

“Pensar lo impensado” en el trabajo social

Argumentos epistemológicos desde la decolonialidad



Inés Arancibia,* Rolando Orquera** y Sofía Virasoro***

Necesitamos distanciarnos del pensamiento crítico eurocéntrico. Crear dicha distancia es condición previa para poder realizar la tarea teórica más importante de nuestro tiempo: que lo impensable sea pensado, que lo inesperado sea asumido como parte integral del trabajo teórico.

De Sousa Santos (2018: 26)

1. La inseparabilidad entre política y teoría

¿Es posible un posicionamiento político sin teoría? La pregunta que intentamos desandar en este trabajo viene de la mano del nunca cerrado debate sobre la imbricación entre teoría y política. El pensamiento dicotómico y simplificador de la modernidad, de la mano de la epistemología positivista, ha

* Licenciada en Trabajo Social (UBA). Magíster en Economía Social (UNGS). Docente Regular Titular de Trabajo Social 3 “Planificación Social Territorial”, Carrera de Trabajo Social (UNPAZ). Investigadora-Docente en el Área de Sistemas Económicos Urbanos del Instituto del Conurbano, Docente de Espacios Rurales y del Laboratorio de Redes Sociales, las Organizaciones Sociales en Acción (ICO-UNGS). Docente de Economía, Territorio y Sociedad de la Maestría en Economía Social (UNGS).

** Licenciado en Trabajo Social (UNLaM). Docente Adjunto de Trabajo Social 3 “Planificación Social Territorial” de la Carrera de Trabajo Social (UNPAZ). Maestrando en Ciencias Sociales (UNLAM). Docente de Trabajo Social III (carrera de Trabajo Social, UNM) y de Planificación en Escenarios Regionales y Nacionales (carrera de Trabajo Social, UBA). Trabaja en Asistencia Técnica y Evaluación de proyectos en el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación.

*** Licenciada en Trabajo Social (UBA) y Docente JTP de la materia Planificación Social Territorial de la carrera de Trabajo Social (UNPAZ). Profesora Universitaria en Trabajo Social (FSoc, UBA), Trabaja en Programas Sociales Comunitarios del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación.

intentado de variadas formas, y con mucho éxito, escindir ambos términos en pos de la supuesta objetividad y distancia óptima entre el sujeto que conoce y el objeto “a descubrir”. En el mejor de los casos, se enfatiza entre una u otra, según el interés particular de quien escribe: sea empoderando por demás a las prácticas por fuera de las orientaciones conceptuales, o haciendo eje en los posicionamientos políticos o éticos por sobre la teoría, o, en muchos casos, escindiendo a los desarrollos de conocimiento de toda práctica política o vivencial. En definitiva, afectando la integralidad del conocimiento en la que pensamiento y acción se fragmentan, ocasionando el desguace de la potencialidad transformadora y emancipatoria de nuestras ya segmentadas intervenciones disciplinares sobre los procesos sociales.

Nos convoca en este trabajo una toma de conciencia sobre los efectos limitantes de nuestras prácticas sin política y sin teoría, o estas últimas en un lugar decorativo, simbólico, superficial, donde se mencionan adhesiones a paradigmas vacíos, que no llegan a verse reflejados en nuestras acciones. Mucho se ha preguntado el trabajo social sobre lo “ético político” en sus intervenciones profesionales, aunque poco sobre la opacidad teórica de esas adhesiones políticas. Pero ¿a qué nos referimos con política?, ¿qué vinculación suponemos entre ésta y el conocimiento teórico? ¿qué implicancias prácticas y metodológicas tienen esos posicionamientos que asumimos?

Estas preguntas, que no son nuevas en las ciencias sociales, recobran actualidad ante impulsos teórico-políticos cada vez más difundidos como las “epistemologías del Sur” y la “perspectiva decolonial”, al punto de convertirse en imprescindibles de citar en algunos ámbitos o adoptadas con poca profundidad en otros, con el riesgo de ahuecar los conceptos y tomándolos como simbolismos estéticos o como simples adornos en la estantería de nuestras referencias bibliográficas. Esto, en algún punto, no es un mero efecto de tendencias “de moda”, sino que es otro producto más de la reproducción de las “tecnologías del texto” académico (que dominan el mercado del conocimiento científico de tradición anglosajona y francesa), pretendiendo estimular la productividad académica de la mano de aquello que “no se puede dejar de citar”, condenando la impostura de la no citación cruzada para reproducir relatos “que terminan siendo reflejo de perspectivas corporativas” (Segato, 2014: 175).

Frecuentemente nos preguntamos cómo aportar a una presentación clara que permita esclarecer los enfoques imprescindibles para la intervención social sin simplificarlos demasiado, profundizando en la complejidad de sus implicaciones teóricas y prácticas, a la vez que acercando una diversidad de autores que permitan abrir, y no cerrar, una ventana al fértil y multidisciplinario campo de producción teórica de las ciencias sociales (Arancibia, 2018; Arancibia, Orquera y Virasoro, 2019).

Al igual que los Sistemas Complejos (García, 2013; Morin, 1997), las epistemologías del Sur (De Sousa Santos, 2018) o también llamada decolonialidad del saber (Quijano, 1992; Segato, 2014: 175) son teorías epistemológicas insurgentes y contrahegemónicas sobre cómo construir conocimiento, sobre cómo conocer el mundo y actuar sobre él.¹ De hecho, la discusión pasa centralmente por los supuestos

¹ La epistemología, palabra que deriva de la combinación de los vocablos griegos de “episteme”, que significa ‘conocimiento’, y “logos”, que significa ‘estudio’, es una rama de la filosofía cuyo objeto es el cómo se construye el conocimiento, su alcance, sus fundamentos, su finalidad. En otras palabras, es el “estudio del conocimiento”, pero mejor sería decir que de “los conocimientos”, de las distintas formas de conocer,

naturalizados de *validez, confiabilidad, objetividad, universalidad, rigurosidad* de los llamados métodos científicos, que esconden intenciones políticas para controlar el conocimiento. ¿Por qué sucede esto? ¿Por qué una determinada idea de lo político ha necesitado controlar y dominar el conocimiento?

En este trabajo nos proponemos presentar los principales pilares epistemológicos de la matriz positivista² en los que centra su crítica la perspectiva de la decolonialidad del saber. Luego, presentamos 6 ejes argumentales centrales de la decolonialidad tomando aportes de varios autores que completan una muestra no exhaustiva de sus posicionamientos en nuestro continente, rescatando algunas citas textuales que ilustran mejor que nuestras palabras las intenciones de este trabajo. Finalmente, luego de retomar sólo algunos de los varios autores que introdujeron la discusión de un nuevo enfoque epistemológico en el trabajo social, proponemos a lxs lectores *4 nudos epistemológicos* que consideramos indispensable desatar colectivamente para ayudarnos en ese necesario “giro” colectivo hacia un saber y actuar descolonizados.

2. Breve introducción a la decolonialidad del saber latinoamericano

El pensamiento decolonial da cuenta de una perspectiva crítica de conocimiento engendrada en las regiones excluidas y sometidas del mundo que fueron alcanzadas por el imperialismo colonial. Comprende una amplia diversidad de corrientes, grupos, iniciativas de estudios y autores³ que expresan la necesidad de una nueva forma de construir conocimiento que refleje un “modo de ver el mundo, de interpretarlo y de actuar sobre él situado desde la historia, la cultura y la realidad de sus pueblos” (Monteros citado por Lander, 2011: 31). Se trata la búsqueda de nuevos criterios de validez que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas, a los saberes y conocimiento construido, aunque nunca reconocido, de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo global. “Es un Sur epistemológico, no geográfico, compuesto por muchos sures epistemológicos que tienen en común el hecho de que son saberes nacidos en las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado”. (De Sousa Santos, 2018:29)”.

Se trata no solo de denunciar lo que lxs autores llaman el “epistemicidio” provocado por la ciencia positivista, sino, además, una “toma de distancia” que recupere “espacios analíticos integrales”, la recuperación de esas “ausencias”, de esos saberes tácitos y prácticos suprimidos o marginalizados durante años y que son necesarios para re-construir conocimientos de resistencia y de producción creativa de alternativas al capitalismo y colonialismo globales y a “la idea misma de la modernidad como modelo civilizatorio universal” (Lander, 2011: 31).

fundamentar, explicar, comprender el mundo en el que vivimos. “La ciencia pretende producir un conocimiento “objetivo” universal, a la vez dudando metódicamente de sus propias afirmaciones, controlando sus sistematizaciones inductivas a partir de la contrastación entre ideas y “realidad” mediante experimentos empíricos o controlando lógicamente sus especulaciones deductivas” (Coraggio, 2003: 8).

2 Para ampliar la descripción de otras matrices teóricas presentes en el trabajo social, sugerimos la lectura del trabajo de García Godoy et al (2013) incluidos en la bibliografía.

3 Algunos de los estudios o corrientes de pensamiento a nivel mundial que abonan a la decolonialidad son, entre otros, la filosofía de la liberación, los estudios poscoloniales, la crítica al discurso colonial, los estudios subalternos, el afrocentrismo y el postoccidentalismo, entre otros (Lander, 2011: 13).

El objetivo de crear distancia respecto de la tradición eurocéntrica es abrir espacios analíticos para las realidades que son “sorprendentes” porque son nuevas o han sido ignoradas o invisibilizadas, es decir, consideradas no existentes por la tradición crítica eurocéntrica. Solo pueden ser recuperadas por lo que denomino la “sociología de las ausencias” (De Sousa Santos, 2018: 26).

