

Contribuciones desde una epistemología plebeya al Trabajo Social frente a la restauración neoliberal¹

María E. Hermida (Argentina)

Universidad Nacional de Mar del Plata

mariaeugeniahermida@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 05-10-2016

Fecha de aceptación: 20-02-2017

Resumen

El trabajo tiene por objetivo analizar algunos supuestos y efectos de la epistemología moderna colonial, para contrastarla con la epistemología plebeya, poniendo el énfasis en las contribuciones que esta última puede hacer al Trabajo Social. A través de la explicitación de diez tesis, se propone caracterizar la epistemología plebeya como una praxis pluriversal, productora de discursos que aportan a analizar el giro a la derecha en la región y promover transformaciones. Relevando contribuciones del pensar situado nuestroamericano, la epistemología del sur, el posestructuralismo, el poscolonialismo, el giro lingüístico y el giro descolonial, se busca reconocer las inscripciones que en las biografías subjetivas y en las genealogías disciplinarias imprimió la modernidad colonial a través de la epistemología hegemónica. Particularmente, se tiende a reconocer elementos de una epistemología plebeya que pueda ponerse en acto en la investigación y la intervención en lo social, interpelando hábitos y prácticas del Trabajo Social, y proponiendo maneras otras de pensar y hacer esta disciplina.

Palabras clave: Epistemología plebeya, Pensar situado, Trabajo Social.

Abstract

This work aims at analyzing some of the assumptions and effects of the modern colonial epistemology in contrast with plebeian epistemology, emphasizing the contributions that the latter can make to Social Work. Through the development of ten theses, we propose to characterize the plebeian epistemology as a pluriversal praxis; such praxis produces discourses that shed light into the right wing turn in the region and foster transformations. Relying on the contributions of the nuestroamericano (our-American) situated thinking, the Epistemology of the South, post-structuralism, postcolonialism, and the linguistic and decolonial turns, we intend to recognize the marks that modern coloniality has made in biographies and disciplinary genealogies by means of an hegemonic epistemology. Particularly, we intend to single out the elements of a plebeian epistemology that can be actively used in social research and intervention, questioning the habits and practices of Social Work, and proposing other ways to think and practice in this discipline.

Keywords: Plebeian epistemology, Situated thinking, Social Work.

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el Panel de las *Jornadas Académicas 2016: El porvenir del Trabajo Social frente a la restauración neoliberal*, organizado por la Carrera de Trabajo Social de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la UNR y la FAUATS. Rosario, 11 de agosto de 2016.

Presentación

La epistemología de las ciencias sociales se ha caracterizado por un amplio y casi incuestionado perfil eurocéntrico. Este trabajo tiene por objetivo visitar algunos supuestos y efectos de esta disciplina filosófica, para repensarla como una práctica social que puede aportar a comprender, cuestionar e interpelar la actual coyuntura nacional y regional. Para esta tarea, recupero una serie de máquinas para pensar gestadas en Nuestra América (Martí, 2005), que confrontan con los supuestos de la epistemología moderna colonial, apostando a una epistemología que se nutra de la potencia plebeya (García Linera, 2009), sustentada en un pensar situado (Kush, 1976). Particularmente, buscaré reconocer supuestos y elementos de una *epistemología plebeya*² que pueda ponerse en acto

² He relevado el estado del arte relativo al concepto de *epistemología plebeya*. Si bien existe una variedad de producciones que confrontan con la epistemología tradicional, sobre todo provenientes del grupo Modernidad/ Colonialidad/ Decolonialidad, este sintagma no ha sido ubicado de manera literal, en ningún artículo indexado de la literatura hispanoparlante.

en el marco de la intervención en lo social, interpellando hábitos y prácticas del Trabajo Social, y proponiendo maneras otras de pensar y hacer de esta disciplina de las ciencias sociales que investiga e interviene en el marco de la cuestión social.

Presentaré diez tesis, escritas en un estilo un tanto heterodoxo y muy apasionado, que intenta recuperar una estética de oralidad, confrontando con los usos y costumbres del cientificismo europeizante que privilegia forma a contenido.

Una alusión he encontrado en la prosa anglosajona (Laudan, 1981) En ese texto la *plebeian epistemology* alude a la propuesta de Hume, de una práctica científica inductivista que se aleja del racionalismo de la filosofía griega. De esa manera nuestro concepto toma una significación totalmente diferente, buscando contrastar la inducción teórica del aristotelismo, con la inducción sensualista del pragmatismo inglés de Hume, rescatando la primera en detrimento de la segunda. En todo caso, la significación que esta narrativa da al concepto de plebeyo, es la del uso común y hegemónico, como expresión de aquello que carece de fundamentos teóricos, y por tanto de valor o validez.

1- Una epistemología plebeya es una epistemología situada que implica re-conocer las inscripciones biográficas de la cuestión social.

Este trabajo parte de ubicarse desde la perspectiva del *pensar situado* (Kush, 1976). Esto implica situarme como productora de unos discursos, que a la vez son construidos social e históricamente y por lo tanto también me producen a mí. Somos nuestros discursos, y en nuestros discursos habitamos, y los límites y movimientos de nuestros cuerpos han sido bordados con palabras.

Pero el pensar situado no implica una ontología: por el contrario, relega la primacía occidental del ser para inscribirse en el estar, un “estar siendo”, haciendo, pensando, sintiendo. Problematizar dónde estamos, y desde dónde escribimos, es entonces el primer paso para inscribirse en una genealogía *nuestroamericana* que tienda a interpelar las estructuras y coyunturas que nos oprimen. Subjetividad e historia, estructura y agencia, tiempo y espacio se imbrican para que hagamos el acto político de reconocernos como sujetos situados, y así ensayar estéticas de de-sujeción.

Esta geocultura en la que emergemos como sujetos no es contextual sino constitutiva, y

en términos epistemológicos, no opera sólo ni linealmente en los *objetos que estudiamos*, sino prioritariamente en nuestra propia subjetividad y la de lxs otrxs con los que trabajamos. Diversos procesos de enajenación y alienación nos arrojan a un pensar heterónimo. Para interpelar estas tendencias de la epistemología eurocéntrica imperante, de borramiento del sujeto y sus condiciones geoculturales, propongo el ejercicio de re-conocer las inscripciones biográficas que las condiciones materiales e históricas nos imprimieron, y que producen efectos en nuestro trabajo académico, militante, social. Porque ¿en qué falacia argumentativa, en qué prejuicio colectivo no explicitado, se basa el supuesto por el cual la manera en que “estamos siendo”, y las profundas marcas que la cuestión social genera en el pasado y presente de quienes trabajamos escribiendo, no afecta a nuestras producciones, o no importa, o pero aún, opera como una desviación que es preferible ocultar, ocultar, desarmar? ¿Y a qué intereses sirve que presupongamos que recuperar nuestros trayectos biográficos es una tarea inútil,

no pertinente, o indeseable? ¿Por qué creemos que eliminarnos de la ecuación va a redundar en un trabajo de mayor calidad académica? Quizás algo de esto se explique con los mecanismos que ya Fanon (1973) denunciara, de asunción de *máscaras blancas* que oculten nuestras *pieles negras*, mestizas, nuestroamericanas.

Así que situándome en mi propia historia, escribo en mi carácter de trabajadora social, que va a hablar de epistemología. Lo que me convierte en una verdadera impertinente, que descreo un poco de la división del trabajo intelectual de la Modernidad. Lo que sí puedo decir es que no soy la única rebelde, y que otrxs colegas abrieron este camino antes que yo, con esfuerzo y solvencia. Así, soy una trabajadora social, que como todxs aprendió y aprende de y con otrxs, y que transitó el proceso de formación en el grado y en el posgrado, en universidades públicas, donde me hice de muchas de las herramientas que en este escrito pongo en juego. Estos trayectos formativos, particularmente el posgradual, que generalmente es significado como resultante de capacidades individuales, fue posible gracias al acceso a una Beca doctoral del CONICET, posibilidad que hoy se ve sustancialmente mermada, en tanto estamos presenciando una reducción considerable de plazas para becarixs e investigadorxs. Este dato busca explicitar una postura: el conocimiento que se produce no se produce de mentes iluminadas, sino del cruce de subjetividades que se sienten interpeladas, con políticas activas que permiten y promueven que el trabajo de la reflexión y la escritura se realice.

Escribo como docente e investigadora de la UNMDP, donde vengo trabajando con un grupo de colegas docentes e investigadorxs trabajadorxs sociales, filósofxs, historiadorxs³, grupo con el que venimos tejiendo unos discursos de crítica al capitalismo moderno colonial, lo que redundo en que incluso las producciones individuales sean de alguna manera colectivas, haciendo que la *función autor* (Foucault, 1969) que erigiera el liberalismo moderno, instaurando esta figura individual, siempre idéntica a sí misma y desconectada de otrxs, como productura de discursos propios, no se ajuste necesariamente a nuestras producciones⁴.

Escribo situada como mujer militante del cam-po popular, interpelada fuertemente por una se-rie de hechos y procesos políticos que se están sucediendo en nuestro país y nuestramérica, entre los que puedo destacar la persecución judicial a Milagro Sala, mujer, india, morena, pobre, militante.

³ Integrantes del Grupo de Investigación *Problemáticas Socioculturales de la UNMDP*, bajo la dirección de la Lic. Paula Meschini, colega, compañera y amiga entrañable. Puede visitarse nuestro sitio web en: <http://www.piaicecchetto.com.ar/GRUPO.html>

⁴ Otro de los colectivos en los que se gestaron muchas de las ideas que aquí inscribo, es el de la comisión directiva de la FAUATS (Federación de Unidades Académicas de Trabajo Social de la Argentina).

Escribo situada como mujer mamá, atravesada por los avatares que las mujeres madres deben sortear en su cotidianeidad para entrelazar el trabajo asalariado, el doméstico y el militante.

Escribo como parte de una generación muy particular. La que nació en los oscuros años de la dictadura cívico-militar que se arrebató 30.000 compañerxs y cientos de bebés que hoy tienen exactamente mi edad, que no pudieron ser criados y amamantados por sus mamás, que no saben quiénes son. ¿Cómo no sufrir entonces en carne propia el retroceso en materia de derechos humanos que estamos viviendo? Ese plan sistemático de robo de bebés generó profundas consecuencias en mi generación, que veinte años después de nacida, en la eclosión neoliberal, vio cómo le robaban el derecho a crecer en su país, generando un verdadero exilio económico. Los que quedamos acá, lo hicimos en muchos casos desempeñándonos en trabajos precarizados, estudiando de una manera muy particular, en medio de la militancia estudiantil, la resistencia al ajuste, a la Ley de Educación Superior, al arancelamiento, en medio de marchas y tomas a la Universidad. Esas experiencias nos marcaron y hoy hacen que en este contexto político se despierte nuestra memoria emotiva y militante, y tengamos que esforzarnos por no nombrar como “lo mismo” a un proceso que si bien necesariamente se explica por estos hitos del pasado, tampoco se explica sólo por ellos.

