

EJE TEMÁTICO TEORICO METODOLOGICO EN TRABAJO SOCIAL

Propuesta Grupo de Trabajo Nro. 28: “Práctica filosófica y trabajo social en el contexto neoliberal. Hacia una praxis crítica y emancipadora”. Coordinación: Prof. Santiago Liaudat; Prof. Fabiana Parra

“Encuentros con la alteridad. Hacia modalidades *otras* del trabajo social”

Prof. César Baldoni (FTS-UNLP): cesarbaldoni@gmail.com

Prof. Juan Manuel Fontana (FTS-UNLP): juanmaf08@yahoo.com.ar

El presente trabajo se propone examinar las condiciones de posibilidad para la emergencia de una praxis genuinamente liberadora en el campo del Trabajo Social, bajo la actual coyuntura de avanzada neoliberal. Desde esta perspectiva, en primer lugar adquiere pues relevancia nodal la cuestión de si son acaso posibles prácticas críticas y emancipadoras en dicho contexto o si el planteo mismo no entraña acaso un contrasentido. Siguiendo a Netto, el Trabajo Social “tradicional” no sería más que aquella práctica empirista, reiterativa y burocratizada que los agentes realizan (y realizaron) efectivamente en América Latina, siempre enmarcada dentro de los parámetros de la ética liberal-burguesa y orientada (en clave funcionalista) hacia el objetivo fundamental de corregir los resultados sociales considerados negativos o indeseables (Netto, 1981:44). Sobre esta base, entonces, parece cobrar mayor significación la disyuntiva previamente señalada. Si el/la trabajador/a social se ve obligado/a a presuponer el orden capitalista como un dato factual que no es susceptible de ser eliminado, ¿qué sentido tiene atribuirle a su práctica un potencial transformador del status quo? Si, de hecho y quizás hoy más que antes, lo/as trabajadore/as sociales se encuentran absorbidos por la tecnoburocracia y encerrados en instituciones para poder dar operatividad a prácticas profesionales de cuya elaboración no participan, ora al servicio de la clase dominante, ora al del Estado burgués (Martinelli, 1992:195), ¿cuál puede ser el grado de inserción real de su praxis dentro de programas sociales de corte emancipatorio? ¿No sería acaso más razonable admitir de una vez por todas el carácter ineludiblemente reproductivista de dicha praxis? Y, en tal caso, ¿qué validez podría continuar teniendo la pretensión de autonomía relativa y criticidad para pensar la tarea de trabajadore/as sociales frecuentemente reducido/as a meros “agentes de la práctica” y deudore/as de un saber experto que ello/as no serían capaces de producir por cuenta propia en sus respectivos territorios (Montaño, 2000:16-

17)?

En un interesante microrelato publicado hace unos años por un filósofo argentino (Mizrahi, 2004) se narra la historia de un cuento que visita al oculista, con la firme intención de “ver con otros ojos”. En un primer momento, frente a la amplia gama de alternativas que se le ofrecen, el cuento no logra salir de su estado de indecisión. Finalmente, vislumbrando su íntimo deseo, el médico le sugiere que pruebe unos días con “los ojos que ven despacio”. Tiempo después, agradecido, el cuento retorna al consultorio para celebrar el hallazgo. La historia concluye con una sorpresiva moraleja. En sus últimos momentos de agonía, el cuento extrae de su propia experiencia una sentencia final: “en la vida, lo más importante es cambiarse los ojos y ver las cosas de otra manera”. Elevada a un plano metafórico, la intuición fundamental contenida en esta sentencia no solo gana en verosimilitud sino que permite resumir, de manera fecunda, el principal desafío que actualmente se nos presenta en el campo del trabajo social institucionalizado. En este sentido, la exhortación del cuento que se cambió los ojos adquiere una significación novedosa: es menester desaprender lo aprendido para poder aprender a *hacer de otro modo*. Si esto es así, la tarea urgente de un pensar filosófico que, desde una matriz de pensamiento propiamente latinoamericana y liberadora, pretenda contribuir a la superación de las formas “tradicionales” del Trabajo Social todavía vigentes en nuestra región, no puede prescindir de un análisis crítico de las prácticas concretas en su formato hegemónico actual.