Entienden estxs autorxs que, tal como en sus inicios, el capitalismo y el colonialismo continúan profundamente entrelazados, aunque con formas variadas de articulación a lo largo del tiempo. “El fin del colonialismo formal o político, en sentido estricto, no significó el fin del colonialismo social, cultural y, por lo tanto político en sentido amplio” (De Sousa Santos, 2009: 12). Particularmente desde nuestro continente, la diversidad de autores y autoras, aunque sin llegar a constituirse en un cuerpo coherente y homogéneo sino, por el contrario, expresando una amplia diversidad, se inscriben en “un episteme con el cual América Latina está ejerciendo su capacidad de ver y hacer desde una perspectiva Otra, colocada al fin en el lugar que viene siendo de Nosotros” (Montero citado por Lander, 2011: 38).

En este sentido, el eurocentramiento es denunciado como modo distorsionado y distorsionante de producir sentido, explicación y conocimiento (Segato, 2018: 47). Son determinantes en la construcción de la matriz de pensamiento decolonial latinoamericana las relecturas de la vasta producción teórica de Aníbal Quijano (1992), quien enfatiza la idea de que el colonialismo inicial se transformó en *colonialidad* con posterioridad a que los países colonizados lograran sus independencias. La colonialidad alude a diferentes esferas de la vida y no a una sola, por lo cual se habla de una “colonialidad del ser” que refiere a los modos de subjetivación, una “colonialidad del saber” que expresa los modos de conocimiento, y una “colonialidad del poder” vinculada a los modos de organización social (Quijano, 1992: 19).

Las distintas formas de violencia durante la expansión de las colonias europeas, primero (el imperialismo, el sometimiento y el despojo sobre nuestro continente), y la tensa calma impuesta por los intereses de la Guerra Fría y la bipolaridad capitalismo/comunismo después (Segato, 2014: 176), abonaron una naturalización de las categorías conceptuales y formas de entender el mundo propias del pensamiento epistemológico y político liberal occidental.⁴ En otras palabras, aquella violencia imperialista de la colonización se tradujo en una “*violencia epistémica*” que configura lo que denominamos colonialidad (Castro Gómez, 2011: 151). La emancipación integral de América Latina, entonces, es una deuda pendiente, ya que “las jóvenes naciones latinoamericanas no han logrado aún su emancipación (política, económica y cultural, educativa); [por lo que] la construcción de la nación sigue siendo una tarea inconclusa y necesaria” (Casalla, 2011: 318).

La ciencia se convirtió en un nuevo campo de disputa y de dominación, a partir de la naturalización de ciertos procesos sociales que ignoran deliberadamente o, en el mejor de los casos, subestiman por no científicos, al conocimiento de las naciones o comunidades indígenas con un desarrollo milenario

4 Según Rita Segato, han sido solo 4 las teorías originadas en suelo latinoamericano “que han logrado la proeza de atravesar el bloqueo y la reserva de mercado de influencia de los autores del Norte”, instalándose en el pensamiento mundial: la teología de la liberación, la pedagogía del oprimido, la teoría de la marginalidad y, la más reciente, perspectiva de la colonialidad del poder (Segato, 2014: 175).

de pensamiento, con una visión del mundo que no sigue los lineamientos de “los métodos reputados como científicos”, pero que, sin embargo, ofrecen “un marco de sistematización, valoración y orientación de las experiencias dentro de esas culturas y de los encuentros e interacciones con ‘lo externo’” (o “los otros”, agregado nuestro) (Coraggio, 2003: 8). Centrando su desarrollo teórico en “la larga lucha contra el positivismo” y en la recuperación de los sentidos y prácticas latinoamericanas sobre economía, trabajo, la producción y la vida, Coraggio desafía la pretensión paradigmática del eurocentrismo en su intento de universalizar el método científico positivista a todas las disciplinas y ciencias sociales, y que ha tendido a despolitizar el campo de la ciencia. La valorización política de las teorías y la necesidad de su explicitación se perciben especialmente en conceptos tan naturalizados como los de economía, entendiendo que “el caso mejor logrado es el de la economía oficial, que pretende ser una ciencia natural” (Coraggio, 2003: 9).

Pero no es suficiente “estar” en América Latina para posicionarse desde las decolonialidad. Para Rodolfo Kusch, la ciencia occidental carece de categorías para analizar *lo americano* y su propuesta es pensar América desde América, ya que incluso “la academia” latinoamericana históricamente se ha respaldado citando exclusivamente un saber constituido, un corpus filosófico minuciosamente importado (Esposito, 2018: 138). A su entender, los intelectuales sudamericanos, formados en el ideario de la modernidad, tenían una profunda identificación con la cultura occidental, proclamada como una forma universal de vida. Por tal motivo, solo han podido dar cuenta (a través de los métodos que aspiran a garantizar el rigor científico positivista) de una visión del mundo que omite y/o naturaliza los problemas sociales de la región, desde una racionalidad instrumental, supuestamente universal, que pretende confirmar la superioridad de su esquema de pensamiento en el que los sujetos populares son meros “objetos” de estudio pasivos (Esposito, 2018: 138). Aquel distanciamiento, real o simbólico respecto de los centros de dominación teórica que tomamos de De Sousa Santos en nuestro epígrafe, es parte del *método* explicitado como necesario para un destierro de los esquemas dominantes. Kusch, por ejemplo, organizaba espacialmente sus actividades, investigaciones y trabajos con el objetivo de buscar un espacio más propio y singular de acercamiento vivencial a los sujetos de estudio, a *otro modo de sentir y vivir el mundo*.⁵

Este “giro epistemológico” profundo con la cultura europea moderna que implica un rechazo a

un yo dominador que, muñido de su ciencia y tecnología, actúa y modifica el mundo a su antojo. La americana es una cultura de la primacía del estar sobre el ser, donde lo real prevalece por sobre el sujeto y ese estar abierto al juego de las fuerzas de lo real es un juego dramático sin certezas. De aquí que, mirado con ojos europeos (o europeizados), esta América resulta horrorosa y casi incomprensible (Casalla, 1994: 12).

5 Por tal motivo va alejándose de la perspectiva de Buenos Aires y su vida intelectual liberal y cosmopolita, realizando un viraje en busca de otra humanidad, con su propia subjetividad, moral, ética y modo de vida. Refiere Roberto Esposito: “Esta opción epistémica de nuestro autor está íntimamente ligada a su propia vivencia. Al optar por otro modo de sentir y vivir el mundo, propone un desprendimiento descolonizador de las subjetividades conceptuales recibidas de Occidente” (Esposito, 2018: 139).

3. Pilares epistemológicos del eurocentrismo positivista

Lxs autorexs decoloniales latinoamericanos denuncian que la colonialidad del saber moderno en nuestro continente generó una la “epistemología de las ausencias”, forzando la desaparición concepciones y prácticas preexistentes en nuestros pueblos de América Latina. Los principales pilares de esa epistemología universalista de la negación e imposición de lo europeo que nos interesa rescatar aquí son los siguientes.

3.1. La fragmentación de las figuras relacionadas con el “Ser”

También llamadas “fisuras ontológicas”, las concepciones dicotómicas del Ser⁶ se refieren a la separación artificial de aspectos del mundo real que en otras cosmovisiones están integradas y son inseparables. Entre las principales fisuras modernas se encuentran:

- *Sujeto y objeto* como separación fundante de la modernidad (Lander, 2011: 18) o la dicotomía *razón y mundo*, que implica su des-subjetivación (o, más claro, la objetivización de la realidad), dando por supuesta la *superioridad de la razón* (y el género humano) *por sobre la naturaleza*, y la *pasividad de la naturaleza*.
- *Mundo humano-no humano*: clasificación que se desprende de la dicotomía anterior “humano/naturaleza”, donde se considera que aquello más cercano a la naturaleza carece de entidad humana y en sus antípodas está “lo civilizado”. Esta idea, veremos, será fundante del enfoque decolonial, ya que es donde se apoya la crítica a la noción de “raza”.
- *Cuerpo y mente*, que induce a una descontextualización y “descorporeización” de la realidad, en base a un supuesto dominio de la mente por sobre lo corporal. Veremos también la puesta en valor de lo que esconde esta fisura ontológica, de la mano del feminismo decolonial.
- *Europa y Occidente y resto del mundo* (o Modernidad-colonialidad), suponiendo un desarrollo cronológico lineal donde “primero” fue Occidente, y después las demás culturas, negando que sus historias fueron simultáneas. La idea de “descubrimiento” es una construcción engañosa para fundamentar esa falsa cronología histórica.
- *Tradicional-moderno*, en la que se da por supuesto que lo primitivo, lo tradicional, es superado en una evolución deseable (e inexorable) que se expresa en el ideal de progreso y desarrollo *moderno*.
- *Pasado y presente*, que se profundiza con la fragmentación positivista del conocimiento en disciplinas, en las que la historia estudia el pasado, y las demás disciplinas en forma atomizada, el presente.

