio y práctica profesional hay que estar atentos a estos movimientos generados en las poblaciones desplazadas forzosamente en búsqueda de la satisfacción de sus necesidades, que se traducen posteriormente en procesos de lucha por sus derechos inalienables. Estos movimientos abren, a la vez, otros aspectos de intervención relacionados a la dimensión cultural, a la construcción de identidades, a la dimensión comunicacional y lingüística; a la segregación territorial, a la ciudadanía y su construcción, entre otras. En Nuestra América Latina aborígen en su conformación, el patrón de poder se ha configurado, como señala Quijano, en base a la Colonialidad del poder, y a un eurocentrismo en relación a dos cuestiones: la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza y, por otro parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos, productos, en torno al capital y el mercado mundial.

Es decir, “la raza e identidad fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población” (Quijano: 2). Retomando a Wright en su texto *Comprender la Clase*, es importante enmarcar siguiendo este análisis, una forma más fuerte de interdependencia relacional: la dominación y la explotación. Entendiendo que “la dominación refiere a la capacidad de controlar las actividades de otros; la explotación, a la adquisición de beneficios económicos del trabajo de aquellos que son dominados” (104). Estas formas se visualizan claramente en Santa Cruz.

2 Si bien representan procesos de integración distintos, confluyen en ellos distintos países latinoamericanos, sus gobiernos e implican relaciones con los movimientos sociales. En particular, el ALBA y el UNASUR han generado iniciativa de acercamiento a los movimientos sociales, políticas de defensa de las democracias ante los distintos intentos de golpes y golpes en países latinoamericanos, disputándose entre ellos también visiones distintas en cuanto a cómo es entendible la integración latinoamericana.

Hoy día asistimos a una estructura de oportunidades que sigue articulando la racialización de las relaciones sociales a partir del prestigio que otorga el origen de clase/étnico de la población y, a la vez, por los tiempos de llegada al territorio. Es decir, se articulan ambos mecanismos de manera que -como señala Pablo Age- “el ideario del crisol de razas fue construido en función de una supremacía europea, segregando/negando la población criolla, indígena, negra”³, Delimita las fronteras de clase y ubica a esta población en las clases subalternas. Estas cuestiones en Santa Cruz, asumen características particulares que vamos a delinear sucintamente a manera de aproximación.

2. For he's jolly good bellow

En el marco del impulso de la economía agroexportadora a fines del siglo *XIX* y principios del siglo *XX*—producto de la división internacional del trabajo— la conformación del Estado Nación Argentino en la Patagonia tuvo como característica una ampliación de la configuración espacial dada por una colonización (Conquista del Desierto), de la que resultó, tal como fuera en la conquista española, al decir de Quijano, “...que tales indios fueron usados como mano de obra desechable, forzados a trabajar hasta morir” (2000: 207). Se dio, de esa manera, la erradicación de una cultura y prácticas sociales.

Acompañada por generosas políticas de distribución de la tierra a la población inmigrante, se conformó una estructura latifundista asentada sobre “una población originaria ausente por exterminio”. Es decir, como señala Juan Carlos Torre, “el periodo de la migración masiva coincidió con el despegue de la economía, (...)”. Por lo tanto la experiencia de la movilidad con-

3 Apuntes de clase del Seminario “Estructura Social Argentina y Latinoamericana”, julio 2014, UNLP.

sistió, al comienzo, más en la ocupación de nuevos lugares que en el ascenso dentro de una estructura pre existente” (año: 179) Según el censo del año 1912 la provincia de Santa Cruz contaba con una población total de 9948 habitantes, de los cuales 6701 eran extranjeros. Hasta el año 1947 la población de extranjeros era mayoritaria; los mismos estaban integrados por ingleses en su máximo porcentaje, luego alemanes, y españoles. Es distintivo marcar esta diferencia ya que los procesos migratorios en la provincia de Buenos Aires tuvieron no solo procedencia distinta, sino que provenían a la vez de los sectores más bajos de la pirámide social, como señala Torre. La migración en la provincia de Santa Cruz, correspondía a sectores que contaban con estructura de oportunidades por adscripción de clases diferenciada a la población que había migrado a la provincia de Buenos Aires y el Litoral, El censo de población del año 1906 en Río Gallegos señala que había entre 140 y 150 militares, mas de 60 eran comerciantes y alrededor de 20 eran extranjeros (ingleses en su mayoría) hacendados latifundistas que se dedicaban a la crianza de ganado ovino. Es decir, los llegados contaban con un capital previo que les permitió ubicarse en la base económica de manera privilegiada. Aquellos que ingresaron a las actividades económicas como trabajadores rurales eran los inmigrantes españoles e italianos provenientes (como en Buenos Aires) de los estratos más pobres. Es de rescatar que los procesos de lucha en este periodo estuvieron disparados por la dureza en las condiciones de trabajo, climáticas. En una geografía amplia existía una geografía social profundamente desigual. Ansaldi y Giordano refieren

En 1922, 36 terratenientes, sobre los 439, controlaban el 55% del territorio (territorio nacional de Santa Cruz). Los escasos 17295 habitantes eran mayoritariamente (9480) extranjeros y la mitad del total vivía en solo cuatro localidades, Río Gallegos (la capital) y los puertos de San Julián, Santa Cruz y Puerto Deseado. La actividad econó-

mica principal era la ganadería lanar ovina para exportación, principalmente a Reino Unido. (2012:157)

La lucha de los obreros rurales por mejores condiciones de vida y de trabajo fue derrotada por los grandes estancieros a través de la mano de obra de los militares que ejercieron violentamente el resguardo de los intereses de los primeros.

En este sentido, los procesos de identificación que dieron lugar a una “identidad santacruceña” no solo se asentaron sobre la desaparición (reemplazo) de la población aborigen de manera violenta, sino que se afianzó en procesos de identificación con las poblaciones descendientes de los “ganaderos terratenientes”. Así, los Nacidos y Criados (NyC) no responden a los Patac/ Anikenk o a los criollos y/o chilenos que lograron establecerse, sino a los europeos blancos, portadores de capital, que con sacrificio individual se asentaron como pioneros en un territorio hostil en cuanto clima y distancias y aislamiento. Los otros actores señalados quedan invisibilizados y, por ende, la identidad hegemónica se edifica sobre una matriz eurocentrista, colonialista y racial, una “identidad territorial localizada” como señala Rincón Gamboa, que niega el conflicto social o refiere a otras poblaciones migrantes como portadoras de la des-armonía.

3. O porque es un buen compañero...

Es común escuchar en el presente, entre los estudiantes Nacidos y Criados (NyC), expresiones tales como: “los bolivianos vienen solos y no traen a sus familias; mandan lo que ganan a sus países; vienen y encima se hacen atender en el hospital público que es para nosotros”; “vienen a usurpar las tierras”; “usurpan los terrenos y encima quieren que les pongan servicios”; “son sucios,

son vivos, les sacan el trabajo a los nativos”⁴. El inmigrante, el “no nativo” es motivo/causa de esa antigua/nueva des-armonía. Estas expresiones, a la vez, en la actualidad están reforzados por mecanismos de clausura social y apropiación de oportunidades delineadas por el propio Estado, que tensionan aun más estas prácticas discursivas. Florestan Fernández señala en este sentido de la reflexión “Presente, pasado y futuro se entrecruzan y se confunden de tal manera que se puede pasar de un período histórico a otro a través del medio más simple: el desplazamiento en el espacio” (2008: 77).

Por ejemplo,

En la Ordenanza No. 5.399/08 del Honorable Concejo Deliberante de la ciudad de Río Gallegos, queda evidenciado esto. En el artículo 23 de dicha Ordenanza se indica que la *vinculación con el territorio* (este es el concepto original), que tienen las personas residentes en Río Gallegos, se puede advertir a través de los siguientes hechos: a) ser nacido en la provincia, b) tener padre o madre nacido/a en la provincia, c) tener abuelo o abuela nacido/a en la provincia, d) tener un tiempo de residencia extenso en el territorio (se señala “más de veinte años” como el referente más amplio). De acuerdo con esto, la construcción de pertenencia territorial de los nativos, se desencadena por su localización y permanencia física en el territorio. (Rincon Gamba, 2009: 77).

Vale aclarar que la pertenencia territorial demarca el acceso a determinadas políticas sociales, derechos sociales y empleos con determinadas condiciones. Se señala también que esta ordenanza se condice a la vez con el incremento de los procesos

4 Estas expresiones forman parte de procesos de problematización iniciados con estudiantes de Trabajo Social del primer año de prácticas, año 2013.

migratorios de población proveniente del norte “llámese provincias del norte del país y países limítrofes”, producto de nuevas reconfiguraciones del capital. Particularmente al incremento de las actividades de explotación de hidrocarburos y minerías que se fortalecen en la provincia. En otros departamentos de la provincia se generan dispositivos similares por parte del Estado, fundamentalmente vinculados al acceso a la tierra. Es así que el crecimiento de los barrios populares en Caleta Olivia se da por fuera de los programas habitacionales y se corresponden con las zonas más periféricas. Periféricas en relación al centro en sus distintas dimensiones: acceso a las instituciones escolares, acceso a medios de transporte, acceso a servicios de infraestructura básica (agua, luz), acceso a salud pública, vivienda, tierra. En términos de Dussel, asistimos a “la institucionalización de la alineación del otro.” (2007:s/d) Fortaleciéndose esta diferenciación por los propios procesos de resistencia de la población “TAF” que terminan siendo visibilizados como: “peligrosos” “nos vienen a sacar los recursos y luego se van”, “son usurpadores”, etc.

En términos cuantitativos veamos este proceso.

En la Argentina viven 40.091.359 millones, según datos recogidos por el censo 2010. Las provincias que más crecieron fueron las patagónicas: Santa Cruz, en particular, sumó el 38,4 por ciento más de habitantes que el censo anterior.