De tal forma, surge de lo anterior que las respuestas tentativas que podamos dar a la cuestión nodal anteriormente planteada irán de la mano con un ejercicio problematizador de las prácticas concretas que se despliegan al interior de los espacios institucionales. Se trata pues de llevar adelante un examen riguroso de las ideas, valores y discursos que fundamentan (y/o derivan de) dichas prácticas, entendiendo que el trabajo social no puede (ni debe) ser ya un mero producto residual del orden de cosas establecido. Lejos de revalidar esa complicidad, ahora con el programa político de restauración conservadora en curso, creemos que el trabajo social debe consolidarse como un instrumento que ayude a desvelar el rostro real de *nuestramérica* (Esquivel Corella, 1996: varias págs). Nos referimos, en términos de Palermo, a la “realidad” de miseria de clases y pueblos explotados; de la mujer oprimida por el machismo y el sistema patriarcal; de las huellas coloniales; de los jóvenes y la cultura popular dominadas por el sistema cultural. Sistema cultural en el que nos encontramos inmersos y que ocupa todos los ámbitos de la vida, ya sea en el aspecto individual cuanto colectivo, controlando la economía y la autoridad, por la teoría política y económica; regulando el ambiente y los recursos

naturales, por medio de la ciencia y la tecnología; normativizando el género, la sexualidad y la racialidad bajo la sujeción de las subjetividades; administrando la producción y reproducción del conocimiento a partir de la imposición de una sola forma de racionalidad (Palermo, 2010: 47).

Y es sobre la base de este *a priori* ético-político que, mediante el análisis propuesto, intentaremos argumentar en favor de la hipótesis según la cual debemos rastrear en la matriz filosófica predominante a lo largo de la formación profesional que tiene lugar en nuestro campo, buena parte de las razones que explican el carácter meramente reproductivista que solemos adjudicar al ejercicio de la práctica del trabajo social. Y con ello nos referimos, específicamente, al paradigma epistémico (pos)moderno/colonial, que, desde nuestro punto de vista, no deja de actuar como supuesto implícito vertebrador de dicha práctica. Con el objeto de someter a prueba nuestra hipótesis y evitando caer en enfoques normativistas e idealizantes, tomaremos como hilo conductor dos interrogantes que consideramos fundamentales, a saber: ¿qué aspectos de las prácticas profesionales aludidas dan (o pueden llegar a dar) lugar a otras formas de trabajo territorial? Y, por otro lado, ¿cuáles, en cambio, tienden a reproducir la lógica totalitaria (euro/logo/andro-céntrica) del sistema vigente? Ambas cuestiones surgen, en términos heurísticos, por analogía con ciertos planteos que, en referencia puntual al ámbito de la educación institucionalizada, se oponen tanto a las perspectivas teóricas que rechazan rotundamente la posibilidad de una tal praxis liberadora, como a aquellas que directamente ven allí (esto es, en la idea de una emancipación por vía institucional) un mero contrasentido (Cerletti, 2008:16). De esta forma, sostendremos pues que toda práctica profesional en el campo del trabajo social, al estar mediada por instituciones, se encuentra indefectiblemente atravesada por un problema filosófico-político fundamental que encarna en la tensión existente entre reproducir *lo que hay* (seguir meras prescripciones) y dar un lugar a *lo diferente que puede haber*. En otras palabras, esto implica una representación del Trabajo Social en la que se lo concibe como un campo atravesado por fuerzas ideológicas en disputa, y, por ello mismo, signado por demandas contrapuestas o en conflicto. Tal como lo hemos venido surgiendo, creemos que en semejante escenario las tendencias antagónicas no pueden menos que responder a las matrices filosóficas que, en las propias prácticas, condicionan epistémica, metodológica y, ante todo, éticamente, la naturaleza de los encuentros que propiciamos con la alteridad. Apelando a las categorías analíticas provistas por el discurso de la filosofía de la liberación latinoamericana y a las del colectivo Modernidad/Colonialidad/Descolonialidad