6 Esto se vincula con la perspectiva de la complejidad, aunque notemos que la complejidad, entendida como paradigma, si bien es una mirada epistemológica disruptiva, no es estrictamente un desarrollo desde la matriz de pensamiento decolonial (ya que algunos de sus impulsores fueron europeos y, a su vez, muchos autores latinoamericanos se inscriben dentro de la matriz eurocéntrica). Sin embargo, una buena parte de las propuestas decoloniales toman propuestas del pensamiento complejo (la idea de que el conocimiento debe ser reflejo de los procesos sociales reales, el rechazo al pensamiento dicotómico y la fragmentación para la recuperación de análisis integrales de la totalidad, etc.).

3.2. La naturalización de principios y valores de la sociedad liberal

Entre las principales concepciones sociales naturalizadas que se han instalado en nuestro sentido común legitimador se encuentran:

- la *racionalidad liberal*, basada en la instrumentalidad del individuo aislado en la toma de decisiones, la lógica del costo-beneficio, la primacía del interés individual por sobre el colectivo, basados en la figura ficticia del llamado *hombre económico* (Hinkelammert y Mora, 2009)
- la *objetivación de la naturaleza*, la relación de exterioridad con ella como recurso económico, condición necesaria para su apropiación/explotación, que está en la base del paradigma occidental del crecimiento sin límite, es decir, del desarrollo. La crítica a esta concepción liberal es fundante del ideario del Buen Vivir⁷ y de la vasta diversidad de pueblos originarios antiextractivistas.
- el *trabajo libre*, valorizado como la forma más lograda de trabajo, impuesto por necesidad del naciente “mercado de trabajo”, a partir de un riguroso proceso de disciplinamiento, asalarización y normatización de la vida, que opacó otras formas preexistentes.

3.3. La visión universal de la historia apoyada en la idea de progreso

Uno de los planteamientos decoloniales es que la modernidad es un fenómeno europeo, pero constituido en una relación dialéctica con una alteridad no europea que le da existencia: América. La modernidad “nace” en 1492 como una nueva forma de ordenamiento, constituido a partir de una pretensión de superioridad y civilidad europeas, frente a los “otros” colonizados. En otras palabras, es la aparición de América la que funda Europa. El eurocentrismo cobra existencia y, con ella, la propia Modernidad y el Capitalismo, ya que

antes de la llegada de los barcos ibéricos a estas costas, no existía Europa, ni tampoco España o Portugal, mucho menos América, ni el indio, ni el negro, ni el blanco, categorías étnicas que unificaron civilizaciones internamente muy diversas con pueblos que dominaban alta tecnología y ciencia, y pueblos de tecnología rudimentaria [...] es posible afirmar que la emergencia de América, su fundación como continente y categoría, reconfigura el mundo y origina, con ese impacto, el único vocabulario con que hoy contamos para narrar la historia (Quijano, 1992: 585).

⁷ El Buen vivir (*Sumak Kawsay* en quechua y *suma qamaña* en aymara) es un principio ético de la cultura andina ancestral. “Su núcleo distinguible puede sintetizarse esencialmente en una mirada holística y cósmica, de respeto y convivencia horizontal con la naturaleza, de búsqueda de la justicia social y el respeto pluricultural. De manera especial, enfatiza una radical concepción del bienestar y el desarrollo que impone la autolimitación y la austeridad como opuestos a lo ilimitado y al despilfarro irresponsable e insostenible. Desde hondos contenidos, pone en muy limitada importancia el consumo y la propiedad individuales, y releva a un lugar crucial la inclusión de todos y la armonía de los sentimientos. Un sentir del ser humano y del mundo que lo integra de manera orgánica con el universo, separándolo del antropocentrismo hegemónico de la modernidad capitalista, lo que ha llevado a algunos intelectuales a caracterizarlo como biocéntrico, bioigualitarista o bioambientalista” (Jiménez, 2011: 15).

Esta pretensión de superioridad europea se tradujo en una voluntad de poder que posicionó a la civilización occidental como único modelo replicable a nivel global, construyendo una efectiva idea de “universalidad eurocéntrica” que presupone el atraso de todo lo no europeo (Lander, 2011: 21) y desconoce al resto de las culturas, que fueron asumidas como “bárbaras”, “inmaduras” y/o subdesarrolladas (Espinosa Miñoso, Gómez Correal y Ochoa Muñoz, 2014: 28). Esta diferencia entre Europa y “no Europa” es presentada como una diferencia de naturaleza y no como consecuencia de una historia de conquista y de poder (Espinosa Miñoso, 2018).

Esta superioridad de la “ciencia” europea, de su cosmovisión del mundo, respecto a cualquier otro tipo de saberes y cosmovisiones tuvo un fuerte correlato en la organización de las ciencias sociales en disciplinas, donde priman las sociologías de la tradición alemana, inglesa, francesa, austríaca (Weber, Durkheim, Marx, Locke, Hobbes, Rousseau, etc., a los que consideramos “los clásicos”) por sobre otro tipo de *autores y conceptos*. El saber disciplinar sobre la sociedad “se estructura a partir de la relación jerárquica del observador soberano sobre su objeto naturalizado. La retórica eurocéntrica se auto-representa persuasivamente como neutral y externa al mundo, rigiendo desde allí la producción y la evaluación de saberes” (Segato, 2018: 50).

3.4. La construcción social de “raza”

Es nuevamente Quijano quien, retomando a Carlos Mariátegui (2010), reintroduce el cuestionamiento a la categoría de “raza” como fundante del esquema de dominación de Occidente y la subordinación del “nuevo mundo”. Quijano, entiende que *eurocentrismo y racismo* no son más que dos aspectos de un mismo fenómeno, que refiere no solamente de la discriminación negativa que pesa sobre el “fenotipo de la persona humana”, sino que la vincula a la posición de los vencidos en la historia colonial. Así, la idea de *racismo* es epistémica porque a partir de él se construyó una clasificación social racista que discrimina saberes y producciones, reduce civilizaciones, creaciones y creencias. Esto se evidenció particularmente en la transferencia de esa jerarquización de razas inferiores y superiores al esquema de dominación del trabajo, donde queda sellado el origen natural de que las razas superiores, haciéndolas únicas merecedoras de la supuesta “dignidad” en el trabajo, del trabajo pago, asalariado, mientras que las razas dominadas (negros e indios) estaban asociadas al trabajo no pago (esclavo).

Es la idea de raza y su asociación a colores la que se convierte en la herramienta fundamental para que los “blancos” hayan podido apropiarse y controlar el mundo del trabajo, llamado a partir de ese momento “mercado” (Segato, 2014: 183). De esta forma, la idea de raza ha sido el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años, destacando el carácter histórico de una “maniobra de racializar la diferencia entre los pueblos, en el sentido de biologizarla; el papel instrumental y funcional de la raza para la extracción de riqueza inicialmente en los territorios conquistados y más tarde en la extensión planetaria” (Segato, 2018: 53).

la razón del control eurocentrado del sistema no reside en la propia estructura del capital, sino que tiene su raíz en la forma de explotación del trabajo. [...] la inferioridad de los colonizados implicaba que no eran dignos del pago de salario. [...] podemos afirmar que el pivote del sistema se encontró en la racialización, la invención de raza, y la jerarquía colonial que se estableció y permitió a los “blancos” (más tarde llamados europeos) el control del trabajo (Segato, 2018: 47).

En síntesis, la decolonialidad cuestiona las nociones de una supuesta única forma de conocimiento que impone la modernidad: las ideas de *racionalidad*, *objetividad*, *universalidad*, *neutralidad*, *veracidad*, *progreso*, entre otras. Pero, fundamentalmente, cuestiona el orden universal basado en la clasificación jerárquica de los pueblos y de la vida, principalmente la clasificación racial étnica, piedra angular de la colonialidad del poder. Para superar este instrumento de dominación intelectual, proponen recuperar y construir una nueva “episteme” o “giro epistemológico”.

4. Seis ejes argumentales del “giro epistemológico” decolonial

Los aportes de la producción teórica decolonial son diversos y complementarios tanto desde la economía, la filosofía, el género, la historia, la etnicidad, la cultura, la ciencia, etc. Sin pretender agotar aquí la descripción de esta vasta perspectiva epistemológica y tomando algunos de los ejes reconstruidos por Rita Segato⁸ a partir de su minucioso análisis de la extensa obra de Aníbal Quijano, así como con el aporte de otros autores y autoras (Quijano, Montero, De Sousa Santos, Segato, Lander, Lugones, Mignolo, Casalla, Kusch, Dussel, Escobar, entre otros), sintetizamos a continuación seis *ejes argumentales* que, si bien no agotan toda la riqueza y diversidad de la propuesta decolonial latinoamericana, nos permiten organizar los aspectos que nos resultan fundamentales para reforzar fortalecer la integralidad de nuestras intervenciones y enriquecer la dimensión teórica y epistemológica de nuestros posicionamientos políticos.

4.1. La valoración de la historicidad latinoamericana y relatividad del conocimiento

Se trata de una valoración histórica del carácter indeterminado, indefinido, no acabado y relativo del conocimiento. Desde una multiplicidad de voces, de modos de vida, la pluralidad epistémica se propone darle centralidad a la periferia, revalorizando el proceso histórico de dependencia y resistencia en la construcción del saber, que refleja la tensión entre minorías y mayorías y los modos alternativos de *hacer-conocer*.

⁸ Rita Segato, antropóloga feminista, plantea que “el género existe, pero lo hace de una forma diferente que en la modernidad [...] cuando esa colonial modernidad se le aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente. Interviene la estructura de relaciones de la aldea, las captura y las reorganiza desde dentro, manteniendo la apariencia de continuidad” (Segato, 2018: 83).