Así, en estas páginas, *yo* somos *muchos*⁵. Los aciertos serán colectivos, y los errores propios. Estas palabras son hilos de un tapiz que comenzó a tejerse hace al menos quinientos años. Espero que esta comunicación se inscriba en este proceso, que es el de co-construir un discurso rebelde e insurgente para este período de reflujo de lo peor de nuestra historia.

Situarse entonces, no es presentarse, es explicitar un supuesto epistemológico: el que afirma que los discursos son productos histórico-político-social-subjetivos. Anudar texto a contexto es un criterio de validez, que nos permite una vigilancia epistemológica: la de observar hasta qué punto somos habitados por una palabra ajena que nos coloniza y nos impide aprehender la vida, o por el contrario, hasta qué punto habilitamos la creación de palabras propias que se nutran de nuestra situacionalidad, que, desde una perspectiva benjaminiana⁶ honren a nuestrxs muertxs, expandan nuestro presente (Santos, 2006) y produzcan vida para nuestrxs hijxs. Tal

⁵ El nombre mismo de esta comunicación fue un hermoso regalo que me hiciera nuestro colega José Alberdi al convocarme al Panel en la carrera de Trabajo Social en la UNR al que referí en nota al pie N° 1, donde nació mi interés en escribir estas líneas. Al él mi especial agradecimiento.

⁶ *Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una flaca fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos. No se debe despachar esta exigencia a la ligera.* (Benjamin, 1973, tesis II: s/d)

como le susurraron los dioses del *yatiri* a Rodolfo Kush hace algunas décadas, escucho hoy los ecos de quienes nos precedieran: *Eres realmente poco,*

mucho menos que un enciclopedista. Pero mira, nos hemos caído contigo, ayudémonos y subamos juntos." (Kush, 1976:24)

2- Hay una realidad política que merece ser pensada y una manera de pensar que merece ser problematizada

Esta comunicación pretende contribuir a las interpelaciones que la actual coyuntura nacional y regional, de giro a la derecha, genera en diversos sujetos sociales, colectivos y políticos, entre los que se cuenta el colectivo de trabajadorxs sociales. Esta coyuntura, que es percibida en gran medida como una restauración neoliberal, generó en pocos meses una serie de transformaciones que impactaron directamente en el ejercicio profesional, en términos ocupacionales, salariales, así como en las orientaciones éticas, políticas y procedimentales de las instituciones y las políticas públicas en las que ejercemos, sin desconocer el impacto directo que a pocos meses de iniciada esta gestión se pudo observar en la calidad de vida de los sectores subalternos con los que trabajamos, y en las posibilidades de acceso a un conjunto de derechos elementales.

Estos cambios, referenciados a partir de la asunción del gobierno de la Alianza Cambiemos en diciembre de 2015, leídos en tanto procesos históricos, nos reclaman la necesidad de situarlos para comprender en términos dialécticos⁷, qué se está perdiendo, qué es lo nuevo que adviene, y que es lo que se mantiene respecto de períodos anteriores.

En los noventa gran parte de nuestro colectivo profesional optó por teorías como el gerenciamiento social, apostando a administrar eficazmente lo escaso, o fundamentaron sus prácticas amparados en la teoría de la resiliencia, concepto éste que de alguna manera festejaba la "dimensión constructiva" que los estragos del capital generaba en los sectores populares.

⁷Tomando a Benjamin (1973), significamos el término hegeliano *aufheben* en su sentido triple: conservar, elevar, anular.

Estos enfoques nos empujaron en algún punto a renunciar a nuestro deber de analizar los condicionamientos estructurales y la dinámica política, económica y social. Analizar otros dispositivos desde los cuales pensar, nos permitirá descubrir y desafiar⁸ la realidad política actual. Si catalogamos esta realidad como ya vivida y ya pensada, corremos el riesgo de apelar a las mismas respuestas construidas en ese neoliberalismo de fin de siglo XX, que no necesariamente vayan a ayudarnos a transitar los desafíos de nuestro presente.

Ahora bien, antes de pensar una realidad, es importante problematizar *cómo, con qué y desde dónde pensamos*. Un abanico de preguntas, problemas y temas emergen en este contexto y reclaman nuestra atención. La contribución que pretendo realizar, no es la de describir o caracterizar esta coyuntura, sino antes bien, problematizar las herramientas teóricas y metodológicas de las que nos valemos para realizar el trabajo de analizar este presente y otros posibles, y de intervenir en los mismos. Es en ese sentido que nos ubicamos en el campo de la epistemología, pero desde una manera muy particular de entenderla. Comenzaremos entonces, como hizo Marx, sospechando de muchas de las teorías que explican la realidad, y de los supuestos metodológicos que las estructuran.

⁸ La Dra. Ana Arias, en una conferencia brindada en la UNMDP en abril de 2016, retomaba el concepto de desafío en sus alcances etimológicos. El sufijo *des* alude a sustracción, mientras que *fiar* viene de *fiat*, acto de fe o confianza ciega. Desafiar es dudar, es lograr que la crítica advenga allí donde el sentido común ofrece explicaciones cerradas e incuestionables.

3- El desafío de pensar cómo pensamos se aborda de forma más potente no desde la epistemología tradicional, sino desde una epistemología plebeya

Este ejercicio de *pensar cómo pensamos* dentro de la academia, que es el que realiza la epistemología, lo vamos a hacer no desde las propuestas de la epistemología tradicional, sino desde una epistemología plebeya. Para esto vamos a recorrer una serie de contribuciones: algunos elementos de los denominados por Ricoeur (1999) y Foucault (1995) como maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche, Freud), algunos aportes del giro lingüístico (tomando sobre todo la idea de discurso del posestructuralismo) y de la denominada por Santos (2009) *Epistemología del Sur*, así como los cruces que con ella se pueden hacer desde el pensamiento de Fanon (1994), el giro descolonial, la filosofía de la liberación de Dussel (2014), el pensar nuestroamericano (Martí, 2005; Kusch, 1976) y las contribuciones de García Linera (2010).

La estética de este texto es nuestroamericana. Y los usos que haremos de discursos europeos se entienden en el marco de un trabajo epistemológico de pensar en y para el Sur global. Veremos así ecos de voces múltiples, entre las que se

encontrarán aquellxs autorxs⁹ que más allá de sus pertenencias geográficas, escribieron desde y para la(s) periferia(s), los intersticios y las derivas. Entiendo esta estrategia de traducción como válida, en pos de aportar a los procesos de justicia social y cognitiva global (Santos, 2006).

⁹ En este trabajo que se ofrece como un primer gesto para interpelar a la epistemología moderna desde una perspectiva plebeya y nuestroamericana, quedan varias deudas pendientes, a retomar en futuras contribuciones. Una de ellas refiere a la necesidad de ampliar el corpus de autorxs trabajados, a los aportes del feminismo poscolonial así como de otras autoras que abordan una crítica a los supuestos androcéntricos, falocéntricos y machistas que subyacen a la epistemología moderna. Si bien se han tomado aportes de una decena de mujeres, y se ha aludido a categorías de esta tradición, como la de interseccionalidad, la bibliografía aquí citada es en su mayoría escrita por hombres. El trabajo de des-colonizar(se) implica apuntar también las propias deudas pendientes y asumir el reto de avanzar en la apertura a la circulación de los discursos minorizados, entre los cuales destacan por su ausencia los discursos de las mujeres (incluso en nuestros propios trabajos).

4- La epistemología no es una disciplina neutral, es un aparato político, un trabajo que genera productos, cuyos efectos se registran también en lo social

Como diría Alicia González Saibene, es *el acto político del ejercicio de la crítica*¹⁰. Pero no hay una sola epistemología o una única manera de entenderla. Por eso, primero vamos a analizar los alcances de su concepción tradicional.

La epistemología es una disciplina filosófica que estudia la pretensión de validez del conocimiento científico. No es una historia de la ciencia. No es metodología. Busca diferenciar el conocimiento científico de otros tipos de saber, e indagar en las razones por las cuales deberíamos dar por cierto y válido un determinado conocimiento. Esto es importante, ya que las acciones están orientadas por ideas a la cuales se les atribuyó valor de verdad. Y pocas veces nos detenemos a analizar qué procesos mediaron para otorgarle validez a una afirmación.

Hay dos conjuntos de preocupaciones a los que la epistemología atendió: los vinculados a la

justificación del conocimiento¹¹ (donde el foco estuvo puesto en el método) que fueron y son los protagonistas. Otros, vinculados al contexto de descubrimiento, a los condicionantes subjetivos y sociales que impactan en la ciencia, han sido significados como *historia externa* (Lakatos) y su interés en estos temas fue sustancialmente menor.

Esta epistemología que toma elementos de la filosofía griega, básicamente de la lógica, comienza a sistematizarse en la Modernidad. Así Capital, Burguesía, Ciencia (método experimental), Conquista, Colonización y Estado, emergen de forma simultánea. La epistemología desconoce este surgimiento concomitante, toma uno solo de estos elementos, la ciencia, desde una perspectiva racionalista heredera del cartesianismo, y se erige con peso como disciplina autónoma a inicios del siglo XX con el Círculo de Viena. Historia y

¹⁰ Definición de epistemología de la autora, ofrecida en el Seminario *Epistemología de las Ciencias Sociales*, dictado en Mar del Plata en el año 2011, en el marco del Doctorado en Trabajo Social de la UNR.

¹¹ La distinción entre contexto de descubrimiento y justificación fue presentada por el Círculo de Viena a inicios de siglo XX. Las epistemologías críticas y descoloniales la critican fuertemente. Sin embargo el metodocentrismo sigue siendo el discurso hegemónico de la academia.

sujeto son los dos ausentes de este planteo de la epistemología positivista que bregaba por una ciencia con objeto pero sin sujeto cognoscente. Ya González Saibene (2007) ha analizado los alcances de este mito del objeto en el caso particular del Trabajo Social. Podemos advertir entonces que hay un verdadero borramiento del sujeto. La noción de perspectivismo nietzscheana brilla por su ausencia: como no hay sujeto no hay punto de vista. Así la epistemología moderna se piensa a sí misma universal, omnicomprendida, perenne y descontextualizada. Desde el registro descolonial esta tensión ha sido estudiada a partir de la denominada “*hybris*” del punto cero (Castro Gómez, 2007) que genera este efecto de universalizar un particular (el pensamiento eurocéntrico moderno colonial), tomando una parte como el todo, reservando para sí el carácter de pensamiento racional, haciendo que otras formas de ser, de hacer, de estar, se resistan a ser significadas desde ese particular universalizado.