Observemos el componente de este último proceso migratorio. El censo del 2010 señala en el departamento de Deseado -donde se ubica la mayor actividad de explotación de hidrocarburos en la última década- el siguiente resultado:

- Población total en la provincia de Santa Cruz: 273.964 habitantes
- Total en el departamento de Deseado: 99.155 (argentinos); 8475 (otros)
- Total de población entre 15-64 años: 70539 (71%); 6489 (otros)

Es decir, más del 70% de la población se encuentra en edad de estar inserta en procesos productivos. Procesos productivos a los cuales se ingresa en forma desigual:

7857 son migrantes provenientes de países limítrofes, de ellos 2741 son bolivianos y 4324 son chilenos según señala el censo.

Un porcentaje no especificado en el censo corresponde a migraciones internas provenientes “del norte”, Catamarca, Salta, Jujuy, Corrientes, entre otras.

Es en esa configuración que surgen la categoría de Traídos a la Fuerza (TAF), llamados así los pobladores provenientes del norte, específicamente bolivianos, paraguayos, expulsados por ausencia de trabajo en sus lugares de origen; y jujeños, catamarqueños, correntinos, de las llamadas provincias “del norte”. Los traídos a la fuerza, a diferencia de los “venidos y quedados”, son vistos como “peligrosos”, conflictivos. Y, a la vez, podemos subrayar que esas determinaciones históricas presentes y enunciadas desde los conquistadores (en ese acontecimiento de la Conquista del Desierto que aniquiló a la población originaria), hoy se presenta nuevamente adoptando otras formas: “Son los traídos a la fuerza” (TAF). Esta población coincide hoy con los trabajadores desplazados por el capital y descendientes/pertenecientes a pueblos originarios. Y trae nuevamente al presente, esa construcción del *problema racial solucionado* en el pasado (en términos de Fernández). Si bien las exigencias del capital permiten la mudanza de fuerza de trabajo de otros lugares, como señala Florestan Fernández (analizando el tema del negro en Brasil), en la provincia de Santa Cruz “las innovaciones que afectan al patrón de integración del orden social no (significan que) repercuten de modo directo, inmediato y profundo en la ordenación de las relaciones raciales” (2008:: 101). Sino que, en realidad, generan mayores procesos de estratificación social profundizando la brecha de la desigualdad desde distintas determinaciones: origen, nivel educativo, inserción laboral, zona de residencia, tipo de consu-

mos, acceso a derechos, programas de vivienda, salud.

Los NyC, los VyQ y los TAF constituyen la población santacruceña, forman parte del territorio santacruceño. A la vez, estas enunciaciones son la “carta de presentación de los habitantes”: “sos del norte”, pero ese norte diferencia a los habitantes por territorio de procedencia, por origen (bolivianos, paraguayos, gitanos, dominicanos, catamarqueños), como señaláramos, y también por posición social y educativa: obreros de la construcción, empleadas domésticas, prostitutas, etc.

Un estudio sociodemográfico (educativo-ocupacional) realizado en Caleta Olivia en el año 2007 por la UNPA, señalaba que: entre la población de 15-24 años, el 24 % representaban un nivel educativo sin instrucción o primario incompleto; de ese total, el 66,7 % pertenecía a un sector social bajo o marginal; el 44% era asalariado sin aportes jubilatorios; y el 19% llevaba menos de cinco años de residencia en Caleta Olivia.

Con primaria completa y secundario incompleto, el 35,3% del total de la población entre 15-24 años. El 60% pertenecía al sector social bajo o marginal; el 20% era asalariados a los que no se les realiza aportes jubilatorios; y el 24,5% tenía menos de cinco años de residencia en Caleta Olivia. Para agregar que “la selección de personal de las empresas termina o es basada en, más que en los requerimientos del puesto laboral, en criterios que tienen como trasfondo la evaluación del origen social de los postulantes (Galaretto-Romero; 2013:30).

Es decir, las determinaciones asociadas al origen social, a su condición de territorio de procedencia, siguen fortaleciendo los tópicos planteados al inicio del trabajo.

Conclusiones

Decíamos al inicio que en el territorio santacruceño existe una forma de construcción del patrón de poder que implica por lo menos:

- Codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza
- La articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos, productos, en torno al capital y el mercado mundial.

Podemos señalar, más allá de los pocos datos estadísticos con los cuales contamos (ej. los datos de población originaria del censo 2010 aun no figuran a disposición), que esas formas se recrean a partir, en primer instancia, de la forma en que los pobladores son “nombrados”, visibilizados. Los traídos a la fuerza, “que le quitan el trabajo a los argentinos”, ocultan tras sí, su procedencia indígena negando a la vez identidades/historias/prácticas sociales/subjetividades en ese nombre que los totaliza. Ocultan tras sí los mecanismos de subordinación de sus pueblos a las lógicas del capital transnacionalizado, ocultan también que en la lógica de articulación entre Estado/mercado/capital son el eslabón necesario para fortalecer procesos de expoliación del capital con la mayor maximización de las ganancias.

Fernández señala “que en donde el tradicionalismo se perpetúa incólume, en la esfera de las relaciones raciales —por más que se sostenga lo contrario—, el mismo acarrea la supervivencia tácita del paralelismo entre “color” y “posición social”. Señala Quijano:

La clasificación racial de la población y la temprana asociación de las nuevas identidades raciales de los colonizados con las formas de control no pagado, no asalariado, del trabajo, desarrolló entre los europeos o blancos

la específica percepción de que el trabajo pagado era privilegio de los blancos. La inferioridad racial de los colonizados implicaba que no eran dignos del pago de salario. Estaban naturalmente obligados a trabajar en beneficio de sus amos. No es muy difícil encontrar, hoy mismo, esa actitud extendida entre los terratenientes blancos de cualquier lugar del mundo. Y el menor salario de las razas inferiores por igual trabajo que el de los blancos, en los actuales centros capitalistas, no podría ser, tampoco explicado al margen de la clasificación social racista de la población del mundo. En otro términos, por separado de la colonialidad del poder capitalista mundial. (2000:207)

En la provincia de Santa Cruz, esa consideración se asume como estructural conjugándose patrones de poder que responden a una lógica Estado-Nación con particularidades conservadoras, eurocéntricas, latifundistas, gringas, que genera dispositivos de clausura social como el enunciado anteriormente; con un capital que se asume en función extractivista y que asume una división racial del trabajo acompañado de una división racial del consumo. Es decir, un sistema que sigue articulándose naturalmente bajo la lógica de dominación/explotación a partir de los ejes raza/trabajo. La moraleja es que quienes son dueños de la tierra por historia (originarios) fueron ayer exterminados, y hoy día los “traídos a la fuerza” por el capital ocultan tras esa etiqueta el mismo origen. El problema radica, a la vez, en que quienes son “los nacidos y criados” en realidad ocultan tras esa denominación también una identidad colonizada que niega sus raíces y se identifica en términos generales con el conquistador.

En términos de intervención profesional, recuperar la historicidad de la configuración del territorio como construcción social, política y económica, nos permite hacer visibles estos mecanismos de dominación y explotación. Reconocer la dinámica de

estructuración de las relaciones sociales y cómo se traduce en la vida cotidiana de los sujetos en términos de nacidos y criados, traídos a la fuerza o venidos y quedados, permite también desnaturalizar las ideologías ajenas que los construyen.

Referencias bibliográficas

- ANSALDI, W. y GIORDANO, V. (2012) *América Latina. La construcción del orden*, II Tomo. Buenos Aires: Editorial Ariel.
- Censo Territorio Nacional de Santa Cruz año, 1906
- Censo Nacional 2010
- DALLE, P. (2010). “Estratificación Social y movilidad en Argentina (1870-2010). Huellas de su conformación socio-histórica y significados de los cambios recientes”. *Revista de Trabajo. 200 años de trabajo*, 6(8). Nueva Época
- , (2012) “Cambios recientes en la estratificación social de Argentina (203-2011) Inflexiones y procesos emergentes. Argumentos”. *Revista de Crítica Social*, 14, 77-114.
- DUSSEL, E. (2007). *Política de la Liberación: historia mundial y crítica*. Madrid: Editora Trotta.
- FERNÁNDEZ, F. (2008). *La persistencia del pasado. Dominación y desigualdad. El dilema social latinoamericano*. Florestan Fernandez. Antología. Buenos Aires: Clacso.
- GALARETTO, M y ROMERO J. (2013). “Educación y Trabajo en el nuevo contexto social patagónico”. En GALARETTO, M y ROMERO J. (comp.) *Nuevas Tecnologías, nuevos escenarios educativos y laborales en la zona norte de Santa Cruz*. Universidad Nacional de la Patagonia Austral.
- MALLARDI, M. (2014). “La intervención en trabajo social: mediaciones entre las estrategias y elementos tácticos operativos en el ejercicio profesional”. En MALLARDI, M. (comp.) *Contribuciones al ejercicio profesional crítico*. Colegio de trabajadores sociales de la Pcia. De Bs.As e Instituto de Capacitación y Estudios Profesionales.
- QUIJANO, A. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En LANDER, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Ed. Clacso
- RINCON GAMBA, L. (2009). “La construcción de la identidad territorial de los nyc (‘nacidos y criados’) en Santa Cruz, Patagonia austral argentina.” En *Anuario Americanista Europeo*, N° 9, 2011, Sección Tema Central, 69- 86.

TORRE, J.C. (2010). "Transformaciones de la sociedad argentina." En RUSSELL, R. (ed.) *Argentina 1910-2010. Balance de Siglo*. Buenos Aires: Taurus.

WRIGHT, E. (1983) "Clases. En WRIGHT, E. *Clases, crisis y estado*. Madrid: Siglo XXI, España Editores

----- (2009). *Comprender la Clase*. New Left Review

**Hacia un Trabajo Social decolonial:
De los objetos de intervención al
protagonismo social en Nuestra América**

Xiomara Rodríguez - Ana María Castellano



Introducción

A partir de una extensa experiencia desarrollada como docentes en la asignatura Prácticas Profesionales de la Escuela de Trabajo Social de la Universidad del Zulia, con una práctica social comprometida con las familias y las comunidades de Venezuela y de sendos procesos de investigación dedicados a reflexionar en torno a un Trabajo Social Familiar (Rodríguez, 2014) y un Trabajo Social con Comunidades (Castellano, 2015). como legado del Trabajo Social en general, nos planteamos una reflexión conjunta hacia un Trabajo Social decolonial, dedicada a develar como, desde Trabajo Social las nociones de personas, familias, grupos y comunidades han sido homogeneizadas como objetos de intervención fragmentados con sus respectivas tradiciones y modalidades, mediante discursos coloniales hegemónicos que aún perviven en los debates de esta profesión.