Implica no solo un “reordenamiento de la historia”, en la que la emergencia de América como realidad y como categoría no es periférica sino central, sino también la revisión de métodos provocados por ese sistema pensado como centro-periferia, entendiéndose que

América es el Nuevo Mundo en el sentido estricto de que refunda el mundo, lo reorigina. América y su historia no son, como en los análisis postcoloniales, el punto de apoyo excéntrico para la construcción de un centro, sino la propia fuente de la que emana el mundo y las categorías que permiten pensarlo modernamente (Segato, 2018: 45).

4.2. La emancipación de las subjetividades y la recomposición del Sujeto

Se trata aquí de la recuperación de la integralidad del sujeto y su implicancia en la redefinición del rol de investigador social, el reconocimiento del Otro como Sí Mismo y por lo tanto la del sujeto de la investigación como actor social y constructor de conocimiento. Dussel propone una epistemología liberadora cimentada en el diálogo y la atenta escucha a los excluidos, al “otro radical”, es decir, al sujeto que ha sido cosificado, convertido en objeto por la dominación occidental. Además, se denuncia la obstrucción de la subjetividad colectiva propia, la subjetividad de los pueblos ya que

se encuentra interferida continuamente por patrones y elementos ajenos y enemigos. Estas poblaciones vieron intervenida su memoria histórica que fue interceptada, obstruida; sus saberes, lenguas y formas de registro o escrituras; sus cosmologías; sus propias imágenes, símbolos y experiencias subjetivas, que se encuentran impedidas de objetivar; sus valores; sus pautas estéticas; sus patrones de sociabilidad, su control de la autoridad pública comunitaria, sus reglas de solidaridad y reciprocidad; y por encima de todo, su autopercepción fue reducida y aprisionada en su variedad y complejidad en las categorías “negro”, “indio”, “criollo”, instrumentales al sistema de administración colonial y a la explotación del trabajo (Quijano citado por Segato, 2018: 51).

4.3. El reconocimiento de la pluralidad de lógicas económicas y culturales y la recuperación de las formas comunales de existencia

“Formas productivas basadas en la solidaridad comunitaria y en la reciprocidad no sólo han persistido [...] sino que se reinventan en el margen no incluido, en formas de economía popular y solidaria. América Latina es heterogénea [...] porque abriga una amplia variedad de relaciones de producción” (Segato, 2018: 46)

Este reconocimiento de una *heterogeneidad positiva* de la realidad latinoamericana implica valorar *un modo de existencia plural*, sobre todo en las formas de trabajo y producción, para el cual las explicaciones monocausales positivistas no sirven para dar cuenta de estructuras, lógicas y tiempos distintos donde “mitos y logos” conviven en simultaneidad (Segato, 2014:178). América Latina abriga una variedad de relaciones de producción: la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario, configurando lo que Quijano denominaría “un heterogéneo escenario productivo de expropiaciones diversas llamado América, la precondition para el camino del capital” (Quijano citado por Segato, 2014: 183).

Esta idea se opone a la homogeneización cultural producto de una construcción necesaria para el capital, con el supuesto totalizante y aplanador de diferencias de la modernidad y el neocolonialismo cultural (Casalla, 2011: 318). La idea de que el capital es “un sistema de homogeneización absoluta, es nula” (Quijano, 1992: 53), pues en realidad el capital, por su condición hegemónica, se las ingenia para apropiarse de todas las formas de trabajo con modos de explotación heterogéneos.⁹ Parte de la denuncia epistémica de la decolonialidad se orienta a la *opresión categorial* a la que se refería Kusch. Ejemplo de esto es entender que el proletariado y burguesía no son categorías suficientes para comprender toda la complejidad y multiplicidad de las formas de existencia latinoamericanas como

la clase obrera industrial y sus sindicatos, las relaciones propias del orden feudal ibérico entre hacendados y campesinos, el polo marginal que nunca más será incluido y se estabilizará como tal con modos propios de reciprocidad, solidaridad y mercadeo, las comunidades indígenas y las campesinas, los territorios negros y las asociaciones y mutuales de varios tipos, entre otros. Esta totalidad es “abierta” y sus contradicciones se derivan de “todas las lógicas históricas articuladas en una heterogeneidad histórico cultural” (Segato, 2014: 178).

Esta “proletarización” de las economías comunitarias y la vinculación de trabajadores con la tierra vinieron de la mano del concepto de raza mencionado anteriormente como artífice del disciplinamiento y exclusión jerárquica que sacraliza el trabajo asalariado y se deshumanizan otras prácticas de trabajo preexistentes.

En síntesis, en este eje argumental se plantea el reconocimiento de la *heterogeneidad de las formas de existencia*, o la *materialidad de las diferencias* presentes en el tejido social latinoamericano, regidas por el valor comunidad¹⁰ y una amplia gama de creencias y prácticas espirituales, así como por formas

9 “Aníbal Quijano se refiere a otro tipo de sociabilidad y estrategias de supervivencia que implican un “movimiento de la sociedad”. El autor va a definir “economía popular” como aquellas alternativas experimentadas al lado y fuera del mercado de trabajo dominante, basado en prácticas de reciprocidad y en una organización social comunitaria. Pero estas experiencias, dice el autor, no podrán reproducirse sin generar un “sentido común”, una subjetividad solidaria, ya que no bastará con la eficiencia material de la estrategia (Segato, 2018: 61).

10 Sugerimos ampliar la recuperación decolonial de la idea de comunidad en un trabajo previo donde reconstruimos un diálogo entre los conceptos polisémicos de *territorio y comunidad* (Arancibia, Orquera y Virasoro, 2019).

diversas de mercado local y regional, incluso en un contexto globalizado, que tienen como orientación la reproducción de la vida (Coraggio, 2005) y particularmente a la “fiesta” como expresión de la vida (Segato, 2014: 179).

4.4. Descolonización del género, raza, clase y sexualidad

La decolonialidad instala la crítica a la noción patriarcal, heterosexual, binaria, occidental y hegemónica que impulsó la modernidad, clasificando y jerarquizando “los cuerpos” para sus objetivos de dominación. Los principales postulados del *feminismo descolonial*¹¹ plantean una “colonialidad de género”, a partir de una relectura de la historia a la vez que realizan una crítica al propio interior del feminismo con sesgo *occidental, blanco, burgués en tanto universaliza la subordinación de las mujeres, sin considerar categorías como la clase, la raza, el género y la sexualidad*. En este sentido, se reclama heredero, por un lado, del feminismo negro, de color y tercermundista en los Estados Unidos, con sus aportes sobre la manera en que se articulan estas opresiones, y plantea la necesidad de producir una epistemología propia que parte de reconocer esta inseparabilidad o también llamada “interseccionalidad”. Por otro lado, recupera el legado de las mujeres y feministas afrodescendientes e indígenas latinoamericanas ante el problema de su invisibilidad dentro de los movimientos sociales y dentro del propio feminismo. Así, se parte de un trabajo de revisión crítica del papel y la *importancia que han tenido las mujeres en la realización y resistencia de sus propias comunidades* (Espinosa Miñoso et al, 2014: 32).

Los aportes del feminismo descolonial provienen también del feminismo autónomo,¹² de quienes toman el cuestionamiento a la institucionalización del feminismo y la burocratización de los movimientos sociales. Ante el surgimiento de las ONG y las políticas de desarrollo para el tercer mundo, esta vertiente del feminismo se ha posicionado en un lugar crítico al papel de las agencias de cooperación internacional y las ONG en nuestro continente, quienes en nombre del “desarrollo” reproducen los esquemas occidentales y universalistas de dominación. También se encuentra entre las vertientes que nutrieron el feminismo decolonial, el lesbianismo feminista radical, cuyas contribuciones a pensar la heterosexualidad como régimen o institución aportan elementos esenciales a la *interpretación de la relación entre género y sexualidad*.

Una de las pioneras en el feminismo decolonial es María Lugones, filósofa feminista argentina¹³ con gran trayectoria en las luchas del movimiento negro en Estados Unidos. La autora propone una cate-

11 El feminismo descolonial surge en el Abya Yala y sus principales referentes son María Lugones, Rita Segato, Ochy Curiel, Yuderky Espinosa, Karina Ochoa Muñoz, entre otras. Es un movimiento en plena construcción, y como todo movimiento posee sus divergencias y puntos de contacto en su interior. Sus representantes son “pensadoras, intelectuales, activistas feministas, lesbianas feministas, afrodescendientes, indígenas, mestizas pobres, así como algunas académicas blancas comprometidas con la tarea de recuperación histórica de un nombre propio, de una teoría y práctica feminista antirracista en Abya Yala” (Espinosa Miñoso, Gómez Correal, Ochoa Muñoz, 2014: 32).

12 Del enfrentamiento entre las autodenominadas “autónomas” y las nombradas “feministas institucionales”, surgiría, en 1996, la Declaración del Feminismo Autónomo, una proclama que aglutinó los esfuerzos y la perspectiva contrahegemónica de toda una corriente de feministas radicales durante la década de los noventa.

13 Mientras escribimos este trabajo, recibimos la noticia del fallecimiento de la autora, dejando un legado invaluable para las luchas de género emancipatorias desde nuestro continente. Entre otros, su trabajo

goría que denomina “sistema moderno-colonial de género”, y postula que la categoría “género” operó en forma similar a la categoría “raza” para la vigencia del patrón colonial deshumanizante del poder y del saber, a partir del cual se organizó la división racial y sexual del trabajo.