La epistemología moderna está signada por una serie de reduccionismos que son propios de la racionalidad moderna: eurocentrismo, androcentrismo, racismo, adultocentrismo, heterossexualismo, entre otros.

Pero desde esta visión, la epistemología no se reduce a un conjunto de conceptos y reglas estáticos, sino que es un tipo de trabajo, y por tanto un acto que se tensa entre la alienación y la creatividad, de acuerdo a los condicionantes históricos en los que se desenvuelve, tal como Marx (2008) supo analizar; trabajo que en la propuesta de Dussel (2014), se enuncia como *un acto de relación del hombre¹² con la naturaleza (poiesis) y con los otros hombres (praxis)*.

¹² El término *hombre* es el utilizado por Dussel en su texto. Corresponde aquí, por las implicancias que esta categoría tuviera desde las narrativas modernas coloniales, hablar en términos de sujeto.

5- La epistemología tradicional produce ausencias y minoriza realidades¹³

Las teorías modernas coloniales son el resultado de la relación de determinados sujetos con determinada realidad que no fue la nuestra. Aquí me interesa introducir el término *producción de ausencias* (Santos, 2006), en tanto nuestras realidades han sido producidas como ausentes por la academia eurocéntrica. Si, recuperando a Dussel, la *poiesis* es el acto creativo que deviene de la relación del sujeto con la naturaleza, y la epistemología tradicional es, desde mi punto de vista, en tanto *poiesis*, acto de relación de sujetos académicos con las realidades del centro (o de la periferia vista desde el centro), entonces hay un mundo muy vasto de realidad que no ha sido siquiera visto. Esta ausencia es positiva, es decir, producida. No es un olvido casual. La Modernidad produce ausencias invisibilizando las experiencias del Sur global.

Estos problemas habían sido ya vistos por los poscoloniales subalternistas a partir de la problematización de las historias de las minorías:

Minoría y mayoría no son, después de todo, entidades naturales, son construcciones. Los significados comunes de las palabras “mayoría” y “minoría” son estadísticos. Pero los campos semánticos de las palabras

contienen otra idea: la de ser una figura “menor” o “mayor” en un contexto determinado.” (Chakrabarty, 1999:92)

Así, los europeos son mayoría siendo minoría en términos estadísticos. Y los pueblos no europeos ni norteamericanos son significados desde el centro como minoría en términos kantianos, pueblos que yacen en un estado de “minoría de edad” a la espera de que el espíritu hegeliano y la cultura del capitalismo colonial los haga pasar al estatuto de adultez civilizatoria. Las guerras que libra EEUU con el apoyo de la OTAN legitimando su intervención con la pretensión de que sus actos se implementan para “liberar” a los pueblos que “no saben autoconducirse”, y para “proteger la democracia contra del terrorismo”, son también prueba de este hecho.

Esta cuestión de las mayorías minorizadas no solo se observa en política internacional. Trabajo Social, por ejemplo, suele tener la mayoría de los estudiantes en las unidades académicas donde se cursa, mientras conserva una minoría de representación en los gabinetes de gestión. Las mujeres solemos ser mayoría en las bases de las organizaciones populares, y minoría en sus conducciones, etc. Podemos hablar entonces más que de mayorías o minorías numéricas, de posiciones menores o mayores.

Pensando la epistemología como el resultado de una relación de un sujeto (condicionado his-

¹³ Algunas de las reflexiones consignadas en este punto 6, particularmente las relativas al planteo de Chakrabarty, y en el punto 9, en alusión a los aportes de Guha, fueron desarrolladas con mayor profundidad en Hermida (2015).

tóricamente) que trabaja de pensar y escribir lo que piensa, con una realidad determinada, nos debemos preguntar: ¿qué realidades no fueron pensadas simplemente porque han sido minorizadas o producidas como ausentes? El problema no se acota sólo a la mirada de la academia del centro, sino que se replica al interior de nuestras organizaciones y también de nuestras disciplinas. ¿Cuántos hechos políticos, sociales y culturales de los últimos tiempos no fueron tomados como

situaciones prioritarias ha analizar por lxs trabajadorxs sociales? Entiendo que parte de esto se explica porque nuestras ideas de ciencia, disciplina y profesión (elementos que son pensados por la epistemología y que son a la vez constitutivamente políticos) presuponen que lxs trabajadorxs sociales tenemos pertinencia para intervenir en el campo de los derechos, pero no para analizar, escribir y denunciar públicamente cuando se toman decisiones políticas que implican violaciones flagrantes a los mismos.

6- La Epistemología produce discursos. Los discursos no son representaciones de la realidad, son realidades que producen efectos.

El resultado de esa *poiesis*, (denominado *poiémata*) que se sistematiza como teoría, tesis, o conocimiento, y que en el análisis que hace Marx del conocimiento científico de su tiempo es superestructura o ideología burguesa, es desde mi perspectiva, antes que nada, un discurso. La dimensión discursiva no es aquí epifenoménica, sino constitutiva. El resultado del trabajo intelectual, que se condensa en teorías, no es para nosotros representacional. Ninguna teoría *representa* una realidad. Sino que *construye* una realidad-otra. Como dice Foucault (2005), la idea de que la relación de las palabras con las cosas es del orden de la representación, es un invento de la Modernidad. Si se quiere, en términos kantianos, la realidad es *noúmeno*, es decir materialidad inabordable sino es “por medio de” un discurso que la coagule, la ordene, la signifique. De esta forma, al decir de Nietzsche, que replica Ricoeur (1999), no accedemos a la realidad directamente, sino a la(s) interpretación(es) que hacemos de la misma. Y cómo olvidar al otro gran maestro de la sospecha, Sigmund Freud, que ató la cura a la palabra, siendo el discurso el acto por antonomasia. Pero tampoco hace falta viajar tanto en tiempo y espacio. Podemos acercarnos más a nuestra casa, y ver cómo, en las culturas ancestrales de nuestramérica, las palabras tuvieron y tienen el poder de curar, de concebir, de expulsar, de crear. Vemos que somos muchxs, los que desde diferentes miradas, llegamos a esta conclusión: las palabras no representan la realidad, la producen, o al menos, la hacen aprehensible. Sin discurso, el hiato entre sujeto y objeto y entre sujeto y sujeto, se hace insalvable. Esto no quiere decir que bregue por una concepción estructuralista de discurso que nos determina, ni por una ausencia de cualquier tipo de determinación material. Sino

que hago una crítica a la idea de que las palabras solo *representen* lo que existe, o describan lo que los sentidos perciben. Dije que el discurso no es epifenoménico sino que tiene un estatuto de materialidad, como verdadero configurador de la realidad social. Como diría Austin (1982) las palabras *hacen* cosas. Unas pocas palabras escritas en un papel (que llamamos título) por quien tiene la potestad de escribirlas, hacen que un estudiante de Trabajo Social se convierta en un graduado. Incluir el género en la semántica también tiene un efecto performativo. No es lo mismo decir nosotros, que nosotros y nosotras. Vemos en estos ejemplos cómo el discurso construye realidades.

Cabe la pregunta sobre la potencialidad de estas reflexiones relativas al discurso, inspiradas en la lectura de autores de las academias europeas y norteamericanas, en el marco de una comunicación que se describe a sí misma como crítica al eurocentrismo. Esta cuestión va al foco mismo de uno de los grandes reproches que se le realizan al giro descolonial: me refiero a la supuesta desestimación *in toto* que este enfoque hiciera del *corpus* científico europeo (más o menos reivindicada por los diferentes exponentes de este colectivo intelectual). Al respecto me permito esbozar sintéticamente tres cuestiones. En principio, un pensar situado no es un pensar chauvinista. No implica un elogio *per se* de lo propio, ni una demonización de lo extranjero. Implica asumir la idea de que las condiciones de producción son constitutivas de lo producido. Y las condiciones son geográficas, pero no sólo geográficas, sino también históricas, de género, disciplinares, políticas, sociales, económicas, de clase, etarias, etc. En segundo término, las ideas de *Sur global* y de *traducción* que nos ofrece de Souza Santos me parecen por demás interesantes

para abordar este debate. La primera porque pone de relieve la necesidad de situarse del lado de las periferias, que en términos geopolíticos se visualizan como naciones del tercer mundo, pero que también se expresan como enclaves de pobreza, o como minorías raciales, religiosas, o sexuales en el centro mismo del Imperio. A su vez el concepto de traducciones nos permite evaluar la posibilidad de operaciones del tipo *usar a Marx en contra de Marx*, como supo decir Foucault. Esto, en este contexto, implicaría reconocer con claridad la determinación contextual del autor o autora en términos de criterios eurocéntricos de producción del saber, pero asumiendo que hubo también otras determinaciones. Estas otras variables que intervinieron, quizás menores, quizás no, permitieron que eventualmente esos intelectuales se dejaran atravesar por discursos de resistencia a otras de las operaciones de la Modernidad Colonial, como pueden ser las del falocentrismo (en el caso de los feminismos de primera y segunda generación) o del racionalismo (en el caso del postestructuralismo), entre muchas otras. Así, entiendo que el marxismo, el giro lingüístico, el posestructuralismo, y hasta la semiología y el pragmatismo americano en algún punto, desde diferentes lugares, han habilitado la crítica a las nociones representacionales de lo discursivo, y que esa crítica se ha vuelto más interesante cuando ha sido asumida desde la posicionalidad del Sur global.¹⁴

Por último, entiendo que una perspectiva crítica siempre parte de entender que la realidad es modificable, que cabe cierto grado de indeterminación. Esto implica posicionarse desde una crítica a los esencialismos. Los discursos esencialistas producen como efecto una tendencia a la fosilización, condicionando fuertemente la posibilidad de ejercer una crítica. Desde mi pers-

¹⁴ He trabajado algo más este problema de “qué hacer” con las teorías eurocéntricas cuando hablamos desde *nuestramérica*, en otros escritos, en los que afirmaba que 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-Gómez, Mendieta, 1998: s/d) (...) [Los propios autores del pensamiento poscolonial (...) 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-Gómez citado, o la propuesta de De Souza Santos (2006) de hacer uso de nuestras ciencias sociales modernas, pero retrabajando sus postulados. (Hermida, 2016: s/d)

pectiva, el pensamiento nuestroamericano, no es ontológico, no remite a un desvelamiento de nuestro ser más profundo y ancestral, como si hubiera una identidad predefinida a recuperar. La identidad no es un objeto, es un proceso político, una construcción que permite que el momento de la nominación pueda ser el momento de la emancipación, del acontecimiento. Hacer epistemología plebeya es recuperar, validar y construir discursos insurgentes que litiguen con los discursos que legitiman la colonialidad del poder de ayer y de hoy.