Sin embargo nuestra experiencia con familias y comunidades, desde prácticas sociales, académico-profesionales, nos ha llevado a trazar líneas de discusión crítica que van de los objetos de intervención al protagonismo social y, en esta misma línea, a

comprender que la fragmentación de nuestros *objetos* de estudio no constituye una totalidad homogénea, por el contrario, se trata de elementos que se interrelacionan entre sí como lo demuestran nuestras prácticas sostenidas en el contexto venezolano. De esta manera, siguiendo algunos autores críticos latinoamericanos nos anotamos en dirección histórica hacia la decolonialidad del saber, del poder, del ser, del hacer frente al reconocimiento de diversas racionalidades, de diversos puntos de vista, de la diversidad cultural, de un Nosotros contextualizado que nos obliga a crear nuestro propio proyecto emancipatorio como pueblos nuestroamericanos.

De acuerdo con los debates contemporáneos de las Ciencias Sociales (Lander, 2000; Castro-Gómez y Gosfroguel, 2007; Maldonado-Torres, 2007; Pérez, 2012; Quijano, 2000; Restrepo, 2007; Gómez y otros, 2014), abordar Trabajo Social desde la decolonización del saber, del poder, del ser, del hacer, nos obliga a ubicarnos en una perspectiva histórica que nos permite reflexionar con una mirada global, cómo la hegemonía de los discursos, la ciencia y prácticas coloniales comenzaron a partir de la invasión española (en nuestro caso) a nuestras tierras llenas de riquezas y habitadas por pueblos originarios cargados de sabiduría y constructores de modos de vida *sui generis*. Este dominio, con otros actores sociales, que representan los mismos intereses, se mantiene en la época republicana y le da continuidad a la imposición económica y religiosa que destruyó y/o modificó de manera abrupta y obligada la vida, que por siglos habían desarrollado nuestros indígenas. Se perpetúa en la instauración del Capitalismo y penetra hasta nuestros días.

Hoy se presenta con más fuerza que nunca en Nuestra América un imaginario distinto (Huanacuni, 2012) desde el punto de vista de sus principios, leyes y objetivos frente a una colonización que no permite la existencia de idearios que involucren un cambio sustancial del Estado y sus instituciones. Así, la decoloniza-

ción nos coloca frente al reconocimiento de diversas racionalidades, de diversos puntos de vista, de la diversidad cultural, de un Nosotros contextualizado y nos obliga a crear nuestro propio proyecto emancipatorio:

“... como pueblos latinoamericanos y caribeños con nuestras racionalidades de vida en disposición al diálogo crítico intercultural con otras racionalidades del mundo, ante un sistema capitalista y una ciencia moderna que ha demostrado su agotamiento como propuesta humanizante en general”. (Gómez, 2014:13).

Nuestras reflexiones son producto de la Acción Investigación Participativa (AIP). Nacen en el terreno de la docencia y la investigación desarrolladas por más de veinte años de trabajo universitario. Esto nos ha conducido a un diálogo de saberes. Las nuestras, son unas reflexiones que no son independientes de la práctica, del trabajo de campo, forman parte de un mismo proceso que desemboca en un rico diálogo de saberes. Investigar desde la AIP “...exige asumir el criterio de historicidad e implica comprometerse con una investigación y una acción que reconoce al Otro en toda su complejidad y parte de la realidad concreta y busca transformarla” (Castellano, 2014:689), reconociendo la multiplicidad de saberes.

Desde un punto de vista formal, abordamos en este trabajo cuatro aspectos fundamentales. Primero se desarrolla una discusión sobre la colonización de los saberes y su respectiva crítica, en la cual resalta nuestra apuesta a la libertad y la necesidad de deslastrarnos de las cadenas que se han impuesto desde la modernidad, negándonos el protagonismo a quienes construimos ciencia desde la vida cotidiana.

En un segundo punto, se discute cómo desde Trabajo Social hemos partido de la fragmentación de nuestros “objetos” y métodos de intervención, demostrando que ha imperado en *un es-*

pacio-tiempo el pensamiento colonizador, destacando también los aportes de autores que han propuesto una forma distinta y propia de estudiar nuestras realidades.

Seguidamente mostramos cómo desde nuestras experiencias prácticas, académicas y sociales, hemos vivenciado que impera un protagonismo social en Familias y Comunidades, de aquellos *que viven su vida*. Puede decirse, que el supuesto objeto de estudio y de intervención en Trabajo Social, se resiste a ser fragmentado, a ser escindido. Se niega a ser aprehendido con rigidez por los métodos-recetas que ocultan el dinamismo, la incertidumbre, la complejidad. En ese sentido, se ha creado una práctica que considera el saber, el poder, el ser y el hacer de quienes participan activamente en tales experiencias de investigación o de prácticas sociales y académicas, desarrolladas en un punto visible *en* Nuestra América.

Para finalizar, se presenta nuestra propuesta para lograr la decolonialidad del Trabajo Social y reconocer el protagonismo de quienes construyen Nuestra América. Aquí nos damos un espacio para la reflexión para construir el diálogo de saberes entre la razón y el corazón, como señala Fals Borda (2000). Se trata de plantear una mirada desde nuestras propias realidades y no desde los saberes impuestos (Freire, 2004); existe, en tal sentido, un lugar para la construcción de una ciencia distinta y propia, con un marcado protagonismo social.

1. De la colonización y la Modernidad a la apuesta por la libertad

Hablar de la colonización a la libertad obliga a mantener presente una perspectiva histórica que reconozca la vida no sólo natural, sino también humana, social, económica, política, cultural e intelectual, antes y después de la invasión europea. Nos conduce también a hablar de la violencia, la aniquilación e imposición de

quienes arribaron a nuestras tierras y se apropiaron de nuestras riquezas materiales y humanas.

Scribano (2010) señala con propiedad que hay colonia cuando hay segregación clasista detrás de murallas que contienen y reproducen los momentos de expropiación y desposesión, consagrados por la racialización de la relación entre colono y colonizado.

El movimiento de apropiación y destrucción de nuestros pueblos estuvo acompañado de una posición filosófica y científica que mantenía en pie la dicotomía superior/inferior. Y es a partir de esa concepción que se instaura el pensamiento moderno extendido hasta nuestros días.

Puede decirse con toda certeza que “la Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero *nació* cuando Europa pudo confrontarse con el *Otro* y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un *ego* descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue *des-cubierto* como Otro, sino que fue *en-cubierto* como *lo Mismo* que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del *nacimiento* de la Modernidad como concepto, el momento concreto del *origen* de un *mito* de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de en-cubrimiento de lo no-europeo.” (Dussel, 1994:8).

De acuerdo con este autor, una de las formas de entender la Modernidad es desde su propuesta de lo trans-moderno, con lo cual Dussel (2000) propone un quiebre con el eurocentrismo y el discurso totalizante de la Modernidad/Postmodernidad, y nos plantea una visión desde el excluido, pues a pesar de la imposición, de la conquista y de la modernidad, éste logra responder desde *otro lugar*, desde su cultura, desde su *vida vivida*, como bien señala Córdova (1995).

En el planteamiento de Dussel resalta la irrupción desde lo Distinto, desde las experiencias culturales propias. No basta con interpretar la colonialidad sólo desde la crítica a la violencia ejercida por Europa, sino que es necesario la mirada desde la resistencia de nuestros pueblos originarios, lo cual permite resignificar las formas hegemónicas de conocimiento desde el punto de vista de la episteme de la decolonialidad, desde un lugar “otro”, por ejemplo desde las memorias indígenas de Waman Poma o desde las experiencias de esclavitud de Cuogana (Mignolo, 2007).

Es éste el contexto histórico-cultural del imaginario que impregna el ambiente intelectual en el cual se da la constitución de las disciplinas de las Ciencias Sociales. Esta es la cosmovisión que aporta los presupuestos fundantes a todo el edificio de los saberes sociales modernos. Esta cosmovisión tiene como eje articulador central la idea de modernidad, noción que captura complejamente cuatro dimensiones básicas: “1) la visión universal de la historia asociada a la idea del sistema-mundo, a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos, continentes y experiencias históricas; 2) la “naturalización” de la sociedad liberal-capitalista, entendida como la única sociedad posible; 3) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad, como la ruptura ontológica entre mente y cuerpo, entre sociedad y naturaleza; y, en correspondencia con estas separaciones 4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad (‘ciencia’) sobre todo otro saber.” (Lander, 2000: 9).

Tal es la visión crítica del equipo que en 1996 trabajó con Immanuel Wallerstein en el Informe Gulbenkian, también se hace presente en el pensamiento de autores como Quijano, Lander, Mignolo, Castro-Gómez, Dussel, entre otros que han impulsado estudios latinoamericanos de las Ciencias Sociales asociados con enfoques críticos de la dependencia, las herencias coloniales, el

eurocentrismo, el poscolonialismo, la descolonización y la decolonialidad en la red modernidad/colonialidad. (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

En Nuestra América, la Modernidad se ha instituido sobre la noción de desarrollo, civilización y progreso, y su trasfondo filosófico colonizador se pone en práctica en el tiempo de la conquista y la colonización de nuestros territorios y se perpetúa en el Estado moderno, manteniendo la perspectiva que minimiza al Otro, al conquistado, como un ser inferior, que necesita ser civilizado.

A partir de estos valores o “contra-valores” es necesario construir sobre la base de la acción, una epistemología que apueste hacia el protagonismo, hacia la participación de quienes por siglos estuvieron condenados a guardar silencio, quienes son llamados marginados, pobres, excluidos, pero que hoy se levantan con una sabiduría que forma parte activa en la construcción de una ciencia contextualizada.