Lugones, a partir de la dicotomía moderna de *humano-no humano* (citado por Bidaseca, 2014: 955), advierte que la deshumanización de los colonizados se traslada también a las relaciones de la producción económica, del conocimiento y la imposición sexual: “los indios y negros no podían ser hombres y mujeres, sino seres sin género. En tanto bestias se los concebía como sexualmente dimórficos o ambiguos, sexualmente aberrantes y sin control” (citado por Bidaseca, 2014: 955).

Esta idea nos lleva a uno de los puntos neurálgicos del debate entre las feministas descoloniales que consiste en la preexistencia del género en el mundo colonial.¹⁴ Rita Segato plantea que existía un “patriarcado de baja intensidad” previo a la intrusión colonial, basándose en evidencias históricas y estudios etnográficos, donde se reconoce la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afroamericanas. En este sentido, la colonización trae consigo la pérdida del poder político de las mujeres, el encapsulamiento del ámbito doméstico como “vida privada” y su consecuente despolitización, y *una transformación de la sexualidad reduciendo a objeto el cuerpo de las mujeres* (Segato, 2018: 86-88). Más allá de estos debates, es necesario enfatizar que el género no era el organizador de la sociedad prehispánica, es decir que no existía una clasificación de los cuerpos de manera binaria¹⁵ ni mucho menos que eso constituyera un orden jerárquico.

4.5. La situacionalidad: un ser, pensar, estar y actuar situados

El concepto de *situación*, como otros que suelen adherirse muy fácilmente a nuestro sentido común, tiene también varias fuentes de conocimiento en las ciencias sociales que expresan su versatilidad y pertinencia para la intervención social, sobre todo de la mano de las teorías disruptivas de la planificación estratégica situacional.¹⁶

Pero tomando los aportes de la filosofía de la liberación sobre la propuesta de una *lectura culturalmente situada* (Casalla, 2011: 314), avanzamos en la comprensión de que la idea de situación apunta a des-

“Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial” (Lugones, 2008) es un texto clave en el camino hacia el feminismo decolonial.

14 Lugones, para dar cuenta de la inexistencia, se basa en los estudios de la sociedad yoruba, expuestos por la feminista nigeriana Oyéronké Oyewùmi.

15 Retomando la crítica a las separaciones dicotómicas de la matriz de pensamiento eurocéntrica, es importante una breve aclaración sobre los términos *dual* y *binario* para referirse a las relaciones de género. Mientras en la dualidad la relación es de complementariedad, la relación binaria es suplementaria “cuando uno de esos términos se torna “universal”, es decir de representatividad general, lo que era jerarquía se transforma en abismo, y el segundo término se vuelve resto”. Este “resto” (agregamos, la idea de mujer), que “sobra”, es anomalía, marginalidad: es un problema a ser resuelto (Segato: 2018: 89).

16 El concepto de situación desarrollado por las teorías y enfoques de la planificación toman algunos aspectos aquí esbozados sobre el pensar situado, y pueden ser complementarios a este breve desarrollo del enfoque colonial, pero no desarrollamos aquí la variedad de autores que aplican el uso posible del concepto de situación desde la planificación social, especialmente la planificación estratégica situacional. Sugerimos ampliar este tema fundamentalmente con (Matus) y sus posteriores desarrollos y actualizaciones (Pichardo Muñiz, Clemente, Cavalleri).

armar los argumentos a favor de la pureza, la objetividad y neutralidad, defendidas casi religiosamente por la ciencia positivista. Partimos de la base de que toda reflexión está situada, ya que es imposible pensar en hechos, sujetos investigados o investigadores, que miran o son mirados, que estén aislados. Si partimos entonces del reconocimiento de la inextirpable situacionalidad de todo pensar y de toda lectura de la realidad, “el compromiso entre el pensamiento y lo real no puede ser escamoteado ni minimizado a mero accidente o circunstancia. Por eso, la pretensión de objetividad del conocimiento ‘es tan ingenua como imposible’” (Casalla, 2011: 313).

La recuperación de la integralidad del sujeto y otros elementos argumentales presentados más arriba, tienen efectos en el posicionamiento frente a la llamada “realidad”, donde el trabajo analítico de construcción implica inicialmente el reconocimiento de una doble situacionalidad: “la del investigador frente al hecho y la de él con respecto a sí mismo”. Esto no es otra cosa que *reconocernos como un sujeto plural que es parte intrínseca e inseparable de esa situación*, ya que es imposible “abstraer la situación, quitar del medio (sin más y bajo el benemérito manto del rigor científico) la estructura dentro de la cual algo es lo que es [...] La situación (o status) es aquello que nos alberga y limita a la vez” (Casalla, 2011: 312).

Pero, en esta tarea de reconstruir nuestra situacionalidad, Casalla nos advierte que se presentan en general dos estilos dicotómicos de reflexión “que distorsionan y mutilan gravemente las relaciones ricas entre el concepto y lo real”: por un lado, *el pensamiento sin filiaciones* (que reniega o renuncia a tu situacionalidad, considerándose más allá de las circunstancias y de la temporalidad, una entelequia, abstracciones ideológicas, donde “la situación” entra simplemente como anécdota) y, por el otro lado, *el pensamiento historizante* (que pretende explicar un hecho con la mera acumulación de datos colaterales que lo circunscriben) (Casalla, 2011: 316).

Si lo situacional no es folclorismo, ¿cómo trascender esa dicotomía en el pensar y hacer situados? Casalla propone hacerlo a partir de un concepto diferente de situacionalidad que la entienda no como una mera descripción de un paisaje o anécdotas, o recopilación de datos contextuales de los sujetos y sus acciones, sino como una *construcción interpretativa del horizonte de sentido a partir del cual los sujetos despliegan/ desplegamos nuestro pensamiento*, como realidad y proyección de nuestras potencialidades: “todo pensamiento es un proyecto, es decir, un intento siempre renovado de comprender y trascender a la vez determinada situación de origen” (Casalla, 2011: 316). Por eso, la idea decolonial de situación implica reconocerse como parte de las contradicciones para un despliegue dialéctico, y es tanto *estructura como trascendencia (límite y potencialidad), universalidad y particularidad, lo “dado” pero también aquello “por alcanzar”, historia y discurso. Es lo que está y lo que es necesario hacer nacer* (Casalla, 2011: 316).

La importancia del pensar situado radica en que primero es necesario dar cuenta de nuestro propio proyecto histórico para abrirnos al diálogo planetario, global, para que, desde un nosotros, podamos abrirnos a un encuentro con la alteridad. “Solo a partir de la asunción de esa situacionalidad es posible proyectarse más allá de sí misma y realizar la experiencia de lo Otro, de lo planetario, de lo universal” (Casalla, 2011: 319).

4.6. El movimiento de la sociedad hacia la liberación

Todos los argumentos anteriores fortalecen la idea de *liberación a través de la praxis*, es decir, a través de la acción consciente, a la que convocaba la filosofía de la liberación, una acción colectiva que le devuelva a nuestro continente latinoamericano lo que le ha sido arrebatado, producto de la debilidad identitaria de nuestros pueblos, surgida del *dilema entre el ser y el hacer*. ¿Cómo hacer que nuestras acciones reflejen lo que somos?, ¿cómo volver a unir lo que la modernidad ha separado? La respuesta reside en la praxis liberadora encarnada en sujetos fortalecidos en su identidad como pueblo y en el reconocimiento tanto de sus diferencias como de sus potencialidades, sus contradicciones, su riqueza y diversidad. Lejos de negarlas, es a partir del reconocimiento de estas diferencias donde Quijano entendía que latía la potencialidad de despliegue del movimiento de la sociedad latinoamericana hacia su liberación (Segato, 2014: 179).

La idea de liberación expresa un movimiento de la conciencia colectiva hacia un sentido crítico que lleve a la desnaturalización de las *formas canónicas*¹⁷ de aprehender-construir-ser en el mundo. Enrique Dussel nos invita a desnaturalizar la dependencia cultural, aquella que rige desde que la conquista exterminó una civilización en favor de otra y derivó en la alienación irreversible de lo amerindio. “Para la Filosofía de la Liberación la praxis de liberación es el “acto primero”, punto de partida y lugar hermenéutico de una reflexión humana radical, como es la filosófica, que usa como mediación analítica intrínseca las aportaciones de las ciencias del hombre, la sociedad y la cultura”. Se trata de un nuevo modo de reflexión filosófica concreta, histórica e inculturada, enraizada en la praxis liberadora integral. Pero no por plantearse desde una perspectiva latinoamericana deja sin embargo de pretender validez universal, aunque se trata de una “universalidad situada” (según la expresión creada por Mario Casalla).

Desde sus primeros planteos ese filosofar intentó superar tanto la mera relación sujeto-objeto como la pura dialéctica “opresión-liberación”. Lo hizo a partir de la exterioridad, alteridad y trascendencia ético-históricas del otro, del pobre, del postergado por el desarrollo eurocéntrico, pero reinterpretando desde América Latina, pensando al “pobre” como sujeto no sólo en forma personal y ética, sino también social, colectiva, histórica, estructural, conflictiva y política (Scannone, 2009: 61).¹⁸

17 Con *canónico* los autores se refieren a lo considerado absoluto, según un orden natural, expresión que quedó marcada por los “cánones” de la Iglesia católica.