Esta tesis vinculada al estatuto de lo discursivo interpela a lxs trabajadorxs sociales, que en general nos resistimos a formarnos en la analítica de los discursos. Lo nuestro es la política pública, decimos. Y es cierto. Pero la política pública es uno de los discursos políticos más potentes. No solo en los documentos oficiales que las regulan, sino en otros campos discursivos, como son los decires de lxs funcionarixs, de los medios masivos de comunicación, de lxs docentes que enseñan política pública diciendo que es un mecanismo de reproducción del sistema, por ejemplo, pero también en los decires de los usuarios, etc. Casos paradigmáticos como la AUH, y los recientes dichos de funcionarios públicos¹⁵ que con sus intervenciones refrendan la opinión pública de que las *chicas se embarazan para cobrar un plan* muestran hasta qué punto el tema de la política pública no es sólo un problema de gestión eficaz, sino también un tema de análisis discursivo y batalla cultural. Las políticas públicas son el resultado de agendas sociales que se configuran en base a las necesidades que cuentan con legitimidad suficiente como para que una sociedad decida que es adecuado transferir parte de sus recursos a solventar su satisfacción. Y, como diría Gramsci (1980), si no se gana la batalla cultural, lo que implica entre otras cuestiones la legitimación de las demandas de los sectores subalternos, estamos complicadxs. Creo que un Trabajo Social que renuncie a analizar la dimensión discursiva, es un Trabajo Social que renuncia a comprender la realidad.

¹⁵ Nos referimos a los dichos del Diputado Juan Dindart, de la Alianza Cambiemos, Presidente de la comisión de familia de la Cámara de Diputados, quien en un rapto que en el mejor de los casos puede explicarse por una total desinformación sobre el tema, afirmó que las mujeres que reciben la AUH buscan tener otro hijo para cobrar más dinero. El hecho fue documentado por todos los medios de comunicación masiva. Al respecto se puede leer la nota del Diario La Nación de fecha 28 de junio de 2016: <http://www.lanacion.com.ar/1913504-para-un-diputado-de-cambiemos-las-mujeres-que-reciben-la-asignacion-universal-buscan-tener-otro-hijo-para-tener-mas-de-dinero>

7- La epistemología es una praxis condicionada por la elección de los sujetos con quienes decide trabajar

Hasta aquí, siguiendo la propuesta de Dussel (2014) de pensar el trabajo en términos de *poiesis* y *praxis*, hicimos algunas puntuaciones de la epistemología como *poiesis*. Vamos a ver ahora qué implica pensar la epistemología como *praxis*.

La filosofía griega definía la *praxis* como la relación de unos sujetos con otros. Así vemos que es muy importante analizar con qué sujetos nos relaciona la epistemología moderna colonial. En general, pensamos con y desde las ideas de los sujetos que escribieron los libros con los que nos formamos. Y quizás esos autores, están del otro lado (en términos geográficos pero también ideológicos) del Sur global. Y si solo referimos nuestro trabajo intelectual al corpus de autores de academias europeas o norteamericanas, o peor aún, si “somos hablados” por los discursos del norte global... ¿con quién no nos estaríamos sentando a pensar? Cuando el plan de estudios de nuestras carreras de grado y posgrado “reparte las invitaciones” a formar parte del *curriculum*, ¿de quién se está olvidando? Acá aparece la ausencia no ya solo de temas o de objetos, sino de sujetos. No nos sentamos a pensar con el Otro, el *damné* (Fanon, 1994), el subalterno. La ausencia es la de un sujeto histórico que, cuando aparece tematizado en el canon de enseñanza oficial, lo hace desde el prisma del eurocentrismo. El encuentro que no se está dando es doble.

Por un lado se percibe la ausencia o minorización de todo un *corpus* de intelectuales que supieron problematizar la alteridad subalternizada desde un pensar situado. Si realizamos un rastreo bibliográfico: ¿cuánto leemos de Martí, de Mariátegui, de Bolívar, de Jauretche, de Kusch, de Aricó, de Fals Borda, de Freire, de Fanon, de Fernandez Retamar, de ese corpus maravilloso nacional y nuestroamericano que nos supo recordar Argumedo (1993)? Pensar la

epistemología plebeya como praxis, implica problematizar la ausencia (así como los usos y lecturas de las escasas presencias) de autores que nos podrían hacer mucho bien si les diéramos la oportunidad de decir su palabra.

En clara vinculación con este corpus de autores minorizados, está la ausencia de los sectores subalternos en cuanto tales. Las lógicas de la academia hacen prácticamente imposible que sea el sujeto popular el que escriba su propia historia. Algunxs investigadorxs realizan trabajo de campo en villas, cárceles, hospicios y demás espacios de subalternidad. Pero suelen acercarse impulsados por problemas de investigación propios que no necesariamente tengan vinculación con los intereses de los sectores populares, a la vez que, en muchos casos, se acercan munidos de teorías y metodologías eurocéntricas que, tal como denunciara Guha, distorsionan lo que ven.

Podría replicarse que en Trabajo Social esto no es así, que pasamos el día entre pobres... Que más allá de lo que leamos o no, nosotrxs tenemos un contacto “directo” con el/la subalternx. Pero creo que el problema es más complejo de lo que parece. Por eso es tan importante la epistemología. Reparemos en que estas reflexiones epistemológicas que venimos desarrollando, nos permitieron desconfiar de la posibilidad misma de que pueda existir algo como un contacto “directo”. El acceso a la realidad está siempre mediado por un discurso que lo dota de sentido. Así es como llegamos al barrio, poblados de voces y sentidos que hemos incorporado y que filtran, ordenan, y significan la situación de los sujetos con los que intervenimos. Esta epistemología plebeya nos puede ayudar entonces a problematizar dónde ubicamos a ese otrx en nuestros procesos de análisis y transformación de la realidad.

8- El Trabajo Social es un *locus* de enunciación subalternizado

Para problematizar esta idea de con quiénes pensamos, y si pensamos sin, con, para o desde lxs pobres y subalternxs, vamos a ubicar al Trabajo Social como *locus* de enunciación (Mignolo, 1995). Lo que se enuncia no sale del vacío, sino de una boca que lo enuncia, de un sujeto individual o colectivo que ocupa una posición determinada en el sistema-mundo (Wallerstein, 2006). Quién es el que dice algo, no es un dato contextual, es constitutivo del contenido de lo que se dice. La validez que tanto desvela a la epistemología, al contrario de lo que se presupone, no se analiza la más de las veces por el contenido de lo dicho, sino por el lugar del enunciante. *¿Estx qué va a saber si es alumno, si es pobre, si es mujer, si es peronista, si es “zurdo”, si es negro, si es indio, si es niño, si es asistente social?* Los enunciados del Trabajo Social son ubicados como emergiendo de un lugar, un *locus* particular: el de una disciplina subalternizada, al menos por lo que entiendo son las cuatro grandes marcaciones subalternizantes que nos imprimió el capitalismo moderno colonial.

Primero, todxs sabemos que la nuestra es una profesión feminizada, y esto, en un mundo falocéntrico y patriarcal, tiene ciertos efectos. Nuestro lugar, como lugar atribuido, es el que históricamente se le ha asignado a la mujer: el del servicio, la asistencia y el cuidado. Podemos decir (quizás tensando pero no distorsionando al autor) que Florear Forni (1993) llega a suponer que las denominadas “pioneras” del Trabajo Social de principios de siglo XX en EEUU, fueron de alguna manera las fundadoras de la sociología norteamericana, pero que por una cuestión de género, fueron subordinadas al lugar de mano de obra para conseguir datos de los pobres, para que los hombres sociólogos construyan las grandes teorías.

En segundo término, además de una profesión feminizada, el Trabajo Social es una profesión tardíamente reconocida como pasible de ser enseñada en el nivel universitario. Muchas de nuestras carreras de grado nacieron de las denominadas Escuelas de nivel terciario, que por la lucha del colectivo profesional pasaron a incorporarse a Facultades. Esta tardía incorporación al ámbito universitario, y por lo tanto a la vida y funciones de este nivel (como son la investigación, y el posgrado por ejemplo) implicó que aun hoy se persiga por *reduccionismo teórico* o *desviación académica* a quienes fomentan la investigación como tercer campo de intervención del Trabajo

Social¹⁶. Somos una profesión vista por el resto de las ciencias sociales, y por muchxs de nuestrxs propixs colegas, como tecnología, o servicio, o asistencia. Y seguimos haciendo algunas cosas que favorecen directa o indirectamente que esta representación se sostenga. En la UNMDP por ejemplo, seguimos teniendo el plan de estudios de 1985. Las asignaturas mal llamadas específicas se denominan “Metodología de... Caso, Grupo, Comunidad”, a las que se suman los Talleres de Práctica. Tenemos entonces metodologías, y prácticas. ¿Cuál es el elemento ausente? Hay método, hay práctica pero lo que no hay como “específico” es teoría. La teoría, se presupone, la “sacamos” de las otras disciplinas.

En tercer lugar, somos profesionales del Sur global, del tercer mundo, de la periferia. Nuestros *papers* no valen lo mismo en el sistema científico por el hecho de estar escritos en español. Nuestros doctorados valen menos que un PHD norteamericano, etc. El Trabajo Social nuestroamericano tiene menos posgrados, menos producción académica, se citan menos nuestros trabajos, en definitiva, en los términos que proponen los criterios del cientificismo dominante, tenemos menos “peso específico” que el Trabajo Social de otras latitudes.