Se maneja (y nosotras invalidamos) desde esta perspectiva, el binomio bárbaro-civilización, retraso-progreso, subdesarrollo-desarrollo.

“En este modelo el protagonismo de la razón corresponde más bien al de la ciencia y particularmente a su vertiente empirista; dicho desde Kusch (1999), en él existe una especie de obsesión por la racionalidad-instrumental, que no permite ver cualquier otra posibilidad. Por tanto, todo conocimiento distinto a su vertiente científico-empirista queda subordinado, invisibilizado y/o excluido”. (Gómez, 2014: 89).

Prevalece así, la racionalidad tecnocientífica, lo que implica la presencia de expertos que manejan el conocimiento, por lo tanto son ellos quienes deben tomar decisiones, definir objetivos, imponer el método único, los saberes, la fragmentación de los objetos de estudio y/o de intervención, así como tomar las decisiones

e instaurar las soluciones a los problemas de los “Otros”. Quedan entonces desdibujadas, las personas, las familias, los grupos, las comunidades que padecen los problemas y que además tienen la capacidad para resolverlos.

Más importante aún, desde la unicidad del método se propicia la homogeneización de los objetos de estudio y/o de intervención a partir de una fórmula metodológica *adaptable* a los diversos contextos sociales, políticos, económicos y culturales.

Se imponen así, las verdades generalizables, el método único, la encuesta, las estadísticas como criterios únicos para alcanzar los conocimientos científicos, la omnipresencia de los criterios del sujeto investigador y la negación de la *vida del objeto de estudio*.

Los modos de vida, nacionales y locales se desconocen en la modernidad y su colonización. Se hacen invisibles las perspectivas de los grupos indígenas, de los afrodescendientes, de los sectores populares, de las familias, de las personas, de las comunidades. En este sentido:

“La segregación racial, la estigmatización y discriminación de las expresiones culturales de los pobladores latinoamericanos dio lugar a un suceso mucho más complejo y abstracto que bien podría calificarse como la esencia misma de la colonialidad impresa en la población como una huella indeleble de su experiencia moderna. Aun cuando los procesos colonialistas tradicionales han desaparecido en América latina; el imaginario impuesto, la colonización epistemológica y las estructuras subjetivas creadas en los mismos, sobreviven a estos procesos y se reacomodan en las nuevas versiones del capitalismo postmoderno...que arrastra como característica indisociable, procesos de invisibilización de las culturas autóctonas de los llamados países Latinoamericanos.” (Torrealba, 2012:101-102).

Estamos frente a la necesidad de asumir y propiciar el desprendimiento de la epistemología en la cual predomina una racionalidad de control, de superioridad y de negación de la alteridad, la incertidumbre, lo inédito, lo nuevo, lo emergente. Se trata de recuperar nuestros saberes, nuestras propias formas de producir conocimiento científico, y de manejar nuestros lenguajes desde nuestras propias diversidades culturales, de transformar nuestras propias realidades.

“La descolonización epistemológica, da paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llama Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad (Quijano, 1992:442).

Se trata de no depender de la epistemología de la modernidad sino crear nuestras propias maneras de concebir e *interpretar nuestros mundos*. Descolonizar la filosofía y la ciencia significa producir, transformar y plantearse un conocimiento que no dependa de la epistemología de la modernidad.

“Es una puesta en práctica de una convivencia pluricultural, de un diálogo de saberes, que invita a luchar por un mundo sin marginados, excluidos, explotados, desposeídos, con verdadera justicia donde se practiquen el bien común y el buen vivir. Nuestros pueblos reclaman un pensamiento decolonial que articule genealogías perdidas, desperdigadas por el planeta y ofrezca un proyecto “otro” (Méndez, 2012: 88).

Apostamos por la libertad, por el desprendimiento de las imposiciones y nos ubicamos en una perspectiva de “Liberación”:

“... [que] remite, por lo tanto, a dos tipos de proyectos diferentes e interrelacionados: la descolonización política y económica y la decolonización epistemológica (ejemplo, la filosofía en el caso de Dussel; las ciencias sociales, en el caso del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda.) La idea de la liberación, entonces en los procesos políticos, se mezcló con los procesos de liberación epistémico (Dussel) y con la radicalización de éstos en la idea de desprendimiento epistémico (Quijano).” (Mignolo, 2010:22).

Se hace necesario agregar al planteamiento de Mignolo (2010), la Pedagogía de Paulo Freire, con su propuesta de una educación para la libertad y una pedagogía para liberar a los oprimidos, pues:

“...las enseñanzas de Freire (1979) son una referencia obligada...ya que sus aportes apuntan hacia la necesidad de reconocer la realidad que presentan las comunidades, y a partir de allí, dar inicio a lo que él denominó el proceso de desmitificación de la realidad...a partir de la dialogicidad del proceso de aprendizaje. (Castellano, 2007:47).

Suscribimos entonces, lo que dice Mignolo (2010), que la descolonialidad implica un proyecto que contiene la liberación y la descolonización. Es un binomio que exige la construcción de una (Otra) mirada que se levante desde lo local, desde el protagonismo, y que incluya la perspectiva de la globalidad.

La superación de la colonialidad del saber... se convertirá en el punto de partida de una efectiva democratización de la vida social; esto es, que dé paso a una comunicación intercultural, como base de un episteme latinoamericano, diferente al pensamiento

eurocéntrico-colonial fundado en la racionalidad instrumental (Germana, 2010: 31) y con ello, se da cabida a la construcción científica alejada de la modernidad y se incorpora el pensamiento de Dussel sobre lo Trans-moderno. El reconocimiento del protagonismo social se posiciona y se encuentra con el Nosotros contextualizado, es decir, es necesario construir desde nuestras propias realidades, desde nuestras propias lógicas, desde nuestras propias diversidades/identidades.

2. Los objetos de acción en Trabajo Social desde la colonización: Una mirada fragmentada.

Ya hablamos de cómo el movimiento de apropiación y destrucción de nuestros pueblos, constituyó el contexto en el cual las ciencias sociales en nuestro territorio se han establecido reproduciendo y reforzando las “herencias coloniales” de la cosmovisión liberal-capitalista que lleva aparejados tanto el discurso de la modernidad, como la dimensión epistémica de la colonización mediante la naturalización y universalización de un conocimiento experto que requiere la “descomposición de la realidad en fragmentos con el fin de dominarla.” (Castro-Gómez, 2007:82).

Ahora nos dedicaremos a mostrar cómo Trabajo Social ha sido asumido desde esa fragmentación de la realidad, mediante un conjunto de procedimientos que han sido reconocidos y mantenidos en el tiempo, entre los cuales resalta el desarrollo de un tipo de conocimiento experto preparado para intervenir la vida social.

Desde la perspectiva de la colonialidad del poder, es común encontrar conocimientos expertos en torno a los objetos en esta profesión, mediante temáticas específicas que se ponen a circular en discursos, formas de actuar, marcos interpretativos estableciendo un control para promover su visión a nivel global, en

pugna con los conocimientos socialmente construidos o surgidos del nivel local.

“... los saberes expertos suelen permanecer seguros y atrapados en la centralidad condescendiente del discurso tecnocrático del “desarrollo”; los saberes locales operan clandestinamente, o naufragan, en las densas lógicas históricas del “lugar” (Hleap, 2005). Este asunto no debe entenderse, como se sugiere atrás, desde la mera victimización del “destinatario”, pero tampoco debe despreciarse en el análisis. Por el contrario, un estudio de la intervención social debe procurar explorar la adaptación o la no adaptación de la resignificación que ocurre en la dinámica de quienes se asumen como expertos.” (Bermúdez, 2012:10).

Igualmente la fragmentación se manifiesta en la división de los objetos en persona, familia, grupo y comunidad tal como se evidencia en la historia de esta profesión generando *la emergencia de los llamados métodos clásicos –caso, grupo y comunidad–*. (Bermúdez, 2012).

Tales métodos fueron cuestionados en el marco del movimiento de la reconceptualización, por el traslado acrítico de sus postulados y la imposibilidad de reflexionar sobre la intencionalidad de sus técnicas; derivando en propuestas integradoras como el método único, el método integrado, el método dialéctico con los cuales se pretendía superar esta fragmentación. Otra forma de intentar superar esta fragmentación, fue la propuesta por Mastrangelo (2002), según la cual se propone asumir las categorías de caso, grupo y comunidad como niveles de intervención.

Pese a todos estos esfuerzos la fragmentación se mantiene, en tanto discurso hegemónico permeando tanto los espacios de ejercicio profesional, como los lugares donde domina la academia, es decir en los pensum de estudios, como es el caso de la

Escuela de Trabajo Social de la Universidad del Zulia, donde es posible identificar enfoques de intervención que se consideran específicos u opuestos como el enfoque psicosocial y el enfoque sociopolítico.

De acuerdo con Corvalán (1996), el primero está ligado al mundo de la vida privada y tiene que ver con un conjunto de acciones de ayuda cuyo propósito no es ocupar posiciones críticas ante la dinámica de la sociedad, sino desarrollar la solidaridad para mejorar las condiciones de vida. Mientras el segundo, por el contrario, persigue metas societales más amplias relacionadas con el modelo de desarrollo de una sociedad, situándose en apoyo o crítica a las políticas gubernamentales.

En el discurso curricular oficial y circulante de la Escuela de Trabajo Social de LUZ, se asocia el enfoque psicosocial con el Trabajo Social Familiar y el enfoque sociopolítico con el Trabajo Social Comunitario. Este discurso que llegó sin ser cuestionado, ha orientado la vida académica y especialmente las asignaturas denominadas Prácticas Profesionales, las cuales se mantienen separadas en dos niveles, estos son: Las Prácticas Socio-terapéuticas y las Prácticas en Espacios Comunitarios y Proyectos Sociales.