18 La filosofía de la liberación un movimiento filosófico original que nació en la Argentina a fines de los años sesenta del Siglo XX y que luego se expandió por América Latina. Beatriz Bruce explica que: “Ese núcleo teórico alberga y es albergado por intelectuales notorios que actúan y escriben desde una frontera experiencial y enunciativa trazada por fuera de los límites epistémicos de un eurocentrismo triunfante y se inscriben y actualizan una tradición que se remonta al momento mismo de la conquista del territorio americano y que espasmódicamente reaparece. Actúan y escriben desde un pliegue del mundo poblado de prácticas y de voces disidentes de colonizados, de mujeres, de indios, de negros y de pobres que estaban ausentes –no por olvido sino por forzada desaparición– en las categorías centrales del filosofar ontológico normalizado. Su horizonte teórico y práctico dilata el espacio-tiempo de la Modernidad incorporando la diferencia metrópolis-colonia como contradicción constitutiva del sistema mundo” (Bruce, 2018).

5. Las primeras críticas epistemológicas desde el trabajo social

Una de las inquietudes que motivan este trabajo surge ante cierta limitación en el marco teórico y algunas simplificaciones en los posicionamientos políticos con los cuales intentamos dar fundamento a nuestras intervenciones profesionales. Esa insuficiencia resulta motivadora para recuperar otros intentos de explicar, otras formas de entender, de significar y comprender aquello con lo que trabajamos desde la intervención social.

En distintos momentos de su historia, en el trabajo social han surgido iniciativas que se han embarcado en la tarea de revisar críticamente nuestra formación y las prácticas que el ideario moderno ha introyectado en nuestro ejercicio profesional. El proceso de reconceptualización es de alguna manera el hecho más sobresaliente de esta afirmación, a partir del cual surgieron diversos procesos de revisión. Entre esas experiencias, Mercedes Gagnetten en su trabajo sobre el método de sistematización de la práctica explica que “la sistematización de la práctica, puede ser un modo eficaz, entre otros, de posibilitar una ruptura epistemológica (dimensión cognitiva) y epistemológica (dimensión afectiva), en el Trabajador Social que intenta abordar desde una perspectiva de liberación” (Gagnetten, 1987: 24). En la búsqueda de generar conocimiento desde la propia práctica, la autora explica que no existe una racionalidad universal, ya que cada tipo de sociedad podría generar su propio concepto de racionalidad. La sistematización de las prácticas populares, pueden aportar a un rescate de la identidad latinoamericana, bajo una nueva racionalidad superadora de la ciencia y los matrices culturales occidentales.

Carlos Eroles, en su explicación sobre los derechos humanos como sustento de la praxis social, enuncia los diferentes paradigmas a través de los cuales las distintas disciplinas que se consideran parte de las ciencias sociales intentan explicar y abordar la realidad social. Considera que todo ese desarrollo “no responde adecuadamente a las angustias, a las necesidades y a las incertidumbres humanas [...]. Es una ciencia social que acomoda el pensamiento a lo vigente en términos de sistema, más de lo que lo incomoda desde la praxis social. Hoy se necesita un enfoque diferenciado que responda a los desafíos de la exclusión, a la diversidad cultural, a las necesidades de las mayorías sobrantes, que quedan fuera de toda participación y para las cuales se vuelve ilusoria toda ciudadanía” (Eroles, 2004: 104).

En este sentido, ambos autores, desde la importancia de la cultura popular y desde el enfoque de los derechos humanos, coincidían en la necesidad de una mirada crítica a los marcos teóricos que daban sustento a la acción profesional de los trabajadores sociales.

En sintonía con este planteo, para Susana Cazzaniga, es necesario

intentar otros caminos de comprensión que contribuyan a pensar y consecuentemente a construir otras prácticas profesionales. Pretensión a “contra pelo” de las visiones hegemónicas que la han colocado entre los dispositivos que sostienen como objetivo la “solución de los problemas sociales” mediante una parafernalia de técnicas, instrumentos y recursos, donde circula, de manera ilusoria, que su “buena” aplicación, o en todo caso una eficiente y eficaz aplicación, tendrá como resultado esa “solución” (Cazzaniga, 2009).

La autora apela al concepto de “imposibilidad” del trabajo social intentando poner un piso epistémico; desde esa imposibilidad se nos convoca a recuperar “un pensar desde cierta autonomía y responsabilidad intelectual que nos puede alertar sobre los riesgos siempre presentes de domesticación de nuestros saberes, los seguidismos a la moda; esquemas éstos que nos llevan a las prácticas repetitivas o infortunios profesionales” (Cazzaniga, 2009).

Sin pretender agotar todos los autores que indujeron las primeras revisiones epistémicas en el trabajo social, mencionaremos el trabajo de Ruth Sosa sobre las matrices culturales, en el cual sostiene que para alcanzar un trabajo social autónomo y autodeterminado debemos reconocer y asumir la heterogeneidad cultural de los sectores populares de América Latina. La autora pone en evidencia nuestra insuficiencia teórico-metodológica cuando abordamos la realidad “desde la óptica de las cosmovisiones eurocéntricas, etnocéntricas y androcéntricas presentes en la teoría social dominante, tanto clásica como contemporánea”, lo que según la autora constituye un “componente ineludible para el diseño de un proyecto ético-político de un trabajo social genuinamente latinoamericano” (Sosa, 2006: 19).

Se valoriza especialmente a la decolonialidad porque nos permite atrevernos a “crear otros vínculos y compromisos conducentes a superar las formas actuales de esclavitud, servidumbre, individualismo y sufrimiento humano (Gómez Hernández, 2018) y también por su potencial aporte a contribuir a la construcción o reconstrucción de “espacios” epistémicos de características insurgentes, transgresores y polifónicos, es decir, la potencialidad de no solo hacer visible aquella “heterogeneidad positiva” de los grupos poblacionales con los que trabajamos, sino institucionalizar el respeto a la diversidad que no es solo cultural sino de “género, opción sexual diversa, edad, nacionalidad, etc.”, es necesario empezar por “descolonizar las distintas formas del ser, pensar, sentir y actuar que responden a visiones de mundo nor-eurocéntricas” (Sánchez Patiño, 2014: 59).

Con aquellos primeros impulsos latentes hacia un giro epistemológico en el trabajo social que dinamizaron esta búsqueda en nuestro campo profesional, proponemos cuatro nudos epistemológicos a desatar colectivamente para favorecer una praxis colectiva descolonizada.

6. Cuatro nudos epistemológicos para desatar colectivamente

Abordamos aquí, con un poco más de detenimiento, algunos de los temas mencionados anteriormente, en principio en términos analíticos (para retomar luego, en nuestros espacios de formación, sus implicancias prácticas) sabiendo que su desarrollo en profundidad excedería por demás los límites de este artículo. En nuestras discusiones como equipo de trabajo, “nos convocan” a la reflexión teórica algunos de ellos y, solo por el interés de abrir esta discusión, hacemos extensiva esa convocatoria a los lectores, para trascender el desafío ético político hacia una *construcción situada y emancipatoria de las intervenciones sociales*.

En este sentido, el giro decolonial nos invita a una compleja “subversión epistémica de poder”, en la que no pueden separarse sus dimensiones teóricas, políticas, históricas, empíricas, estéticas y éticas a

partir de un proceso de “reubicación de la posición del sujeto en un nuevo plan histórico, emergente de una lectura del pasado, que reconfigura el presente y proyecta una *producción* democrática de una *sociedad* democrática” (Segato, 2014: 184); en otras palabras, la tan esperada liberación de los proyectos históricos interceptados, cancelados, de los pueblos intervenidos por el patrón de la colonialidad.

Luego de acercarnos al pensamiento decolonial y latinoamericano, es inevitable no pensar que el trabajo social desde su conformación como profesión lleva en su seno un sesgo occidental, blanco y colonial, es decir, centralmente moderno (Aquin, 2003). Aun con los liberadores aportes de la reconceptualización, tanto las dictaduras latinoamericanas como el neoliberalismo han podido permear en forma eficaz en la construcción del campo profesional, y dentro del trabajo social podemos reconocer prácticas que replican las dicotomías y clasificaciones que el pensamiento decolonial pone en cuestión. Pensar la profesión en clave de planos teórico/metodológico; ético/político; operativo/instrumental, nos remite a esas “fisuras ontológicas” de la modernidad que fragmentan el campo del conocimiento.

6.1. La recuperación de la integralidad del sujeto

Para pensar entonces la noción de sujeto en trabajo social sería imprescindible hacer un doble reconocimiento: por un lado, una revisión de quienes son los sujetos de la historia latinoamericana y, por el otro, de la intervención como encuentro sujeto-sujeto. Los europeos anularon la identidad de los grupos autóctonos existentes antes de la llegada de Cristóbal Colón. A partir de ese momento, todos estos pueblos pasaron a llamarse indios. El salto cualitativo en esta concepción se da cuando nos reconocemos como parte de una América Latina, mestiza, con sujetos dentro de un pluralismo cultural, en la diversidad. El sujeto somos los trabajadores, indígenas, mestizos, negros, blancos, mulatos, excluidos, migrantes... Diversidad alejada del intento homogeneizante eurocéntrico.