Cuarto, y vinculado con todo lo anterior, somos una profesión en muchos casos mal paga, con muy malas condiciones de trabajo. Cuando el Estado de Bienestar entra en crisis, nuestra profesión junto con lxs colegas de la educación y la salud, es de las primeras en notararlo, en términos de pérdida de puestos de trabajo y precarización laboral. Parte de nuestro colectivo profesional se centró más que nada en este cuarto aspecto, sin analizar prioritariamente los otros procedimientos de subalternización (aquí nombré algunos, pero podemos encontrar sin dudas otros) que desde una visión de interseccionalidad (Hill Collins, 2000) no deberían quedar fuera de los planteos. Entiendo que analizar las condiciones laborales de lxs trabajadorxs sociales es un gran aporte. Pero un aporte que puede convertirse en metonímico. Que toma la parte por el todo. No somos subalternizados sólo ni porque somos mal pagos. Algún viso de endogenismo y corporativismo se puede colar si analizamos

¹⁶ Coincido con Aquin (2006) en que el Trabajo Social tiene tres campos de intervención: la formación de sus propios cuadros (docencia), la construcción de conocimiento sobre lo social (investigación) y la intervención en lo social.

sólo la cuestión laboral de nuestro colectivo sin analizar las otras subalternizaciones, A la vez creo que no solemos reparar en el hecho de que nuestra posición en el marco de la reproducción social tiene puntos de disidencia y diferencia en términos simbólicos con otras prácticas sociales, tal como ha analizado ya Bourdieu (2000). ¿A qué me refiero? Somos trabajadorxs como cualquier otrx trabajadorx, y por tanto los mecanismos de opresión del capital funcionan también sobre nosotrxs. Esto es así. Pensarnos por fuera es errar el camino. Pero también hemos sido formados (en muchísimos casos en instituciones públicas, es decir con el aporte de las clases trabajadoras) para hacer una diferencia. Vemos que parecería que somos una profesión para pobres y por tanto pobre. Pero tenemos un capital simbólico y un poder delegado del Estado que si lo utilizáramos en todo su potencial podríamos aportar más en esta hora de lucha y resistencia. Nuestro aporte no puede ser solo el de sumarnos como un/a trabajador/a más. Tenemos que aportar nuestro saber hacer y nuestro lugar en el Estado para favorecer a los trabajadores ocupados y desocupados con quienes intervenimos. Tenemos las herramientas que nuestra condición de trabajadorxs nos habilita: el paro, la marcha y el gremio. Y debemos utilizarlas. Pero tenemos también el informe social, la firma autorizada, las potestades institucionales que por incumbencia nos competen, y un título que nos habilita como científicos sociales para analizar la realidad social y denunciar públicamente las atrocidades que en materia de desmantelamiento de protección social se están cometiendo. Me pregunto si estamos asumiedo esta tarea.

Somos una profesión subalternizada, pero no somos la única. Vemos el caso de las mal llamadas “maestras jardineras”, que son profesorxs de nivel inicial. Hay toda una representación de que son sólo mujeres, y que además son aniñadas, que estudian una carrera corta porque “no podrían afrontar una formación más compleja”, que aprenden a usar la tijera y cantar nanas pero no saben mucho más que eso. Hay un imaginario de que, comparando un profesor universitario (que en el imaginario siempre es hombre y adulto) y una “maestra jardinera” (que en el imaginario siempre es mujer y joven), el primero sin dudas “sabe más” y cosas “más difíciles” que la segunda. Esto es una representación construida por el relato moderno adultocéntrico y misógino. Lo mismo sucede con las mal llamadas “salitas”, que son centros de atención primaria de la salud. ¿Qué médico tiene más prestigio y mayor salario? ¿El cirujano que trabaja en alta complejidad o el médico generalista de la unidad sanitaria

que trabaja en proyectos de salud colectiva? Acá lo que juega nuevamente es la narrativa moderna colonial, que niega que la salud es una construcción biopolítica, que niega que “el hacer vivir” analizado por Foucault merece ser repensado, que niega que al decir de Carrillo, las bacterias son “pobres causas” para analizar la salud pública. ¿Quién dijo que no es de alta complejidad en términos de Educación Inicial facilitar a un niñx el acceso al mundo social al que llegó, y antes, que sea fácil aprender como adultos a jugar nuevamente? ¿Quién puede creer que si la prosa de Heidegger es compleja, no lo es más el pasaje abisal de la no palabra a la palabra que debe transitar un niño de 2 años? ¿Quién puede suponer que es sencillo compartir cuatro o cinco horas con veinte niñxs o más, de 3 o 4 años, y no morir en el intento, sino vivir, cuidarlos, que no se lastimen, que no aprendan lo peor de nuestra cultura (como por ejemplo los estereotipos de género) y que sí aprendan lo mejor, el arte, la literatura, el juego, la música, las letras, los números? Y en términos de salud ¿por qué es de alta complejidad una cirugía (que no hace tanto tiempo era tarea de carniceros, y no contaba con ningún tipo de reconocimiento social) y no es de alta complejidad analizar, diagnosticar e intervenir en los problemas sociosanitarios, en las lógicas de producción y reproducción de la vida que se desarrollan en el territorio? Todas estas son construcciones discursivas con efectos políticos, educativos, sanitarios, económicos.

Estas cuatro marcaciones, que hacen de nuestra profesión un *locus* de enunciación minorizado, operan también dentro de nuestra propia disciplina, configurando nuestra identidad como trabajadorxs sociales. Así también se replica al interior de nuestra profesión un proceso de diferenciación que, en vez de potenciarnos en la diversidad de incumbencias, nos enfrenta con discursos de desacreditación, donde lxs que intervenimos en la docencia y la investigación somos catalogados de teoricistas y desconectados de la realidad, y lxs que intervenimos en el territorio, la política social o las instituciones, somos catalogados de empiristas acrílicos y tecnocráticos. Hasta que no nos asumamos como colectivo diverso y sinérgico, hasta que no hagamos una crítica radical al discurso liberal que cree que la unidad de análisis es el individuo y no los colectivos, no podremos salir del mandato de que cada unx de nosotrxs sea una especie de semidiós omnipresente en la docencia, la investigación, y la intervención en lo social. Esto se resuelve si trabajamos colectivamente, circulando las experiencias diversas y potenciándolas, aportando a los procesos de formación y construcción disciplinar que Cazzaniga (2007) analiza.

9- Pensar con el “Otro” en Trabajo Social implica apostar a un “pensar situado”

En la intervención del Trabajo Social hay cierto consenso, o al menos un deber ser legitimado, que afirma que hay que respetar al sujeto con el que intervenimos en sus opiniones, deseos y perspectivas, desestimando los posicionamientos más verticalistas o autoritarios que ponen al profesional en el lugar del “saber” y el “poder”.

Sin embargo cuando nos acercamos al devenir de la intervención, aparecen en algunos casos, planteos del tipo: “ver que hay detrás del pedido de la chapa”, o “problematizar la demanda”, o diferenciar “la necesidad sentida de la necesidad real”. Estas afirmaciones de alguna manera cuestionan la idea de que el sujeto sabe lo que quiere, y re-sitúan al profesional en un lugar de ser el que sabe “en verdad” lo que el otro necesita. Si la epistemología es *praxis*, relación entre sujetos para pensar con ellos, en Trabajo Social este proceso de *praxis* no puede partir de suponer que el otro no piensa lo suficientemente bien. Hay otra dimensión que vale la pena explorar, que implica construir conocimiento epistemológicamente válido y socialmente útil. Pensar con el/la otrx, no es una tarea que se agote en el proceso de intervención en lo social. Implica sabernos cientistas sociales comprometidos en la justicia cognitiva.

Creo que se ve y se piensa desde donde se está (lo que implica una situacionalidad geográfica, histórica, de género, etaria, ideológica, es decir, el entramado de ubicaciones asignadas o elegidas, de discursos que nos atraviesan). Tal como diría Chomsky: *El mundo se ve muy distinto según si es usted el que sostiene el látigo o quien viene siendo azotado por él durante cientos de años. Muy distinto* (2005:9). Pensamos desde donde estamos. Pero ya lo dijo Marx, el pasaje de “clase en sí” a “clase para sí” no es lineal ni natural, implica un movimiento. Dicho en otros términos, el problema es que, como ya afirmé, accedemos a la realidad siempre a través de una interpretación. Y hay discursos hegemónicos que logran hacernos tan miopes que no podemos ver dónde estamos parados, o caídos, y quién es el que tiene el látigo que nos está azotando. Entiendo que nuestro lugar material tiene que convertirse en un lugar percibido, tenemos que situarnos en términos de clase, como trabajadorxs, pero también en términos geopolíticos (como afirma la teoría de la dependencia), en términos de género, etc. Situarse para pensar implica esto: comprender las marcaciones que la colonialidad del poder imprimió a nuestra subjetividad social. El pensar situado se construye, porque vivimos alienados. La idea de que los argentinos “bajamos de los

barcos”, o que en nuestro país “ya no hay indios ni negros”, o que ya no hay discriminación a las mujeres en el trabajo, son algunos ejemplos que nos permiten notar que no siempre el que está azotado por el látigo se sabe azotado, o puede reconocer al azotador, o ve en él la causa de su mal. El pensar situado no es entonces una condición natural, es una tarea política.

Ya Fanon (1994) nos explicó mejor que nadie este problema. Fanon era un psiquiatra antillano, negro, marxista y crítico de la colonialidad, que se fue a Argelia a ejercer su profesión. Comenzó a ver que los problemas de salud mental de los negros argelinos no se explicaban con los manuales de psicopatología europeos con los que había estudiado, y cruzando su casuística con su formación en enfoques críticos, comenzó a construir su teoría de la sociogénesis de los problemas de salud mental de los sujetos a los que atendía. Sujetos negros colonizados, expoliados por los blancos colonizadores. Así Fanon descubrió cómo el sistema colonial imperante en Argelia había envenenado el sentido común de la población, generando una posición imposible en los negros, a quienes la colonia les decía que no eran verdaderos hombres porque no eran blancos. Discursos como el de la meritocracia que hoy están tan de moda, le decían al negro que si se esforzaba mucho, quizás podría llegar a ir contra su propia naturaleza inferior y rozar algo de los beneficios que están reservados para los blancos en el orden natural de las cosas, que es el orden racializado construido por la Modernidad Colonial. La salida individual era volverse lo más blanco posible. Y en ese camino imposible se borraba la imagen de quién era el que tenía el látigo en la mano, y se borraba también la propia identidad. *Piel negra, máscaras blancas* dirá Fanon (1973).