Seguir formando profesionales de Trabajo Social desde la fragmentación epistémica, desde la separación de los métodos, desde la parcelación de la realidad, nos coloca en el papel de reproductores de un pensamiento que ha intentado invisibilizarnos, pero sobre el cual nos hemos levantado, desde 1492.

Nos corresponde entonces asumir, como docentes, una formación que prepare a profesionales capaces de ejercer un trabajo social desde la descolonización del saber, del hacer, del ser y del poder.

Para quienes hemos participado en las prácticas profesionales de pregrado, hemos visto como la no-fragmentación se impone desde la propia realidad.

Tal como lo señala Bermúdez (2012), uno de los efectos de la fragmentación es la saturación. en la medida en que un mismo grupo poblacional puede llegar a ser simultáneamente objeto de múltiples ofertas de manera que se converge en un mismo lugar, bajo principios similares sin ningún tipo de coordinación entre ellas.

Al llegar a este punto de saturación, el ideal ya no sería el de la pureza y el distanciamiento, sino el de la contaminación y el acercamiento. Para ello proponemos descolonizar el Trabajo Social desde la propia formación universitaria, descender del “*punto cero*” (Castro-Gómez, 2007), reconociendo que como observadoras estamos involucradas en este experimento, somos parte integral de aquello que observamos, porque no es posible actuar como simples experimentadoras.

Se trata de abrir el campo de visibilidad hacia dominios “otros” donde los conocimientos ancestrales se hagan protagonistas, por ello necesitamos entrar en diálogo con formas no occidentales de conocimiento que ven el mundo como una totalidad en la que todo está relacionado con todo, pero también con las nuevas teorías de la complejidad.

No es, entonces, la disyunción sino la conjunción epistémica lo que estamos proponiendo. Un pensamiento integrativo en el que la ciencia occidental pueda “enlazarse” con otras formas de producción de conocimientos, con la esperanza de que la ciencia y la educación dejen de ser aliados del capitalismo posfordista. (Castro-Gómez, 2007:90).

También necesitamos un lenguaje capaz de pensar los sistemas de poder, que han creado y mantenido esta fragmentación de los objetos, como un conjunto de dispositivos heterónomos vinculados en una trama de relaciones para transformarlos en estructuras heterárquicas donde todos los niveles ejerzan muta

influencia de acuerdo con sus diferentes lógicas, aspectos y momentos históricos.

En consecuencia, propugnamos un pensamiento decolonial en Trabajo Social que, tomando palabras de Mignolo (2007), articule genealogías sembradas por el planeta y ofrezca modalidades “otras”, desde la genealogía de la episteme decolonial iniciada con Waman Poma y Cugoano en clave pluriversal.

3. El protagonismo social en Nuestra América: La consolidación de saberes y haceres construidos desde las prácticas académicas

Desde nuestra experiencia como docentes hemos sido participantes de la separación de las Prácticas Profesionales con familias, por un lado y, con comunidades por el otro, obedeciendo a una lógica que ha sacralizado la fragmentación de los objetos de intervención, de acción e investigación; una lógica que, según hemos comprendido en los análisis antes planteados, ha estado guiada por el discurso liberal-moderno-colonial dominante en nuestra sociedad, en nuestra profesión y por ende, en los procesos de enseñanza-aprendizaje; este discurso construido históricamente, desde prácticas coloniales desvirtúa la cotidianidad, al tiempo que oculta los conocimientos que emergen de dichas experiencias mediante la imposición del saber experto. De allí surge la interpelación por un Trabajo Social decolonial.

Es necesario señalar que en nuestro país, las condiciones están dadas para plantearnos este enfoque decolonial en Trabajo Social, pues contamos con la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999, a través de la cual:

“... se introducen cambios significativos, entre los que interesa señalar el reconocimiento de la plura-

lidad étnica de la nación, conllevando a la sustitución del término de familia utilizado hasta la Constitución de 1961, por familias, para simbolizar la pluralidad y la heterogeneidad de formas de vida familiar.” (Rodríguez 2014).

También existe la “...Ley Orgánica de los Consejos Comunales (2009), que contempla el protagonismo de los grupos organizados, en el marco político. De allí, que esta Ley le otorgue a las comunidades, el poder de decidir sobre su destino.” (Castellano, 2015: 41).

Así, que la visión de homogenizar las sociedades, impuesta desde la modernidad y de su consecuente universalización de las verdades absolutas, mediante la razón, pierde sentido en nuestra propuesta de un Trabajo Social contextualizado, pues la modernidad implica a su vez una mirada fragmentada, en la constitución de *ese* Trabajo Social que ha negado la posibilidad de estudiar realidades sociales complejas con una perspectiva abierta, en la que confluyan diversas voces, diversos saberes, diversas miradas.

Esto es así, a pesar de la posición crítica y la acción de muchos profesionales (incluyéndonos), decididos a enseñar desde nuestras universidades, un Trabajo Social que rompa con las *trampas epistemológicas* en las cuales predomina la división de nuestros *objetos de estudio y/o intervención*.

Estamos frente a la necesidad que entender que:

“Los nuevos contextos y escenarios sociales, se caracterizan por la existencia de una marcada pobreza, exclusión social, desigualdad, desintegración, heterogeneidad de lo social, fragmentación social, diferenciación, crisis de identidades y pérdida de los vínculos y de los lazos sociales; la vida en sociedad se ha complejizado y frente a la certezas y verdades absolutas, acabadas y construi-

das, incluso por las mismas ciencias sociales y humanas, nos encontramos hoy en el mundo de la incertidumbre y de alguna manera en la era de la heterodoxia; éste hecho se puede considerar como algo muy positivo, para avanzar en la construcción de un conocimiento de lo social, que permita abordar de manera distinta los problemas y problemáticas sociales, en los nuevos escenarios y contextos complejos de intervención profesional.” (Estrada, 2011: 3)

Así bregramos porque se reconozca el protagonismo social en la construcción del conocimiento científico y de la acción comprometida.

Se trata de una apertura desde Trabajo Social a la transdisciplinariedad, de manejar una perspectiva integral al momento de abordar el sujeto, el problema, el contexto, la situación problema, abriendo los límites disciplinares:

“... no es desde la economía, no desde la antropología, tampoco desde la psicología de donde pretende definirlo. Propone su intervención desde el conocimiento de lo social, sin límites, sin fronteras de un conocimiento fragmentado, es a partir de un conocimiento integrado -borra barreras disciplinares- que hace el planteamiento de su problema o situación problema, posible dada la formación misma del trabajador social. La mirada transdisciplinaria va mas allá de la interdisciplinaria que se queda en las relaciones entre lo fragmentado” (Tello, s/A:11)

En nuestras prácticas profesionales, enseñadas desde la Universidad del Zulia, llevamos a cabo, al lado de nuestros estudiantes, familias y comunidades, estudios articulados, en las cuales diversas disciplinas confluyen, utilizamos (dia)lógicas diferentes a las impuestas por la modernidad. Estudiamos diversos contex-

tos sociales, con la certeza de que nuestros *objetos de estudio* o de intervención son finitos, por ello se debe reducir el área de estudio, y nos aproximamos a ella, desde diferentes segmentos de la realidad, pero lo hacemos desde estudios integrales, con una perspectiva compleja.

En nuestras prácticas académicas en pregrado, las Prácticas Socio-Terapéuticas I y II, dedicadas a la atención familiar, y en las Prácticas con espacios comunitarios y proyectos sociales I y II “...se reconoce la necesidad de abandonar la división entre estas dos Prácticas, las cuales están separadas...pero que en esencia forman parte de un mismo proceso, en el cual la persona, la familia, los pequeños grupos, la comunidad y la sociedad están *integrados en un todo*, que no pierde su singularidad ni su particularidad, y se contienen y construyen mutuamente.” (Castellano, 2014:1).

Desde la Estructura Curricular de la Escuela de Trabajo Social de la Universidad del Zulia (2000), las prácticas profesionales se asumen con una perspectiva humanística. De allí, que éstas se caractericen por crear procesos reflexivos apoyados en métodos dinámicos y flexibles, con enfoques holísticos. El abordaje de la práctica profesional en este pregrado, se realiza fundamentado en paradigmas que reconocen la diversidad y resalta la ética como un pilar fundamental de la misma.

No obstante, se divide las prácticas profesionales; por un lado, existe la primera Práctica que le muestra al estudiante los diversos centros de intervención que existen en la región zuliana, la siguiente Práctica aborda la Familia y la última, a la Comunidad. Esta fragmentación tiene concordancia con la matriz que plantea la lógica liberal-moderna-colonial de la que venimos hablando.

Cuando nos situamos desde la crítica al discurso moderno, neoliberal, colonial, en tanto modelo de pensamiento hegemónico que ha naturalizado las relaciones sociales (Lander, 2000),

podemos entender cómo la construcción del *Trabajo Social Familiar, dentro de la lógica disciplinar del trabajo social, se presenta bajo la figura de una evolución del Trabajo Social de Casos con su concepción psicologista individualista, excluyendo o subalternizando cualquier otra configuración histórica.* (Rodríguez, 2014:39).

En ese mismo orden de ideas, en Trabajo Social con Comunidades ha imperado la visión de evolución de los métodos; destacan el Desarrollo de la Comunidad, la Organización Social, cargados ambos de visiones fraccionadas. No obstante, desde nuestro compromiso ético y epistémico, hemos construido prácticas comunitarias en las cuales las familias, constituidas en colectivos y/o en organizaciones comunitarias (Asociación de vecinos, ayer, Consejos Comunales y Comunas, hoy) marcan el camino en la puesta en práctica de procesos de planificación popular, en las cuales el protagonismo social gira en torno a la persona, la familia y la comunidad.

El énfasis está puesto en el reconocimiento de los saberes, en el compromiso para la construcción de una sociedad en la cual los valores de igualdad y justicia sean alcanzados sobre la base de la participación, proceso clave, según Demo (1998) para construir una vida con calidad. Compartimos en este sentido los planteamientos de Friedmann (1987) quien señala que en las familias está el germen, la semilla del cambio social y de la participación popular.