Pero también se trata de la comprensión de que el sujeto no es un “Otre”, sino un “Nosotros”, víctima de injusticia, opresiones, persecuciones. ¿Podemos seguir pensando un “objeto” de intervención? Podemos incluso pensar en un “sujeto de intervención” como entidad separada a un nosotros. Y esa construcción ¿no viene acompañada de la noción de “problema” al cual debe darse una respuesta? Al respecto resulta oportuno, entonces, recuperar la perspectiva de Rodolfo Kusch en torno a la distinción cultural sobre el “ser y estar” y preguntarnos si no reproducimos un trabajo social donde el supuesto socioeducativo de la transformación actúa como una imposición interpretativa de la situación de los sujetos. Esa educación que nos obliga a “ser” algo en coincidencia con lo que la modernidad exige.

De acuerdo con el patrón colonial moderno y binario, cualquier elemento, para alcanzar plenitud ontológica, plenitud de ser, deberá ser ecualizado, es decir, conmensurabilizado a partir de una grilla de referencia o equivalente universal. Esto produce el efecto de que cualquier manifestación de la otredad constituirá un problema y solo dejará de hacerlo cuando sea tamizado por la grilla ecualizadora, neutralizadora de particularidades, de idiosincrasias (Segato, 2018: 89).

Al decir de Aldo Azeiteiras, nos vemos obligados a realizar un replanteo epistemológico que nos lleva a un agudizamiento del esfuerzo interpretativo, y ensayar respuestas a la pregunta sobre si conocemos efectivamente a nuestros sujetos. Ana Arias (2015) convoca a “repensar un lugar creativo para la intervención” y a pensar la cuestión del *estar* (y por qué no, agregamos las demás categorías axiológicas del ser, hacer y tener, siguiendo a Max Neef, Elizalde y Hopenhayn, 1986) y no solo el *transformar*... Así como también poder pensar un trabajo social que pueda “descentrarse del problema social y asumir la *vida* como principio céntrico de su formación y ejercicio profesional” (Gómez Hernández, 2018), ya que “las opciones decoloniales parten del principio de que la regeneración de la vida debe prevalecer sobre la supremacía de la producción y reproducción de bienes al precio que sea” (Mignolo, 2009:12).

6.2. Recuperar la potencia del concepto de situación

Esto nos convoca fundamentalmente a fortalecer nuestras herramientas interpretativas de la realidad, reconociéndonos como sujetos parte de esa totalidad a la que nos acercamos distinguiendo las dimensiones de su complejidad para unir las partes que la modernidad ha deliberadamente fragmentado. El desafío es recuperar las herramientas conceptuales para la interpretación de la situación, ya que “en el reencuentro con la situación es donde radica la posibilidad más auténtica para toda reflexión creadora” (Casalla, 2011: 316).

La capacidad interpretativa requiere, en principio, salir de lo meramente exploratorio y descriptivo frente a la realidad, y embarcarse en el desarrollo de una práctica, un lenguaje y un posicionamiento argumentativo *desde* la realidad, que permita construir un nuevo conocimiento orientador de la intervención, donde nuestra capacidad interpretativa situacional sea motorizadora de las potencialidades de una praxis colectiva, creativa e innovadora, que recupere la integralidad de los procesos sociales.

Un trabajo social decolonial nos convoca a tomar distancia de los mandatos, recuperando esa potencialidad de abrirnos nuestros propios “espacios epistémicos” y asumirnos como un trabajo social que, a partir de su interpretación de la situación y su territorialidad (Arancibia et al, 2019) tiene la posibilidad de recuperar y poner en valor aquellos conocimientos que han sido negados, ocultados y resignificados en clave occidental-moderno-colonial: reconocernos parte de un sujeto popular diverso y contradictorio, oprimido y resistente, fragmentado y racializado, rebelde y solidario. En este sentido, reforzar nuestra capacidad interpretativa requiere un reconocimiento de que cada pueblo tiene su propia episteme, y que hay diversas formas de producir ese conocimiento, revalorizando los relatos orales, las producciones artísticas, las estrategias y prácticas comunales, entre otras expresiones.

6.3. El encuentro transdisciplinar

Este “giro decolonial”, entonces, lejos de ser una restauración nostálgica o costumbrista, ni mucho menos la búsqueda anecdótica de citas del pasado, se trata de una compleja “subversión epistémica de poder”. En esta búsqueda, debemos asumir la limitación de nuestros marcos referenciales disciplina-

res, cuando ellos se escudan en una especificidad cerrada a nuevos saberes y prácticas ajenas a nuestro supuesto campo de intervención. Se ha argumentado extensamente acerca del “poder disciplinario”, ese usufructo de las desiguales circunstancias a favor de algunos (los especialistas en una disciplina) y en desfavor de otros (no pertenecientes a las mismas), ya que muchos han advertido lo difícil que se torna ser aceptado por los expertos especializados de una disciplina cuando no se procede de la misma y se intenta vincularse con ella. “Tales confirmaciones prácticas del saber-poder disciplinario han sido y son aún uno de los principales obstáculos para el diálogo de saberes” (Sotolongo y Delgado, 2006: 69), tan necesario en el Trabajo Social. Ya desde el constructivismo de Kisnerman se pregonaba por una *epistemología transdisciplinaria constructorista*¹⁹ (García Godoy et al, 2013), integrando al sujeto en la deconstrucción y construcción de la situación.

Nos convoca en este caso seguir indagando cómo deconstruir otro de los rasgos del ideal clásico moderno de racionalidad: la “disciplinización del saber”. Esto no está de más aclarar, sin negar el valor de las disciplinas, sino cuestionando *el predominio de enfoques disciplinarios*, es decir, “la pretensión exagerada que desde la perspectiva de una disciplina aislada se puede aportar un conocimiento totalizador sobre el mundo” (Sotolongo y Delgado, 2006: 68). El desafío transdisciplinar²⁰ nos da algunas claves, intentando ir un poco más allá de la inter y la multidisciplinaria, agregando además este doble juego de valorización de la especificidad disciplinar, pero aceptando la incompletud de nuestras herramientas para abordar la complejidad social propia de nuestros sujetos de intervención. La decolonialidad nos convoca también a entenderla desde una visión holista, con dimensiones o componentes de una realidad social que las trasciende, y tan inseparable y tan imbricado es el tejido de sus redes como debe ser el conocimiento que pretende explicarlo.

6.4. Utopizando la política

Por último, la denuncia a la colonialidad del saber nos convoca no solo a explicitar nuestra situacionalidad, nuestro posicionamiento, sino fundamentalmente a recuperar la dimensión de *lo político* de nuestra matriz de pensamiento. Con lo político nos referimos a que esa conceptualidad no se reduzca a una opción partidaria ni a una adhesión política (bienvenida, por cierto, en cualquiera de las opciones democráticamente aspirables). Lo político que reivindicamos refiere también a recuperar, sin vacilaciones, los componentes utópicos de nuestro conocimiento. Utopías no como un supuesto sistema social completo, armonioso y pretendidamente perfecto, sino utopía como aquellos elementos que nos orientan sobre la dirección en que “queremos” (y es plausible que podemos) ir, sobre todo porque, como nos ilustra la co-

19 “enfoque que desmitifica la objetividad, la verdad, la neutralidad ideológica y la apoliticidad y remite a los intercambios que se dan entre personas situadas históricamente y culturalmente en una sociedad dada, en donde lo social precede a lo individual, el conocimiento es producto de los intercambios relacionales y la realidad no existe independiente del sujeto cognoscente” (Kisnerman citado por García Godoy et al, 2013: 27).

20 “Reconocemos a la transdisciplina como el esfuerzo indagatorio que pretende obtener cuotas de saber análogas sobre diferentes objetos de estudio disciplinarios, multidisciplinarios e interdisciplinarios, incluso muy alejados y aparentemente divergentes entre sí, articulándolas de una manera que vayan conformando un corpus de conocimientos que trasciende cualquiera de dichas disciplinas [...] La multidisciplinaria, la interdisciplina y la transdisciplina se complementan” (Sotolongo y Delgado, 2006: 69).

lonialidad, hay utopías que fueron fundadas deliberadamente, haciéndonos creer que era un imaginario idealista lo que en realidad es parte de nuestro ser histórico latinoamericano.

En este sentido, entendemos que uno de los ejes argumentales más potentes de la decolonialidad es la recuperación del ser comunitario, de la comunalidad como forma de *ser, estar y hacer* en el mundo, quebrado por la naturalización del individualismo metodológico positivista de la ciencia eurocéntrica, y la destrucción del imaginario aborigen de reciprocidad, solidaridad social, colectivismo y democracia directa que *fundaron la utopía* de lo que en realidad era una experiencia histórica concreta de los pueblos americanos (Segato, 2014: 185). La valorización como la dimensión utópica de la política es nuestro mayor desafío teórico, ya que muchas veces revalorizamos prácticas y concepciones que se nos plantean como idealistas o utópicas, como la idea de comunidad, de participación así como del saber popular, siendo que en cambio son formas de constitución y a la vez producto de un episteme propio, de relaciones sociales que son parte de nuestro *ser-estar-hacer-tener* colectivo, que podrían sintetizarse en la tríada *dignidad, autonomía y cooperación* (Escobar, 2014: 197).