Y aquí, en nuestramérica y en nuestra Patria, hoy pasa algo parecido. Los sectores concentrados gozan de total inmunidad gracias, entre otras cosas, a los medios de comunicación social, que borran los rostros de los sectores que sostienen el látigo, y le atribuyen al Otro, al negro, a los jóvenes con gorrita, la causa de todos los males, también gracias a los procesos de mostrificación de la pobreza (Hermida, 2015) que los medios y su retórica construyen. Las marcaciones en la subjetividad de los procesos de colonización pasados y presentes no pueden seguir siendo pasados por alto por nuestra academia. El discurso del Otro mostrificado tiene que ser recuperado sin necesidad de “blanquear” su cultura y sus

estéticas, sin conceptualizar sus prácticas y discursos como “errores” producidos por un sistema que los excluyó, sino como prácticas otras que quizás tengan alguna respuesta a la pregunta de como salir del horror colonial. La epistemología como praxis, como encuentro entre sujetos, implica re-conocer formas otras de ser y hacer, y no significarlas desde las lógicas de la modernidad colonial. En esas formas otras estoy segura de que hay pistas para revolucionar nuestras propias prácticas, subvertir lo instituido y salir de los cuellos de botella donde estamos atorados por repetir hace dos siglos las mismas recetas del cientificismo eurocentrista.

¿Con quiénes digo entonces que no estamos relacionándonos para hacer la *praxis* de la epistemología? Esos otros con quienes creo que hay que pensar, son sujetos individuales y colectivos del Sur global. Intelectuales, movimientos sociales, agrupaciones políticas, espacios del arte y de la cultura, sectores populares marcados por la herida colonial. Creo que si hay que pensar la actual coyuntura, necesitamos deconstruir los discursos que nos la dan ya significada de una determinada manera, donde todo se explica por el sinceramiento, la meritocracia y la revolución de la alegría. Otros discursos, entendidos como máquinas para pensar, pueden activarse. La rica historia rebelde y litigante de nuestramérica, esta tierra fértil en términos de biodiversidad, ha sido y es fértil también en experiencias intelectuales y organizacionales. ¿Por qué conocemos a los autores intelectuales de la Revolución Francesa y no a los de la Revolución Haitiana que fue la única revolución de esclavos triunfante en la historia, y la que generó cambios más radicales

para los expoliados por la colonialidad del poder? Esa historia no nos la han contado. Creo que el Trabajo Social tiene que construir otras genealogías. Favorecer la circulación de los discursos de los sectores minorizados. Y también visibilizar otros presentes.

Cada disciplina tiene su propia aporía. Su tensión irresoluble. Y cada unx elige la profesión con cuya tensión cree que puede convivir. Nosotros también tenemos nuestra contradicción. Entre el control y la autonomía. Entre el disciplinamiento y la emancipación. Un pensar situado en Trabajo Social implica sabernos herederos de movimientos como el Higienismo, que apostaron al disciplinamiento a través del cambio de conductas de los sectores populares, “perniciosas” en términos sanitarios. Pero también, al reconocer las marcaciones en nuestra historia, podemos conectarnos con otras experiencias del pasado, que hicieron cosas más parecidas a las que queremos hacer muchxs de nosotrxs hoy, y que luchamos para que se reconozcan como verdaderas incumbencias de nuestra profesión. Por ejemplo queremos pensar proyectos políticos de distribución de la riqueza, como pensaron los pueblos y los caudillos del interior. Queremos discutir los denominados modelos de desarrollo (Meschini, 2015). Queremos trabajar con movimientos sociales y políticos. Queremos manifestar nuestra rebeldía a los procedimientos del mercado y de los gobiernos que le hacen eco, de expoliación de nuestros mal llamados “recursos naturales”, experiencias que vienen haciendo nuestros pueblos originarios hace 500 años, y muchos movimientos ambientales en las últimas décadas.

10- Los enfoques liberales que denuncian el asistencialismo, el populismo y el clientelismo inferiorizan al pobre; los enfoques nuestroamericanos subrayan el protagonismo popular

Quisiera ahora detenerme en ciertas herramientas teóricas que la epistemología plebeya ofrece. Elegí algunos conceptos de gran potencialidad heurística para analizar este momento de restauración neoliberal: me refiero a los de *poder y potencia plebeya* (García Linera, 2009) y *pueblo* (Laclau, 2008). Propongo confrontar estas nociones con otras categorías que abundan en la prosa del Trabajo Social desde supuestas perspectivas progresistas o de izquierda, como son las de la crítica al asistencialismo, al clientelismo y al populismo. La idea de confrontar posiciones es también constitutiva de esta epistemología plebeya, que lejos de bregar por un descriptivismo enciclopedista, construye territorios de discusión,

litigio, se configura diferenciándose, y cuando se estabiliza vuelve sobre sí para volver a cuestionarse. Es diferencia, deriva, disrupción, des-prendimiento, apertura, es crítica, nunca canon. Comencemos esta confrontación de ideas, para desandar algunos de estos caminos pseudo-progresistas.

Hay una serie de conceptos que lxs trabajadores sociales tenemos en alta estima porque creemos que nos separan de las tendencias filantrópicas o disciplinadoras, y otros a los que escapamos como si fueran la peste, porque simbolizan enfoques perimidos que asociamos a la beneficencia, o porque sugieren una “politización partidaria” que implicaría una falta al principio de neutralidad que algunas deontologías liberales pregonan.

Comencemos con los conceptos de asistencia y promoción. La tarea de analizarlos ya fue hecha por nuestra lúcida Ana Arias (2012). La idea de promoción toma mucha fuerza en la década de los noventa, y es por eso que creo muy necesario que hoy, en una nueva avanzada del proyecto neoliberal, la repensemos. El modelo promocional, gestado en los sesenta y setenta, y relanzado en los noventa, se diferenciaba del modelo de asistencia, que era entendido como mecanicista y obturador de la participación del asistido, quien quedaba en un supuesto lugar de beneficiario y no de ciudadano. Para los defensores de la idea de promoción, en las prácticas de asistencia el profesional se aparecía como desdibujado, como “entregador de recursos escasos” en un rol prácticamente administrativo. El modelo de promoción en cambio, buscaba precisamente “promover” a los sujetos desde un rol activo por parte del profesional y sobre todo del mismo sujeto, que en ese proceso se capacitaba, generaba cambios de conducta y se asociaba con otros en dispositivos de promoción barrial o sectorial. Quiero explicitar que no es la idea demonizar la noción de promoción, de hecho creo que hay experiencias muy interesantes que pudieron hacerse de la mano de la promoción social y sobre todo territorial. Pero me interesa evidenciar algunos de los supuestos que sostienen esta categoría (en tanto la promoción se concibe como un movimiento evolutivo, un promover, un movimiento ascendente que se explicita en el cambio de formas de ser, de pensar, de hacer). Así, este modelo, proponía y propone el trabajo a partir de la capacitación, o dicho en otros términos, el objetivo de cambios de conducta en los sujetos, en algunos casos como condición para el acceso a recursos. Arias hace una crítica al *presupuesto acerca de que los sujetos debían mutar sus características, conductas, cuestiones culturales, capacidades o hábitos como parte del tratamiento de la pobreza* (2012:186). Vale hacer notar que el acceso a derechos en los sectores medios rara vez implica la exigencia de participación en procesos de capacitación o promoción. Sin embargo a los sectores populares históricamente se les ha exigido esta instancia como condición para el acceso a recursos y derechos. Pareciera que, en las estrategias promocionales, la asistencia no es un derecho, en tanto su efectivización depende de una contraprestación. La lógica que subyace a la promoción puede velar el carácter restitutivo del derecho a la asistencia en tanto lo supedita al cumplimiento de requisitos. Entiendo que la asistencia no puede ser confundida con asistencialismo, sino que debe pensarse en el marco del acceso a un derecho, más aun en sociedades neoliberales que han profundizado la desigualdad. Las situaciones de indigencia son, en principio, resultantes de políticas económicas que configuraron una estructura social que arrojó a la misera a millones. El Estado,

que fue responsable de esta situación, debe, en manos de gobiernos populares, viabilizar el acceso a derechos, y la asistencia en ese sentido, es una estrategia de restitución. A su vez la asistencia puede ser respuesta a una demanda que performativamente permita el surgimiento de un sujeto colectivo con capacidad de agencia, de construcción de hegemonía. El reclamo de asistencia puede gestar organización popular. La tarea de facilitar el acceso a un recurso/derecho, es en sí misma una incumbencia de la profesión (ya sea a partir de la gestión, o del compromiso directo en el reclamo), que no debe ser entendida peyorativamente, aunque tampoco estoy diciendo que las competencias profesionales se agoten ahí. A su vez entiendo que la figura de la promoción no necesariamente es la que única ni la que mejor permite dar cuenta de un posicionamiento crítico y situado en la intervención.

En ese marco aparece otro concepto que circula en medios de comunicación y en las agendas de las ciencias sociales en general y de Trabajo Social en particular, y que es el de clientelismo, donde el asistido es víctima de una cooptación. Creo que estos enfoques caen en lo que ya el poscolonialismo subalternista en general, y Guha (2002) en particular, denunciaron como *mecanismos de apropiación de la conciencia del sujeto social por parte del cientista social*. Es decir que sucede en algunos de nuestros intelectuales, algo así como una proyección en términos psicoanalíticos: no es necesariamente el político corrupto el que se apropia de la conciencia del sujeto que recibe la asistencia, sino el cientista social que antes de tomarse el trabajo de analizar la perspectiva de un sujeto que modificó su curso cotidiano por el acceso a un bien, recurso o derecho, entiende que el mismo fue cooptado por la beneficencia. Así muchos académicos se apropian de la conciencia de los sectores subalternos, re-significando un comportamiento a través de las coordenadas que el relato de su teoría le ofrece. Éste es el señalamiento que hace Guha respecto de la historiografía radical marxista y los mecanismos de interpretación que imprimen a las revueltas de los campesinos indios. Creo que el Trabajo Social debe escuchar en la propuesta de Guha la posibilidad de ejercer la crítica, no sólo hacia el orden social que estructura la vida política pasada y presente, sino también a los efectos que ese orden social produce en las propias prácticas disciplinares. Y apostando a un pensar situado, no caer en análisis eurocentristas donde lo popular es visto como demagogia, como atentando al republicanismo, como participación dirigida por clientelismos, etc. No podemos sostener el “sentido común” en términos gramscianos, entendiendo la política social de asistencia como dádiva tal como quiere construirla el discurso hegemónico difundido por los medios de comunicación concentrados. Deberíamos por el contrario legitimarla por su

carácter restitutivo y de justicia social, frente aquellos que la denostan por “alimentar vagos”, ya que las supuestas posturas críticas que las deslegitiman en términos académicos afirmando que “generan clientelismo”, desconocen un sinnúmero de particularidades de las políticas sociales que el enfoque de derechos implementó en la última década, como la tendencia a universalizar y eliminar intermediarios en la gestión y acceso a derechos (como la AUH, el PROGRESAR, el Conectar Igualdad, entre otros programas, que no fueron efectivizados por “punteros” sino por agencias estatales como la ANSES, a todos aquellos ciudadanxs que cumplieran los requisitos estipulados por ley para ser beneficiarios de estos dispositivos). Tampoco hay que olvidar los efectos que estos discursos de estigmatización de la asistencia y de los asistidxs generan, en tanto abonan al discurso meritocrático de los sectores concentrados.