Así, al abordar una familia, la comunidad no quedaría desdibujada, pues los trabajadores sociales y los estudiantes de Trabajo Social han dejado de fragmentar su intervención. De igual manera, al abordar las comunidades, éstas se manejan bajo el enfoque de trabajar con los colectivos, asumiendo que éstos se encuentran formados por seres humanos, familias y pequeños grupos.

Tradicionalmente las Prácticas Socio-Terapéuticas con familias se han ubicado en espacios institucionales destinados a la

atención de situaciones y problemas específicos, sin embargo hemos apostado por asentar una de estas prácticas profesionales con familias en espacios comunitarios, estableciendo una perspectiva dialógica que aborde situaciones definidas por la misma comunidad. Esta perspectiva implica embarcarse en proyectos colectivos que reconociendo la diversidad cultural puedan aportar conocimientos capaces de reconfigurar la relación Estado, familias y saberes (Rodríguez, 2013:127).

Se perfila así, desde nuestras prácticas académicas y sociales una epistemología para las Prácticas en Espacios Comunitarios y Proyectos Sociales de la ETS, que define la realidad social entramada en una contextualidad, que contempla lo *dado* y lo *dándose* e involucra el proceso de intersubjetividad, como fuente de conocimiento científico y de la acción social, y, en consecuencia, *dicta* una serie de principios fundamentales para el desarrollo de estas prácticas profesionales, que resalten la dimensión humana del ejercicio profesional y en las cuales la comunidad no esté desdibujada en porcentajes y datos, los cuales, quizás sean insuficientes para transmitir la riqueza de las *experiencias prácticas de vida*...individuales, familiares y colectivas. (Castellano, 2015:41).

Tanto en las Prácticas Socio-terapéuticas como en la Prácticas en espacios comunitarios y proyectos sociales de LUZ hemos incorporado la visión de integrar, de comprender que al estudiar familia estamos obligados a incorporar la dimensión comunitaria, como una integración entre la una y la otra, no puede separarse su estudio, pues ambas forman parte de un mismo proceso de investigación e intervención.

Partimos de la construcción del conocimiento científico en el presente, con los actores sociales que en su propia práctica cotidiana materializan y fomentan su vida. (Castellano, 2007), visibilizando un conjunto de conocimientos tradicionales, populares, ancestrales que han sido ocultados por el pensamiento colonial.

4. Decolonialidad del Trabajo Social: una mirada desde nuestras propias realidades y no desde los saberes impuestos. Un lugar para la construcción y los sueños.

Nuestra propuesta de decolonizar el Trabajo Social se alimenta con el debate crítico por la emancipación nacido, como lo plantea Dussel (1997), en 1492 teniendo como principios un pensamiento integrativo, que se resiste a la lógica homogenizadora de la modernidad y un diálogo de saberes para la emancipación, fundado en la heterogeneidad de actores que padecen distintas formas de colonialidad.

La elaboración de nuestra—Otra—perspectiva para construir un Trabajo Social decolonial, en el que predomine el protagonismo de las personas, las familias, los grupos, las comunidades, los docentes y los estudiantes de Trabajo Social, *en un todo integrado* “...fue posible, una vez que el diálogo de saberes permitió resignificar procesos, partiendo de la consideración del “punto de vista del nosotros”—proceso de intersubjetividad--ubicada esta perspectiva en un contexto global e inmediato, que en suma permitió comprender su significación...” (Castellano, 2007) para un Trabajo Social contextualizado en Venezuela, como un país de Nuestra América.

No se trata de desterrar este legado de teorías, metódicas, instrumentos y cultura profesional ni de desconocer los saberes aportados, sino de reconocer la diversidad de saberes y culturas, tanto en lo externo, mediante prácticas de transculturalidad, como hacia el interior de este campo de actuación, a través de la transdisciplinaridad. (Rodríguez, 2014:43).

Además de reconocer la alteridad en el campo cultural, es necesario abrirse a un diálogo de saberes entre las diversas culturas, considerando que puede existir reciprocidad y complementariedad entre diversos aspectos culturales diferentes. (Castellano, 2004: 143).

La existencia del Trabajo Social Familiar en Nuestra América ha estado mediada por proyectos liberales-modernos-coloniales que han impuesto relaciones de poder jerárquico con su impacto en la significación del ser, el conocer y el hacer. Sin embargo, las críticas a este poder colonial unido a cambios políticos, económicos, culturales abren posibilidades para su resignificación (Rodríguez, 2008, 2012).

Al interior del Trabajo Social Familiar y del Trabajo Social Comunitario, estamos configurando una visión integradora, que se atreve a superar los métodos tradicionales de caso, grupo y comunidad, con un enfoque que reconoce la transdisciplinariedad, lo cual "...exige abrir posibilidades al conjunto de disciplinas de las ciencias sociales y naturales, bajo el precepto de que este terreno no tiene marca de exclusividad. Igualmente requiere la incorporación de un tercero, las familias-(las comunidades), no como simples receptoras de una ayuda sino como actores sociales protagónicos" (Rodríguez, 2014: 43), que conservan como "... lo señala Fals Borda (2000: 80), "los sabores, sonidos y valores específicos, como riqueza de todos para todos, y jugar bien el inevitable juego de la globalización", para mantener sus espacios y sus culturas, pese a las agresiones económicas y políticas." (Castellano, 2002: 216).

"Se trata de descubrir, inventar, redescubrir, reinventar y experimentar permanentemente..." (Chambers, 1998: 115), "...estableciendo un diálogo de saberes...sin descuidar el estudio de los diversos procesos económicos, políticos y culturales, tanto a nivel del contexto socioestructural y del contexto sociosimbólico respectivamente" (Castellano, 2002: 108).

Nuestra propuesta incluye la transculturalidad, la transdisciplinariedad y por supuesto mantiene el planteamiento de la necesaria transformación de aquello que limita la producción de conocimientos científicos, que socaven las bases de la Modernidad, presente y arraigada en nuestras vidas, universidades y

acción social y le da cabida al protagonismo social de las familias y las comunidades en la tarea de construir *una sociedad más humana, considerando lo humano*. Se trata de una propuesta de la contribución a la construcción del poder desde las instancias que le corresponden al Trabajo Social, esto es desde la emancipación de los saberes, del ser, del hacer y del poder.

Reflexiones finales

La creación de un Trabajo Social decolonial, propio, nuestroamericano, es un proyecto inscrito dentro de la perspectiva que se ha estado gestando desde diferentes latitudes y en diversas coordenadas, estas reflexiones conjuntas que hoy presentamos son apenas un soplido dentro del gran torbellino desatado por múltiples voces que visibilizan a diferentes pueblos en resistencia durante más de quinientos años.

Sus principios orientados por un pensamiento integrativo y un diálogo de saberes se alimentan de una cosmovisión-otra, de una perspectiva que critica la lógica liberal-moderna-colonial, colocando en primer plano una realidad cotidiana que se resiste a ser dividida, fraccionada, separada y, por lo tanto, propugnan un mundo pluriversal.

Siguiendo a pensadores críticos desde Waman Poma y Cuogano hasta Freire, Lander, Castro-Gómez, Dussel, Mignolo, Quijano, Pérez, Gómez, entre otros que han develado la colonialidad omnipresente desde el poder, saber, ser y hacer, se ha planteado generar procesos de transformación en nuestras prácticas que han producido transformaciones en nosotras mismas- Hemos transitado de las acciones personales emprendidas por cada una a la reflexión conjunta de nuestros hallazgos particulares, mediante un enfoque de investigación que se inicia en la práctica (Rodríguez, 2013), que se construye desde la esencia misma del Trabajo Social. Una práctica que se desarrolla soportada sobre

enfoques teóricos y metodológicos flexibles, emergentes, cargados de incertidumbre.

Estas investigaciones y prácticas sociales y académicas "...nos han permitido reconocer en *vivo* aquel planteamiento epistemológico que establece que los seres humanos *no viven en el vacío*, que *no están vacíos de saber*, por lo que ciencia social debe construirse sobre el conocimiento común primeramente" (González, Blanco, Castellano y González, 2014:164).

Ahora esperamos y deseamos compartir esta experiencia a dos voces, con otras voces en un momento histórico que parece abrir cauces a pequeñas gotas de agua amenazando con manantiales, que parece tener la esperanza de contribuir al conocimiento desde nuestro continente Abya Yala en el nombre de la resistencia ante la colonización de aquellos nuestros originarios, de aquellos que una vez fueron secuestrados y esclavizados e incluso de aquellos que aun siendo descendientes de los colonizadores lucharon por la emancipación.

Parece que asistimos hoy a una orquesta, que en principio es disidente, pues cuestiona lo establecido, lo impuesto, y va arribando a una armonía instrumental que levanta sus sonido, estridente algunas veces, pues rompe los moldes de la modernidad y nos acerca a una construcción nuestra-Otra- en la que el director se mueve entre *pensamientos* y *haceres* que se interpretan en la academia, pero se crean y recrean en la cotidianidad, en la sabiduría del gran Otro. (Mafessoli, 2000).

Desencuentros y encuentros parece ser la melodía que se deja escuchar en esta polifonía, en estas reflexiones que nos hace recordar las voces al viento de Pablo Neruda cuando nos dice en su Poema 5: "*...mis palabras. Más que mías son tuyas*". Reconocemos así, los gritos que estuvieron silenciados ayer, y que hoy, comienzan a ser visibilizados en el terreno del saber, del hacer, del poder y del ser. Desde allí se propone un Trabajo Social decolonial que cree

firmemente que “*Los grandes espíritus siempre han encontrado una violenta oposición de parte de mentes mediocres*”, tal como lo señala Albert Einsten.