en general, nos interesa mostrar, por lo pronto muy esquemáticamente, que en la praxis concreta ambas tendencias se reducen finalmente a opciones que acaban polarizándose entre sí. Se trata pues, o bien de continuar reproduciendo, desde una matriz (pos)moderna, la lógica dominadora de la subsunción de lo Otro a Lo Mismo (sobre la base de un saber-ver académicamente legitimado, que se arroga el poder de nombrar, conocer y clasificar sujeto/as), o bien de propiciar la irrupción del/a Otro/a siempre como novedad, dejándonos interpelar por su palabra y aceptándola como revelación de su alteridad radical e irreductible (Dussel, 1973:113-116). Mientras la dialéctica *monológica* expresada en la primera alternativa habilita prácticas objetivantes que tienden a clausurar al Otro/a, legitimando además su instrumentalización (muchas veces so pretexto de asistirlo o de proteger sus derechos), su antítesis supone un encuentro cara-a-cara anadialéctico, que, en su faceta *dialógica*, da lugar a una auténtica experiencia de conversión solidaria en relación con aquel/lla (Herrera Salazar, G., Reyes López, J. A., 2016:75).

En este sentido, creemos importante rescatar el pensamiento de Enrique Dussel, en su propuesta de desarrollar una Filosofía de la Liberación centrada en la formulación de este método ana(dia)léctico, que no concede sino primacía a la mentada dimensión dialógica en detrimento de la (pos)moderna entronización “del pensador en solitario consigo mismo”. Se trata pues de punto de partida divergente: “el/la Otro/a” que la razón dominadora, opresora, totalizadora y totalitaria; de un partir desde la “exterioridad” del “pobre” explotado y excluido, desde la “mujer” objeto sexual: en una palabra, del “no ser” del sistema. Dándole así positividad a ese/a Otro/a: a la subjetividad activa de la corporalidad femenina como constitutiva del Eros y no como objeto; a la subjetividad del Edipo de la juventud; a la cultura popular como creadora de nueva ideología; etc. De este modo, el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, de la mujer originaria, del pueblo latinoamericano, *debe* ser el “tema” de la filosofía latinoamericana (Dussel, 2005:378-379).

Frente a la razón (pos)moderna y su universalismo abstracto, encubridor y negador de toda alteridad, surge entonces la necesidad de explorar otras formas de relacionarnos en el espacio de la praxis institucional, que ya no resulten opresoras de las diferencias y menos aún de las singularidades. Otros modos en los que no se trate ya de subsumir a un/a Otro/a fetichizado/a (quien, por lo demás, se encontrará siempre más allá de [*ana*] toda comprensión [*logos*]), en el orden del discurso académico hegemónico. Como hemos señalado, estos *otros* modos de ir al encuentro con aquellos que, en tanto trabajadore/as

sociales, nos relacionamos en el marco de nuestra práctica profesional, exigen pues que dejemos de lado todo pretendido saber unívoco y monológico (sobre el Otro) para dejarnos interpelar por su palabra silenciada y sufriente. El desafío consiste entonces en intensificar el proceso de superación de las diversas formas de “violencia epistémica” actualmente vigentes (Mignolo, 2010: varias págs.), sobre la base de un genuino (*ana*-dialéctico) reconocimiento del Otro, que ante todo supone partir de sus propios modos de nombrar y nombrarse (Palermo, 2014: varias págs.). Asumir plenamente este modo de pensar implicaría pues el abandono total del paradigma filosófico moderno/colonial, en favor de una “sabiduría del amor al Otro” que se traduce en un saber-oír su palabra interpelante (condición discipular) (Dussel, 1973:122). De esta suerte, nos encontraríamos ya dentro de una matriz filosófica *trans*-moderna y, con ello, de lleno en una praxis profesional auténticamente liberadora. Es claro que la asunción de modos no-eurocentrados y pluriversales de hacer/pensar/ser, de una vez por todas nos permitirán ir “*más allá*” de las políticas ego-lógicas o totalitarias de la razón neoliberal que, en esta nueva embestida que padece nuestra región, encarnan una vez más en la creciente mercantilización de nuestras actividades profesionales y experiencias vitales.