Vemos que la idea de clientelismo lleva en sí un presupuesto que rara vez se explicita: que el sujeto “cooptado” por el “beneficio institucional” de determinada política social, o por el “beneficio militante” del pancho, la coca o la bolsa de alimentos, es un sujeto incapacitado para reflexionar, que responderá de forma mecánica y acrítica, acompañando con su cuerpo en una mani-festación o con su voto en una elección, a su supuesto “benefactor”. No quiero negar la existencia de prácticas extorsivas en el territorio, donde el sujeto debe responder de determinada manera so pena de ser punido. Sin embargo creo que esas dinámicas están más asociadas a los mecanismos represivos de los aparatos policiales o del narcotráfico, que a los mecanismos asistenciales de otorgamiento de recursos, que, por otra parte, como vengo afirmando, fueron siendo institucionalizados en gran medida como derechos, eliminando los intermediarios en las gestiones, y universalizando las prestaciones (Arroyo, 2016), por lo menos hasta el cambio de gobierno de diciembre de 2015.

Estas ideas que se esconden detrás del concepto de clientelismo, son herederas de otras teorías modernas que mucho daño nos han hecho, como son algunas de las propuestas teóricas de la psicología y la psiquiatría decimonónicas, que veían en las masas a hordas de sujetos que perdieron sus capacidad de raciocinio por estar en una especie de trance o fenómeno psicológico de sugestión. El liberalismo siempre bregó por mantener en el altar al individuo y demonizar a los colectivos.

Ahora bien, ¿en qué evidencia se sustenta esta afirmación de que el que recibe un beneficio de algún tipo, luego obra de forma mecánica arrojándose a los pies de quien se lo otorgó? En ninguna evidencia. ¿Las clases medias no recibimos “beneficios” o “transferencias económicas directas o indirectas”? Las tarifas subvencionadas, el acceso gratuito a la Universidad Pública, o a cualquiera de las políticas instrumentadas en los últimos

tiempos, implican una distribución de la renta hacia las mayorías, y no hicieron que la fórmula que representaba al gobierno en ciernes ganara la última elección. Entonces, ¿por qué creemos que los pobres son víctimas del clientelismo? ¿No hay ahí una suposición de que algunas personas pueden acceder a transferencias de recursos de distinto tipo sin que ello implique un “lavado de cerebro” y otras personas no pueden recibir una reparación de una injusticia sin por eso perder su estatuto de autonomía para convertirse en clientes cooptados? Pareciera que para el sentido común hegemónico, la clase media puede hacer “mediaciones” que los pobres no... Y esta hipótesis subyacente rara vez se explicita. En paralelo quiero plantear otra cuestión: Que alguien sienta simpatía o tienda a acompañar un proyecto político que le permitió el acceso a un derecho, ¿no merece cierto respeto? ¿por qué tildar de víctima del clientelismo a quien vota por proyectos populistas, y no a quienes votaron por un Presidente que invitó al Rey emérito de España el día del Bicentenario de nuestra independencia, balbuceando que nuestros próceres sufrieron angustia al gestar la independencia? ¿Quién tiene motivos más válidos?

Responsabilizo en gran medida a estas concepciones sobre los pobres y sus relaciones con los recursos, al discurso eurocéntrico sobre el populismo. Podríamos decir que en la academia hay dos grandes relatos sobre el populismo. Uno es el que construyó la ciencia política liberal, que muchos hemos estudiado en la escuela o incluso en la facultad, de la mano de Touraine (1993), por ejemplo, y al que contribuyó también en gran medida, cierto marxismo escolarizado, que en la academia supo trazar muchas veces lazos con el pensamiento conservador, llegando por ejemplo a echar de sus filas a intelectuales marxistas de la talla de José M. Aricó en nuestro país. Este primer concepto del populismo, es el que lo define como régimen demagógico que se sostiene en la ignorancia del pueblo, la transferencia de migajas (pan y circo a los pobres), y el carácter carismático de un líder que, obsesionado por el poder, destruye la República y sus instituciones con tal de perdurar. Esta prosa se sustenta en un pensamiento profundamente heterónomo y antinacional, que cree que nuestras jóvenes democracias adolecen de la capacidad de auto-conducirse, mientras se anhela la capacidad de los europeos de gobernarse racional y ordenadamente. Tal como advierte Barros (2014):

Todos los enfoques sobre el populismo en América Latina hacen referencia a la centralidad de la figura de los líderes en estos movimientos. En su generalidad, la presencia de líderes fue asociada al carisma y a la demagogia. Las ciencias sociales han sido bastante injustas con los sujetos representados en dichos liderazgos. (p. 300).

De esta forma, el sentido mayormente atribuido a la noción de populismo, es que el que lo identifica con el liderazgo carismático y la masa uniforme y acrítica. Y es que este relato encastra perfectamente con nuestra contradicción principal que no es, como diría Carballada (2013), primaria ni únicamente la de capital-trabajo, sino la de civilización o barbarie, que de la conquista hasta la fecha recorre nuestra historia, y que fue tomando distintas formas, coagulando con fuerza en las posturas antiperonistas a mediados de siglo XX y en el odio visceral al “negro” (al indio, al descamisado, al negro de “m”, al pibe chorro, al negro de alma, etc.). El clientelismo que denuncian ciertos enfoques de la ciudadanía, el populismo eurocéntrico y ciertas versiones anquilosadas del marxismo, le imprimen a los sectores populares un lugar de pasividad, o al menos cierta insuficiencia intelectual que los hace presa fácil de la demagogia, objetos de medidas de promoción que favorezcan cambios en sus conductas. Y no reparan quizás en el hecho de que las clases medias pueden estar siendo cooptadas con mucho mayor éxito por los medios de comunicación periodísticos o académicos, que un pobre por una coca o un pancho.

El otro gran relato del populismo es el que propone Laclau (2008). El autor dice que el populismo es un rasgo inherente a todo proyecto político, y que implica básicamente la construcción de un pueblo contra un no pueblo. Advierte, desde una perspectiva schmittiana, que lo constitutivo de la política no es el consenso sino el antagonismo. El fundamento que hace que una sociedad sea posible no es natural ni dado, es construido. Y se litiga para ponerle un nombre al motivo por el cual vivir juntos: bien común, democracia, socialismo, etc. Será ese significativo vacío el que nuclea una cadena de demandas populares, y dibuje la frontera entre un nosotros y los otros. Así el proyecto de Laclau *consiste en despejar de sentencias peyorativas al populismo que lo describen como una política menor, manipulatoria, marginal y sin entidad para otorgarle un lugar de preeminencia en la teoría política contemporánea* (Grosso: 69). Es en esta línea también que Barros afirma que los gobiernos populistas tienden a ampliar derechos. Pero que esta cuestión trasciende la esfera de transferencia de recursos de sectores concentrados a desfavorecidos, para configurarse como un proceso de subjetivización política. *No se trata simplemente de dar una respuesta a una demanda. La articulación de identificaciones populares por parte de los populismos supone una transformación en la estima de los indignos.* (Barros, 2014:299) De alguna manera el populismo otorga legalidad e igualdad discursiva a aquellos que por definición quedan por fuera de la comunidad política. Es el proceso de transformación de estima-de-sí que refiere el autor. Este proceso no es menor, en tanto lo que aquí queremos apuntar es que el populismo lejos de

“des-subjetivizar”, cooptar voluntades, arriar cuerpos, o eliminar conciencias, produce procesos de “subjetivización” sociales, culturales, políticas que permiten, en lo que Laclau llamará la cadena equivalencial de demandas, hacer emerger al sujeto pueblo.

En el concepto de pueblo juegan la noción de *populus* -el conjunto de todos los ciudadanos- y la de *plebs* -los menos privilegiados-. ¿Cuál es el sujeto político del populismo? Es una *plebs* que se arroga para sí la pretensión de ser el *populus* legítimo. Son estos movimientos trópicos, metonímicos, los que aborda Laclau, a partir de la distinción entre los dos sentidos que habitan este concepto.

El pueblo era a la vez parte y todo. Estos liderazgos tienen entonces que representar, a la vez y de manera constante, a la parte y al todo. Pero ni el todo ni las partes son compartimentos estancos o espacios inmóviles. Por lo tanto, estos liderazgos operan sobre, y son operados desde, una multiplicidad y diversidad de identificaciones populares. (Barros, 2014: 301)

El pueblo, conjunto de sectores plebeyos, no es una clase social predeterminada, un sujeto histórico necesario y con una identidad inmanente, sino una posibilidad discursiva y material que se constituye en tanto se da un movimiento hegemónico. He aquí una de las diferencias sustanciales de la propuesta de Laclau con relación a la ontología marxista: la opción por el concepto de pueblo antes que por el de clase social, y por consiguiente, la prioridad que le otorga a la política en detrimento de la determinación histórica del ser revolucionario y la estructura económica. No hay un antagonismo predeterminado, con sujetos con identidades fijas que preexisten al conflicto social, y con un destino teleológico prefijado. Hay por el contrario una agencia por la cual un particular toma la representación de un universal, y distribuye el mapa político diferenciando al conjunto pueblo del enemigo.

La idea de potencia plebeya de García Linera viene en esta línea. ¿Quiénes son los plebeyos? Es la *plebs* de Laclau, los damnés de Fanon, los subalternos de Gramsci. Son sujetos muy concretos, los que la pasan mal, cuya vida cotidiana es un calvario injusto y planificado por una política, una cultura y una economía moderna colonial y capitalista. ¿Cómo es entonces que podemos hablar de *potencia* plebeya cuando nos referimos a quienes parecen ser las víctimas saqueadas por un poder monolítico y sin fisuras? Podemos porque el poder es una relación, y tal como advierte Foucault (2001), no hay poder sin resistencia. Pero estas resistencias microfísicas y rizomáticas son aquí hilvanadas por los movimientos articulatorios que el populismo habilita. Y tal como advierte la historia del Sur global, la

lucha de lxs plebeyxs cuenta con innumerables batallas ganadas. Es cierto que los reflujos de la historia siempre han estado presentes. Pero la “indefensión aprendida” de creer que los sectores subalternos por no tener determinados lugares ganados en la estructura económica están condenados a vivir mal hasta que lo diga una teleología histórica que solo pueden desentrañar los escribas y exégetas de determinadas teorías ortodoxas de la academia, implica replicar las expectativas de los sectores concentrados.