Referencias bibliográficas

- BERMÚDEZ, C. (2012) "Intervención social desde el Trabajo Social: un campo de fuerzas en pugna." *Prospectiva*, o (16), 83-101. Disponible en: <http://revistapropectiva.univalle.edu.co/index.php/prospectiva/article/view/1390>
- CASTELLANO, A. (2015) "Veinte poemas de Trabajo Social y un sueño compartido en espacios comunitarios." *Revista Interacción y Perspectiva. Revista de Trabajo Social Vol. 5 No. 1.* Disponible en: www.produccioncientifica.luz.edu.ve/index.php/interaccion/.../19436
- (2014). Programa Formativo de la Unidad Curricular: Prácticas con comunidades y proyectos sociales (PPII). En fase de aprobación. Universidad del Zulia. Maracaibo.
- (2014) "La participación desde la perspectiva de sus protagonistas en el Parcelamiento Cecilio Acosta, Maracaibo." *Revista Espacio Abierto.* Disponible en: www.produccioncientificaluz.org/index.php/espacio/article/view/19173
- (2007) *Planificación popular y diálogo de saberes.* Ediciones del Vice Rectorado Académico del Universidad del Zulia. Mérida.
- (2002) La construcción de un enfoque teórico y metodológico de la planificación popular. Tesis Doctoral. Universidad del Zulia. Doctorado en Ciencias Humanas de la Facultad de Humanidades y Educación. Maracaibo.
- CHAMBERS, R. (1998). "Práctica y diagnóstico: ¿Necesitamos ahora nuevos métodos?" En: FALS BORDA, O. (Compilador). *Participación Popular. Retos del futuro.* ICFES, IEPRI, COLCIENCIAS. Ponencia presentada en el Congreso Mundial de Convergencia Participativa en Conocimiento, Espacio y Tiempo. Cartagena de Indias.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2007). "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes." En su: *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre. Colombia.
- CASTRO-GÓMEZ S. y GROSFOGUEL, R. (2007). *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Uni-

- versidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre. Colombia.
- CORVALÁN, J. (1996) "Los paradigmas de lo social y las concepciones de intervención en la sociedad", Núm. 4 [en línea]. Disponible en: es.scribd.com/doc/108786970/Los-paradigmas-de-lo-Social-y-las-concepciones-de-intervencion-en-la-Sociedad-Javier-Corvalan#
- DEMO, P. (1998) *Ciencias sociales y calidad*. Ediciones Narcea S.A. Madrid.
- DUSSEL, E. (1997) *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. La Paz: Plural Editores.
- (2000) "Europa, modernidad y eurocentrismo." En: LANDER, E (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/dussel.rtf>
- FREIRE, P. (2004) *Pedagogía de la Autonomía: Saberes necesarios para la práctica educativa*. Sao Paulo: Editorial Mar y Tierra. Disponible en <http://webdelprofesor.ula.ve/nucleotachira/oscarg/materias/epistemologia/lecturas/freire.pdf>
- FRIEDMANN, J., 1987, (1992). *Empowerment. The Politics of Alternative Development*. Blackwell. Estados Unidos.
- GERMANA, C. (2010). "El incierto futuro de las ciencias sociales en Latinoamérica." En: SCRIBANO, A. (Director) *Colonia, conocimiento(s) y teorías sociales del Sur*. Oteaiken. Boletín de Prácticas y Estudios de acción colectiva. Universidad Nacional de Córdoba. Disponible en: <http://www.oteaiken.com.ar/ver/boletin10/completon10.pdf> No. 10.
- GÓMEZ, E; PATIÑO, M; BARRETO, E; GONZÁLEZ, F; RIVERA, J; MUÑOZ, J; MUÑOZ, N; MORALES, E; FERNÁNDEZ, S; MUÑOZ, E; VÁSQUEZ, G; NIETO, J; SUÁREZ, J; BETANCUR, V; ATEHORTÚA, O, y ROMÁN, M. (2014) *Diversidades y decolonialidad del saber en las Ciencias Sociales y el Trabajo Social*. Universidad de Antioquia Grupo de Investigación Cultura, Política y Desarrollo Social Centro de Estudios Latinoamericanos y del Caribe. Medellín, Colombia: Editorial Pulso & Letra.

- GÓMEZ LECHAPTOIS, F. (2014) *Trabajo social, descolonización de las políticas públicas y saberes no hegemónicos*. R. Katálysis, Volumen. 17, No.1. Florianópolis, Brasil.
- GONZÁLEZ, M.; BANCO, C.; CASTELLANO, A.; GOZÁLEZ, E. “La alternativa epistémica cualitativa para la producción de conocimientos en Trabajo Social. Una mirada intersubjetiva.” *Revista Interacción y Perspectiva*. Revista de Trabajo Social. Vol 4, nº2. Julio-diciembre 2014. Disponible en: <http://www.produccioncientifica.luz.edu.ve/index.php/interaccion/article/view/17014>
- HUANACUNI MAMANI, F. (2012). “Cosmovisión Andina.” En su: *Conjunto de visiones sobre la Postmodernidad*. Publicaciones Casa de la Libertad. La Paz, Bolivia.
- LANDER, E. (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES-UCV), Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC).
- MAFESSOLI, M. (2000) “Sociabilidad y naturalidad o la ecologización de lo social.” En LINDÓN, A. (Comp.) *La vida cotidiana y su espacio temporalidad*. México DF: Editorial Anthotopos.
- MALDONADO-TORRES, N. (2007) “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto.” En CASTRO-GÓMEZ S. y GROSFOGUEL, R. (2007). *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre. Colombia.
- MIGNOLO, W. (2007) “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto.” En CASTRO-GÓMEZ S. y GROSFOGUEL, R. (2007). *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre. Colombia.
- MIGNOLO, W. (2010) *Desobediencia epistémica: Retorica de la Modernidad, Lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- MÉNDEZ, J. (2012) “Descolonización del saber. Una mirada desde la epistemología del Sur.” *Revista Estudios Culturales*. Volumen 5.

- No.10. Disponible en http://www.servicio.bc.uc.edu.ve/multidisciplinarias/estudios_culturales/
- PÉREZ, C. (2012) "Pensar un proyecto decolonial: la educación venezolana en perspectiva Ra-Ximhai. Volumen 8 número 2 enero – abril 2012. Disponible en <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rxm/article/download/33900/30952>.
- QUIJANO, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." En: LANDER, E. (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES-UCV), Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC).
- (1992). "Colonialidad y modernidad/razionalidad". En: BONILLA, H (comp) *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Tercer Mundo-Libri Mundi editores.
- RESTREPO, E. (2007) "Antropología y colonialidad." En CASTRO-GÓMEZ S. y GROSGOQUEL, R. (2007). *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre. Colombia.
- RODRÍGUEZ DE C, X. (2008). *Identidad Profesional y Trabajo Social familiar*, Tesis doctoral. Maracaibo: Doctorado en Ciencias Humanas. Universidad del Zulia.
- (2012). *Trabajo Social Familiar: Un espacio de integración desde perspectivas contemporáneas*. Interacción y Perspectiva, Vol.2 N° 1.
- (2013). *Estado, familias y saberes para resignificar políticas públicas*. Revista Rumbos Número 7, junio del 2013 SANTIAGO-CHILE ISSN 0718-4182, 123.
- (2013). *Hacia la creación de un enfoque de investigación en Trabajo Social*. Revista Trabajo Social Hoy 70, 55-74. Disponible en http://www.trabajosocialhoy.com/documentos_ver.asp?id=31.
- (2014). *Desafíos y Retos al Trabajo Social Familiar en Nuestra América*. Revista Electrónica de Trabajo Social (Online), Volumen 10 publicada por Departamento de Trabajo

- Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Concepción. Disponible en <http://www.trabajosocialudec.cl/rets/2014/01/02/desafios-y-retos-al-trabajo-social-familiar-en-nuestra-america/>
- SCRIBANO, A. (2010). Tesis 1: "Colonias, conocimientos y teorías del Sur". En SCRIBANO, A (Director). *Colonia, conocimiento(s) y teorías sociales del Sur*. Onteaiken. Boletín de Prácticas y Estudios de acción colectiva. Universidad Nacional de Córdoba. Disponible en: <http://www.onteaiken.com.ar/ver/boletin10/completon10.pdf> No. 10.
- TELLO, N. (s/A). "Apuntes de Trabajo Social. Trabajo Social, disciplina del conocimiento." Universidad Nacional Autónoma de México. Escuela Nacional de Trabajo Social. Disponible en: <http://arizaldo.jimdo.com/biblioteca-virtual/trabajo-social-e-intervenci%C3%B3n-social/>.
- TORREALBA, M. (2012) "La modernidad en el Otro: Invisibilización de las manifestaciones culturales de los pueblos latinoamericanos." Revista Estudios Culturales. Volumen 5. No.10. Disponible en http://www.servicio.bc.uc.edu.ve/multidisciplinarias/estudios_culturales/

Noticias de los autores



Alfredo Juan Manuel Carballeda, Licenciado en Servicio Social por la UBA, Diplomado Superior en Ciencias Sociales con mención en Sociología (FLACSO). Doctor en Servicio Social / Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo, Brasil. Docente en el grado (Profesor Universitario Titular en la UNLP y la UBA), y en el posgrado (Profesor Asociado en las Maestrías en Salud Mental, de la UNER, Universidad Católica Silva Henríquez y San Sebastián. (Chile)). Miembro de Comisiones evaluadoras de la Universidad de La Plata. Dirección de Tesis de Post grado. Evaluador Externo. Director y Co director de Proyectos de Extensión e Investigación. Investigador Categoría I. Autor de vastas publicaciones y libros sobre intervención social en distintos campos. Correo electrónico: alfredocarballeda@gmail.com

Ana Josefina Arias es Licenciada en Trabajadora Social, Magister en Políticas Sociales y Doctora en Ciencia Sociales por la UBA. Investigadora del Instituto Gino Germani, y docente de grado y posgrado en la Universidad de Buenos Aires y la Universidad Nacional de Moreno, y otras prestigiosas casas de altos estudios. Se ha especializado como investigado-

ra en intervención Social y pobreza. Ha dirigido la carrera de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Buenos Aires. Correo electrónico: anaarias@sociales.uba.ar

Marisol Patiño Sánchez. Doctora en Estudios de la Sociedad y la Cultura. Cuenta con una Maestría en Trabajo Social. Es Profesora de la carrera de Trabajo Social de la Sede de Occidente de la Universidad de Costa Rica. Sus publicaciones versan sobre migraciones, decolonialidad, interculturalidad, buen vivir, juventudes, feminismos. Ecuatoriana, costarricense, latinoamericana, madre, integrante de círculos de mujeres, cuidadora de la Madre tierra.