7. Reflexiones finales

“El pensamiento es un modo determinado de la praxis, por lo que nunca es teórico puro” (Casalla, 2011: 316)

Un riesgo posible derivado de transitar un “giro” como el epistemológico que nos invitan a hacer lxs autores decoloniales es saber hasta dónde girar, con qué intensidad, cuántos grados, para qué lado hacerlo, ya que corremos el riesgo de marearnos, sin poder reconocer exactamente hacia dónde quedamos mirando o, lo que entendemos es peor, de quedar exactamente en el mismo lugar, pero con la falsa sensación de haber realizado un movimiento trascendente. Nos preocupa que, a veces, los posicionamientos queden en meros enunciados, en palabras vacías, en adornos semánticos de nuestros relatos, muchas veces contradictorios con los idearios decoloniales que se pretende asumir.

A partir de estas reflexiones, reabrimos nuestras preguntas iniciales: ¿qué requerimientos teóricos exigen nuestros posicionamientos políticos para no quedar como envoltorios vacíos? ¿Cómo evitar la reducción simplificadora de la integralidad teórico, político, histórico, epistemológica, ética del pensamiento descolonizado? ¿Qué implicancias prácticas tienen los posicionamientos teórico-políticos que decimos asumir?

Nuevamente, el poder de las palabras, de enunciar las existencias denunciando las ausencias, nos convoca a pensarnos “como un sujeto colectivo, aunque en muchos casos, aún no existamos con la suficiente potencia y autorreconocimiento como para constituirnos en sujeto colectivo de un proyecto de transformación social de tal magnitud y complejidad” (Coraggio, 2005: 5). Aquí, el modo verbal de primera persona del plural es nuestra mayor motivación, ya que la tarea política y utópica implica necesariamente un *nosotros*: es necesariamente colectiva.

Pero ese *nosotros* no debe centrarse en un sujeto disciplinar, sino abrirse a un diálogo constructivo de saberes, que empuje a una preocupación permanente por la totalidad social, y no solo por nuestras necesidades instrumentales en la promoción de lo público, lo justo, lo inclusivo y democrático, y sobre la trascendencia de la sociedad que construimos día a día desde nuestras responsabilidades como sujetos activos de esa orientación.

Bibliografía

- Alayón, N. (2005). El movimiento de reconceptualización. Una mirada crítica. En *Trabajo Social Latinoamericano. A 40 años de la reconceptualización*. Buenos Aires: Espacio.
- Ameigeiras, A. (2002). El pensar popular: Entre la memoria popular y el imaginario colectivo en la cotidianidad del ámbito barrial. En F. Forni (comp.), *La exclusión a la organización. Hacia la integración de los pobres en los nuevos barrios del Conurbano Bonaerense*. Buenos Aires: CICCUS.
- Arancibia, I. (2018, noviembre). El campo problemático de la planificación social territorial. Enfoques necesarios para intervenciones socioeconómicas complejas. *Revista Debate Público*, 8(15-16), Facultad de Ciencias Sociales, UBA.
- (2020). *El sujeto necesitado. Una crítica sustantiva al sentido y alcance del concepto económico de necesidad*. Los Polvorines: UNGS. Versión resumida recuperada de <http://ungs.academia.edu/InesArancibia>
- Arancibia, I.; Orquera, R. y Virasoro, S. (2019). ¿Territorio o comunidad? *Ts. Territorios-Revista de trabajo social*, 3(11-33). Recuperado de <https://publicaciones.unpaz.edu.ar/OJS/index.php/ts/article/view/578>
- Arias, A. (2015). Sujeto y dimensión política. Algunas cuestiones para pensar desde el Trabajo Social. En A. Vidal; M. Clafú y M. del Río (comps.), *Transformaciones de la institucionalidad social. Desafíos para la formación profesional*. Comodoro Rivadavia: EDUPA-UNPSJB-FAUATS.
- Aquin, N. (2003). Trabajo Social e Identidad profesional. *Boletín Electrónico Sura*. Escuela de Trabajo Social. Universidad de Costa Rica. Recuperado de <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/sura/sura-0085.pdf>
- Bidaseca, K. (2014). Los peregrinajes de los feminismos de color en el pensamiento de María Lugones *Revista Estudios Feministas*, 22(3), 953-964.
- Bruce, B. (2018). La conmoción ético política como nutriente del filosofar liberacionista. Documento Inédito. Diplomatura Virtual en Filosofía de la Liberación: Ética, Política y Derechos Humanos de la UNJu. San Salvador de Jujuy.
- Casalla, M. (1994). Prólogo. *Indios, porteños y dioses*. Buenos Aires: Biblios.
- Casalla, M. (2011). *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente*. Buenos Aires: CICCUS.
- Castro Gómez, S. (2011). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Cazzaniga, S. (2009). *Sobre la imposibilidad de la intervención profesional: reflexiones para "poder" repensar* (Ponencia). Jornadas de Investigación en Trabajo Social. Paraná: UNER.

- Coraggio, J. L. (2003). *El papel de la teoría en la promoción del desarrollo local. (Hacia el desarrollo de una economía centrada en el trabajo)*. Recuperado de http://biblioteca.municipios.unq.edu.ar/modules/mislibros/archivos/El_papel_de_la_teoría.pdf
- (2005). *¿Es posible otra economía sin (otra) política?* Buenos Aires: La Vanguardia.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO, Siglo XXI.
- De Sousa Santos, B et al. (2018). *Epistemologías del Sur - Epistemologías do Sul*. Buenos Aires: CLACSO, Coímbra: Centro de Estudos Sociais. Recuperado de http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181124092336/Epistemologías_del_sur_2018.pdf
- Dussel, E. (2012). *Filosofía de la cultura y transmodernidad*. Buenos Aires: Docencia.
- Eroles, C. (2004). *Antropología, cultura popular y derechos humanos*. Buenos Aires: Espacio.
- Escobar, A. (2014). De la crítica al desarrollismo al pensamiento sobre otra economía. Pluriuniverso y pensamiento relacional. En J. L. Coraggio y J. L. Laville (orgs.), *Reinventar la izquierda en el siglo XXI. Hacia un diálogo norte sur*. Los Polvorines: UNGS.
- Espinosa Miñoso, Y. (2018). *Cuestionar las clasificaciones jerárquicas de la modernidad: ontologías relacionales y feminismo no eurocentrado*. (Conferencia). Ciclo de conferencias sobre ecofeminismo, Universidad de Granada. Granada.
- Espinosa Miñoso, Y.; Gómez Correal, D. y Ochoa Muñoz, K. (eds.) (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán: Universidad del Cauca.
- Esposto, R. (2018). *Rodolfo Kusch: actualidad de un pensamiento americano: lecturas y reflexiones*. Buenos Aires: Biblos.
- Gagneten, M. M. (1987). *Hacia una metodología de sistematización de la práctica*. Buenos Aires: Humanitas.
- García, R. (2013) *Sistemas Complejos*. México: Gedisa.
- García Godoy et al (2013). Matrices teóricas de inscripción del proceso metodológico en Trabajo Social. En A. Arias et al (comps.) *El proceso metodológico y los modelos de intervención profesional*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
- Gómez Hernández, E. (2018). *¿Por qué Trabajo Social intercultural y decolonial?* CELATS. Recuperado de <https://www.celats.org/11-noticias/46-por-que-trabajo-social-intercultural-y-decolonial>
- Hinkelammert, F. y Mora, H. (2009). *Economía, sociedad y vida humana: preludeo a una segunda crítica de la economía política*. Buenos Aires: Altamira-UNGS.
- Jiménez, R. (2011). *Rescatar y valorar otros pilares éticos. El buen vivir*. (Conferencia) Seminario internacional “Biocivilización para la sustentabilidad de la vida y del planeta”. Río de Janeiro. Recuperado de http://rio20.net/wp-content/uploads/2011/07/Rescatar_valores_Buen_vivir_ES.pdf
- Kusch, R. (1994). *Indios porteños y dioses*. Buenos Aires: Biblos.
- Lander, E. (comp.) (2011). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CICCUS, CLACSO.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Revista Tabula Rasa*, 9, 73-101.

- Mariátegui, J. C. (2010). *Siete ensayos sobre la realidad peruana*. Buenos Aires: Prometeo.
- Max Neef, M.; Elizalde, A. y Hopenhayn, M. (1986). *Desarrollo a escala humana. Una opción para el futuro*. Santiago de Chile: Cepaur.
- Mignolo, W. (2009). Desobediencia epistémica (II), Pensamiento independiente y libertad de-colonial. *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos. Año 1, Numero 1*. Universidad Nacional del Comahue. Recuperado en <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0001/Mignolo.pdf>
- Mignolo, W. (2011). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (comp.), *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CICCUS, CLACSO.
- Morin, E. (1997). *Introducción al pensamiento complejo*. Madrid: Gedisa.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Revista Perú Indígena*, 13(29).
- Sánchez Patiño, M. (2014). Una mirada decolonial de las políticas sociales y la diversidad cultural: replanteamientos para el Trabajo Social. *Revista Pensamiento Actual*, 14(23).
- Scannone, J. C. (2009). La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual. *Revista Teología y vida*.
- Segato, R. (2014). La perspectiva de la colonialidad del poder y el giro descolonial. En J. L. Coraggio y J. L. Laville (orgs.), *Reinventar la Izquierda en el siglo XXI. Hacia un diálogo norte sur*. Los Polvorines: UNGS.
- (2018). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- Sosa, R. (2006). El trabajo social y las matrices culturales. A propósito de los movimientos sociales. *Revista Cátedra paralela*, 3.
- Sotolongo, P. L. y Delgado Díaz, C. J. (2006). *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas Ciencias Sociales de nuevo tipo*. Buenos Aires: CLACSO.