La potencia plebeya para expandirse debe asumir como propia la batalla cultural:

el polo indígena-plebeyo debe consolidar una capacidad hegemónica (Gramsci), entendida ésta como liderazgo intelectual y moral sobre las mayorías sociales del país. No habrá triunfo electoral o insurrección victoriosa sin un amplio y paciente trabajo

de unificación de los movimientos sociales, y una irradiación práctica, ideológica, que materialice un liderazgo político, moral, cultural, organizativo del polo indígena-popular sobre la mayoría de las capas populares y medias de la sociedad boliviana. (García Linera, 2009: 444)

De esta forma, una concepción de potencia plebeya que se configura a partir de un Pueblo, la parte de los oprimidos que reclama para sí su lugar como pueblo legítimo en la comunidad política, articulando demandas, confronta fuertemente tanto con los planteos de hacer la revolución sin tomar el poder bajo la metáfora de las picaduras de abeja (Holloway, 2005), como con las reflexiones de la biopolítica antinormativa que ven el condenado de la tierra una nuda vida (Agamben, 1998), desarmada frente a un Estado que siempre es de excepción.

Consideraciones finales

Hay una realidad política que merece ser pensada. Sus efectos en materia de desigualdad y expoliación reclaman nuestra mirada. Un desafío primero nos convoca: revisar nuestro propio mirar, las herramientas con las que pensamos, analizamos y proponemos. En esa línea he intentado señalar algunos de los supuestos de la epistemología tradicional, que en tanto artefactos de la Modernidad Colonial, distorsionan con su lente las realidades históricas, políticas y subjetivas de Nuestra América. Frente a esta propuesta del pensamiento eurocéntrico, se erige una manera otra ejercer el trabajo epistemológico (que es el de analizar la condiciones de validez del conocimiento): el camino que propone el pensar situado. Situarse aquí es reconocer la geocultura en la que cada quien ejerce su tarea, pero también advertir las inscripciones biográficas que la historicidad y el patrón de poder mundial imprimieron en nuestra propia subjetividad, configurando los discursos que decimos y que nos dicen. Situarse es des-alienarse, conjurar las voces hegemónicas y heterónomas que nos habitan y poder hacer el acto político de decir nuestra palabra. De esta forma, sin descartar *in toto* las tradiciones de otros lares (y antes bien recuperando aquellos discursos minoritarios, intersticiales, periféricos, de diversos tiempos y espacios, que puedan aportar a comprender y transformar las situaciones de injusticia social y también cognitiva del Sur global), he buscado caracterizar esta epistemolo-

gía plebeya. Entendiendo la misma como un trabajo en el sentido marxista, acto creativo y productivo, fui reconociendo aquellos elementos que Dussel denomina como poiesis y praxis, el trabajo como relación del sujeto con la realidad y con los otros sujetos atendiendo a la pregunta ¿con qué realidades y con qué sujetos trabaja (y no trabaja) la epistemología tradicional? Ubicando el producto del hacer epistemológico como un discurso, busqué confrontar con las nociones representacionales del mismo, para conceptualizarlo como proceso, producto y productor de realidades. En ese sentido remarco la idea de pensar el Trabajo Social como un *locus* de enunciación discursiva, lugar simbólico y material que padece una diversidad de marcaciones que lo subalternizan. Esta posición menor nos pone frente al desafío de parir nuestra propia potencia plebeya disciplinar: la de una práctica social que pueda, desde sus propias subalternizaciones, ejercer la rebeldía y litigar para construir formas otras de pensar. Haciendo uso de las herramientas conceptuales que provee esta epistemología plebeya, busqué demostrar que el Trabajo Social no puede tener miedo de recuperar el concepto de pueblo, ni la idea de asistencia como derecho en su carácter restitutivo, ni la estética militante y rebelde nuestroamericana.

Creo que el Trabajo Social tiene mucho para aportar en la batalla cultural que tienda a fortalecer esa potencia plebeya. No sólo debe ocu-

parse de gestionar mejoras materiales en las condiciones de vida, sino contribuir como voz autorizada en las discusiones sobre lo social, construyendo discursos científicamente válidos (atendiendo a los criterios de una epistemología

que se des-marca de los criterios eurocéntricos hegemónicos) y socialmente útiles, legitimando las estéticas y la ética popular. Situarse, de-sujetarse, pensar, trabajar y luchar con otrxs, son las tareas.

Bibliografía

- Agamben, G. (1998) *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Aquín, N. (comp) (2006) *Reconstruyendo lo Social: Prácticas y experiencias de investigación desde el Trabajo Social*. Buenos Aires: Espacio.
- Argumedo, A. (1993) *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires.
- Arias, A. (2012) *Pobreza y modelos de intervención. Aportes para la superación del modelo de asistencia y promoción*. Buenos Aires: Editorial Espacio
- Arroyo, C. (2016). *Paradigmas en disputa en la Política Social Argentina*. Buenos Aires: Espacio.
- Austin, J. (1982) *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Barros, S. (2014) "Populismo, pueblo y liderazgo en América Latina". *Colombia Internacional*, N° 82, septiembre-diciembre, pp. 297-302 Bogotá: Universidad de Los Andes. Extraído el 11 de noviembre de 2016 de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81232436013>
- Benjamin, W. (1973). *Tesis de filosofía de la historia*. Traducción de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus. Extraído el 12 de noviembre de 2016 de: <http://biopoliticayestadosdeexcepcion.blogspot.com.ar/2011/04/tesis-de-filosofia-de-la-historia.html>
- Bourdieu, P. (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée.
- Carballeda, A. (2013). "La cuestión social como cuestión nacional". En *La intervención en lo social como proceso. Una aproximación metodológica*. Buenos Aires: Espacio.
- Castro Gómez, S. (2007) "Decolonizar la universidad: la hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Central, Siglo del Hombre Editores.
- Cazzaniga, S. (2007). *Hilos y nudos. La formación, la intervención y lo político en Trabajo Social*. Buenos Aires: Espacio.
- Chakrabarty, D. (1999). "Historia de las minorías, pasados subalternos" *Revista Historia y grafía*, año 6, N° 12.
- Chomsky, N. (2005). *El terror como política exterior de los Estados Unidos*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.
- Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: 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.
- (1994) *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de cultura económica.
- Forni, F. (1993) "Estrategias de recolección y estrategias de análisis en la investigación social". En Vasilachis et al: *Métodos cualitativos II. La práctica de la Investigación*. Centro Editor de América Latina.
- Foucault, M. (1969). "Qu'est-ce qu'un auteur?", *Bulletin de la Société française de philosophie*, año 63, n° 3, julio-setiembre, págs 73-104 (société française de philosophie, 22 de febrero de 1969; debate con M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Lacan, J. d'Ormesson, J. Ullmo, J. Wahl.)
- Foucault, M. (2005). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. 32° edición en español. México: Siglo XXI.
- (1995). *Nietzsche, Freud, Marx*. Buenos Aires: El cielo por asalto
- (2001). "El sujeto y el poder". En Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión
- (2005) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI
- García Linera, Á. (2009) *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Bogotá: Siglo del Hombre y Clacso.
- González Saibene, A. (2007) "El objeto de la intervención profesional: Un mito del Trabajo Social." *Revista Umbral, Prácticas y Ciencias Sociales del Sur*. Santa Fe: Fundación Futuro Solidario.

- GRAMSCI, Antonio (1980) *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Madrid: Grijalbo.
- Grosso, A. (2010) "Heterogeneidad y política en Bataille y Laclau". *Studia politicae*, N° 20. Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Católica de Córdoba. Córdoba, Argentina. Disponible en: <http://bibdigital.uccor.edu.ar/ojs/index.php/Prueba2/article/view/875>
- Guha, R. (2002) "La Prosa de la Contrainsurgencia". En *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- Hermida, M. (2015) "Colonialismo y producción de ausencias. Una crítica desde el Trabajo Social para visibilizar los presentes subalternos." *Revista Debate Público. Reflexión de Trabajo Social*. Año 5, N° 10, pp. 67-87. Disponible en: http://trabajosocial.sociales.uba.ar/web_revista_10/PDF/09_Hermida.pdf Fecha de consulta 18 de febrero 2016.
- (2016). "El Estado, el poder y la política en los estudios poscoloniales y el enfoque descolonial. Aportes para el Trabajo Social". En Hermida, M. y Meschini, P., *Trabajo Social y Descolonialidad. Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social*. Mar del Plata: EUDEM (en prensa).
- Hill Collins, P. (2000). *Black feminist thought: Knowledge consciousness and the politics of empowerment*. London/ New York: Routledge.
- Holloway, J. (2005) *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Caracas: Vadell Hermanos S.A URL: http://ilusionismosocial.org/pluginfile.php/601/mod_resource/content/3/cambiar-el-mundo-el-poder-1275850.pdf Fecha de consulta: 05/ 01/16
- Kusch, R. (1976) *Geocultura del Hombre Americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambiero.
- Laclau, E. (2008) *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Laudan, L. (1981) *Science and Hypothesis: Historical Essays on Scientific Methodology*. Dordrecht: Reidel Publishing Company.
- Martí, J. (2005). *Nuestra América y otros escritos*. Buenos Aires: El Andariego.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- Meschini, P. (2015). "El Modelo de Desarrollo Argentino (MDA). Una forma de hacer posible/visible otro modelo de desarrollo." *Revista Cátedra Paralela*, N°12. Rosario. URL: http://www.catedraparalela.com.ar/images/rev_articulos/arti00173f001t1.pdf
- Mignolo, W. (1995). "La razón poscolonial: herencias coloniales y teorías poscoloniales." *Revista chilena de literatura*. N° 47. Extraído el 10 de junio de 2012 desde: <http://www.estudioecologistas.org/docs/reflexion/imperialismo/postcolonial.pdf>
- Ricoeur, P. (1999). *Freud: una interpretación de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Santos, B. de Sousa (2006) *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO.
- Santos, B. de Sousa (2009) *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO - Siglo XXI
- Touraine, A. (1993). "América Latina: del populismo a la socialdemocracia". En Vellinga, M. (comp.) *Democracia y política en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (2006). *Análisis de sistema-mundo*. México: Siglo XXI