Correo electrónico: marysolpsanchez@gmail.com

Silvana Martínez. Doctora en Ciencias Sociales y Magíster en Trabajo Social (Universidad Nacional de Entre Ríos). Licenciada en Trabajo Social (Universidad Nacional de Misiones). Profesora Regular de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales UNaM. Investigadora del Instituto de Estudios Sociales y Humanos CONICET-UNaM. Presidenta de la Región América Latina y El Caribe de la Federación Internacional de Trabajadores Sociales. Autora de Libros y Artículos Científicos de Trabajo Social y Ciencias Sociales. Correo electrónico: silvanamartinezts@gmail.com

Juan Agüero Doctor en Trabajo Social (Universidad Nacional de La Plata). Doctor en Ciencias Económicas (Universidad de Buenos Aires). Magíster en Trabajo Social (Universidad Nacional de Entre Ríos). Director del Instituto de Estudios Sociales y Humanos CONICET-UNaM. Investigador Categoría 1 del Ministerio de Educación de la Nación. Docente de Maestrías Acreditadas y Evaluador de CONEAU. Profesor Titular Regular de la Universidad Nacional de Misiones. Autor de libros y artículos de Trabajo Social y Ciencias Sociales. Correo electrónico: juanaguero@arnet.com

Esperanza Gómez-Hernández. Trabajadora Social. Profesora en la Universidad de Antioquia, Colombia. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Trabajo Social. Investigadora Social del Grupo Estudios Interculturales y Decoloniales. Participando en diversos proyectos de investigación vinculados a la descolonización del desarrollo, la planeación participativa, la Interculturalidad en América Latina, y el diálogo de saberes con pueblos y comunidades indígenas, afrocolombianas y del campesinado en Medellín, así como el “Vivir bien” y el Trabajo Social Intercultural entre otros.

Correo electrónico: rubyesperanza@gmail.com
decolonialeintercultural@gmail.com

Esteban Gabriel Pereyra es Licenciado en Trabajo Social por la UNCa. Doctorando en Ciencias Humanas (Mención Estudios Sociales y Culturales) UNCa. Profesor Adjunto de las Cátedras Seminario de Educación y Sociedad, y Política Social I y II de la Carrera Licenciatura en Trabajo Social de la Facultad de Humanidades UNCa. Co-Director del proyecto de investigación: “Transformaciones de las políticas agrarias y el Estado y su vinculación con las estrategias de reproducción de grupos de agricultores de Capital, Valle Viejo, Fray Mamerto Esquiú, Tinogasta y Belén.1980- 2015”. Catamarca 2015-2018 (SeCyT). Correo electrónico: estebangabriel.pereyra@gmail.com

Claudia Roxana Páez es Licenciada en Trabajo Social por la UNCa. Maestranda en Estado, Política y Derechos Humanos - UNTREF. Especializando en Estudios Sociales y Culturales-UNCa. Profesora Adjunta de la Cátedra Sociología Política III, Auxiliar en la Cátedra Seminario de Vivienda y Ambiente de la Carrera Lic. en Trabajo Social de la Facultad de Humanidades de la UNCa. Directora del Proyecto de Extensión Comunicación, Educación Popular y Trabajo Social. Secretaria de la Comisión Di-

rectiva de FAUATS en la gestión 2015-2017.
Correo electrónico: crpaez868@gmail.com

Maria Luz Dahul es Licenciada en Servicio Social por la UNMDP. Becaria de investigación de la UNMDP (2015-2016) bajo la dirección de la Lic. Paula Meschini y Mag. Mariela Diloretto. Miembro del Grupo Problemática Socioculturales UNMDP. Maestranda en Trabajo Social por la UNLP bajo la dirección de la Dra. Marcela Crovetto. Becaria Interna Doctoral CONICET (2016-2021) con lugar de trabajo en el Área de Estudios Rurales del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires bajo la dirección de la Mg. Susana Aparicio.
Correo electrónico: lulidahul@hotmail.com

Paula Andrea Meschini es Trabajadora Social por la UNMDP. Directora del grupo de investigación Problemáticas Socioculturales de la UNMDP. Docente regular de la Licenciatura en Trabajo Social de la UNMDP. Se ha desempeñado como docente de posgrado (Especialización en Abordajes Comunitarios -UNLa-). Sus líneas de investigación abarcan problemas vinculados a los modelos de desarrollo y las políticas sociales en la Argentina contemporánea. Su tesis doctoral en curso analiza la relación desarrollo-Trabajo Social en nuestro país desde una perspectiva latinoamericana. Actualmente se desempeña como Secretaria Académica de la UNMDP.
Correo electrónico: paulameschini@gmail.com

María Eugenia Hermida es Trabajadora Social por la UNMDP. Se desempeña como docente e investigadora en la UNMDP. Especialista en Docencia Universitaria de la UNMDP y el Doctoranda en Trabajo Social de la UNR con el apoyo de una beca doctoral del CONICET. Sus producciones académicas abordan problemáticas de la filosofía política contemporáneas, así como los aportes de

perspectivas epistemológicas críticas para el Trabajo Social latinoamericano. Su tesis doctoral analiza los discursos sobre Estado, Poder y Política en la formación de grado en Trabajo Social. Correo electrónico: mariaeugeniahermida@yahoo.com.ar

María del Pilar Rodríguez es Licenciada en Trabajo Social (FCPyS- UNCu), Magister en Teoría y Metodología de las Ciencias Sociales (CLACSO-FLACSO) y Doctora en Ciencias Sociales con mención en Trabajo Social (FCPyS- UNCu- ICET). Docente en la Licenciatura en Trabajo Social (FCPyS, UNCu), en la materia Filosofía social y política. Docente en la Licenciatura en Economía (FCE, UNCu), en la materia Metodología de la investigación científica. Su investigación se ubica en la confluencia de la Filosofía social y política y el Trabajo social, vinculando la tradición de crítica de las ideologías con diversas formas de intervención social. Registra publicaciones en revistas científicas nacionales e internacionales.

Correo electrónico: rodriguezpili@yahoo.com.ar;
prodriguez@fcp.uncu.edu.ar

Alicia Rain Rain es Magíster en Psicología por la Universidad de la Frontera, Chile. Es Académica del Departamento de Trabajo Social de la Universidad Católica de Temuco, Chile. Docente de grado y guía de trabajos de titulación. Es miembro del Comité Científico de Revistas especializadas. Sus líneas de investigación se relacionan a la interculturalidad y discriminación hacia el Pueblo Mapuche. Cuenta con publicaciones en revistas destacadas. Correo electrónico: arain@uct.cl

Gianinna Muñoz Arce es Doctora en Trabajo Social por la Universidad de Bristol, Inglaterra. Es Académica y Coordinadora del Área de Investigación del Departamento de Trabajo Social de la Universidad Alberto Hurtado, Chile. Docente de grado en las

cátedras de Epistemología y Trabajo Social y supervisora de procesos de práctica profesional. Docente de posgrado en el primer programa de Doctorado en Trabajo Social en Chile, ejecutado por la Universidad Alberto Hurtado en alianza con Boston College. Es socia fundadora y miembro del Directorio de la Red de Investigadores en Trabajo Social de Chile. Sus líneas de investigación se relacionan a la epistemología, intervención social, exclusión social y ciudadanía. Contando con publicaciones en revistas científicas de reconocimiento internacional.

Correo electrónico: gimunoz@uahurtado.cl

Mónica Noemí Glomba. Licenciada en Trabajo Social, docente investigadora de la Universidad Nacional de la Patagonia Austral y de la Universidad Nacional de Lujan en la carrera de trabajo social. Miembro del Instituto de Investigación de Salud Social e Interacción comunitaria de la UNPA. Dirige trabajos de graduación y especialización vinculados a la violencia de género, niñez y juventud. Sus ponencias y publicaciones abordan temáticas como la formación profesional, la ética, los derechos humanos, orientando a su vez sus investigaciones a áreas vinculadas a niñez y familia. Responsable de proyectos de extensión asociados a violencia en las escuelas, participación juvenil y expresiones artísticas y culturales. Actualmente reflexiona en términos de investigación e intervención en los núcleos de interculturalidad y colonialismos vinculada al trabajo social y las prácticas sociales. Correo electrónico: moninoba@hotmail.com

Xiomara Rodríguez, es Profesora Titular de la Universidad del Zulia (LUZ), Venezuela, docente e investigadora en temas referidos a familia, sexología e investigación reflexiva. Jefa de la Sección de Familia del Centro de Investigaciones de Trabajo Social (CITS) de LUZ. Doctora en Ciencias Humanas, Maestría en Ciencias: Mención Orientación en Sexología. Especialista en Di-

námica de Grupos, Trabajo Social Familiar y Terapia Familiar Sistémica. Premio Promoción a la Invención y la Investigación (PEII) del Observatorio Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (Oncti). Profesora invitada de Escuelas de Trabajo Social de universidades de España, Chile, Argentina, Perú y México. Autora en libros y artículos científicos.

Correo electrónico: xiodecor@gmail.com

Ana María Castellano, es Profesora titular de la Universidad del Zulia (LUZ), Venezuela, docente e investigadora en temas referidos a comunidades, planificación y participación popular, diálogo de saberes e investigación cualitativa. Investigadora del Centro de Investigaciones de Trabajo Social (CITS) de LUZ. Miembro del Comité Editorial de la Revista Interacción y Perspectiva. Revista de Trabajo Social de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de LUZ. Miembro del Programa de Promoción a la Invención y la Investigación (PEII) del Observatorio Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (Oncti). Autora de libros y artículos científicos publicados en revistas científicas.

Correo electrónico: castellano.anamaria@gmail.com