Bibliografía

- Bautista, J. (2005). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* en: <http://old.afyl.org/quesignificapensar.pdf>
- Beorlegui, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao: Universidad de Deusto, cap. 10.
- Cerletti, A. (2008), *Repetición, novedad y sujeto en la educación*. Buenos. Aires: Del Estante, Introducción.
- Cerutti Guldberg, H. (1992). *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Devés Valdés, E. (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*, Buenos Aires: Biblos, Cap. 3, pp.157-191.
- Dussel, E. D. (1964 [1973]). “El trabajador intelectual y América Latina”, en Dussel, E. *América latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*, Buenos Aires: Ed. Fernando García C., pp.18-23.
- Dussel, E. D. (1971 [1973]). “Metafísica del sujeto y liberación”, en Dussel, E.

América latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano, Buenos Aires: Ed. Fernando García C., pp. 27-32.

- Dussel, E. (1972 [1973]). “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”, en Dussel, E. *América latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*, Buenos Aires: Ed. Fernando García C.
- Dussel, E. (1974 [1991]). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. México: Universidad de Guadalajara.
- Dussel, E. (2004). “Sistema mundo y ‘transmodernidad’”. Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter Mignolo (eds.). *Modernidades coloniales*. México: El Colegio de México. Pp. 201-226.
- Dussel, E. (2005). *Filosofía de la Liberación en: Pensamiento Crítico latinoamericano Vol II*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- Esquivel Corella, F. (1996). *Neoliberalismo y su impacto en el Trabajo Social. La experiencia de América Latina*. www.ts.ucr.ac.cr
- Herrera Salazar, G., Reyes López, J. A. (2016). “El método ‘ana-dialéctico’ de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel”, en Roda, F.; Heredia, N. (comps.), *Filosofía de la liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad*. San Salvador de Jujuy: Ed. FHYCS-UNJU.
- Kohan, W. (1996). “Filosofía de la Educación. Algunas perspectivas actuales” en AULA, N°8. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp.141-151.
- Martinelli, M. (1992). *Servicio social identidad y alienación*. Sao Paulo: Ed. Cortez.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mizrahi, G. (2004). “El cuento que se cambió los ojos”, en *No se sabe*. Buenos Aires: Stella Maris Impresiones Gráficas.
- Montaña, C. (2000). “El debate metodológico de los 80/90. El enfoque ontológico versus el abordaje epistemológico”, en Borgianni, E. y Montaña, C. (orgs.), *Metodología y Servicio Social. Hoy en debate*, Sao Paulo: Cortez Editora.
- Netto, J. P. (1981). *La crítica conservadora a la reconceptualización*. Lima: Acción crítica. Núm. 9, Centro Latinoamericano de Trabajo Social/Asociación

Latinoamericana de Escuelas de Servicio Social, junio.

- Palermo, Z. (2010). *La universidad latinoamericana en la encrucijada decolonial*. Neuquén: Otros logos, Revista de estudios críticos, Año 1, No 1. Universidad Nacional del Comahue,
- Palermo, Z. (2014). *Para una pedagogía decolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Parisi, A. (1979). *Filosofía y dialéctica*, México: Ed. Edicol, cap.3: “Discusión sobre la ‘Analéctica’”, pp.43-57