

LO TEMPORAL, LO ESPACIAL Y LO CORPORAL. TRES GIROS EPISTEMOLÓGICOS EN TRABAJO SOCIAL

María Eugenia Hermida¹

RESUMEN

Este primer apartado del capítulo I propone una reflexión en torno al Trabajo Social contemporáneo desde una perspectiva epistemológica. Construye una cartografía que elude los tradicionales mapeos de perspectivas teóricas, reorganizando los debates disciplinares desde tres giros epistemológicos: el temporal, el espacial y el corporal. El resultado es una topología que recupera el pasado reciente y la actualidad de los debates relativos a la dimensión epistemológica del Trabajo Social, ensayando una mirada contemporánea y compleja, es decir, favoreciendo la capacidad de extrañamiento y de crítica, para propiciar nuevos diálogos y herramientas para una intervención social otra.

Palabras clave: lo espacial, lo temporal, lo corporal, giros epistemológicos, Trabajo Social contemporáneo

1 Licenciada en Servicio Social (UNMDP). Especialista en Docencia Universitaria (UNMDP). Doctora en Trabajo Social (UNR). Cursando el Posdoctorado (UNR). En sus temas de estudio destacan los feminismos del Sur, el giro afectivo y el pensar situado en sus articulaciones con el Trabajo Social, la formación en Trabajo Social, y las políticas públicas asistenciales y de cuidados desde una perspectiva feminista y situada. En su labor profesional ha ejercido como trabajadora social en diversas áreas (desarrollo social, género, educación popular, asistencia organización comunitaria) docente universitaria de grado y posgrado e investigadora, y se ha desempeñado en gestión universitaria como directora de carrera y vicedecana. Actualmente se desempeña como académica en la UNMDP e integra el comité académico y docente de diversas carreras de posgrado en Argentina, Chile y Colombia. Contacto: mariaeugeniahermida@yahoo.com.ar.

Introducción

Vértigo. No es sencillo aperturar los debates que este capítulo promete con su título: *Acerca de lo contemporáneo en Trabajo Social. Cuestiones epistemológicas*. Alienta, como siempre, saberse en ronda. Lo que aquí se trame es el primer paso de un viaje, que en las siguientes estaciones ofrecerá, de la mano de colegas de nuestra red, nuevas encrucijadas, desvíos, pendientes, y rutas paralelas, donde perderse y encontrarse. Siempre el camino será el de explorar algunos de los alcances de lo que supone hablar de y en el cruce de lo contemporáneo y el Trabajo Social, desde una perspectiva epistemológica.

A este primer texto le seguirán otros tres que completarán el primer capítulo de esta obra, donde entre giros, transdisciplinas, pensares y haceres críticos, convergencias y disputas, podremos, si tenemos algo de éxito, sembrar preguntas, incomodidades, y estímulos para seguir (de)construyendo nuestro oficio.

El objeto de este primer ensayo es aportar reparando en tres dimensiones que creo relevantes para el asunto que nos convoca: lo temporal, lo espacial y lo corporal. Las dos primeras, desde Kant (2013) y en adelante, no necesitan presentación (aunque veremos que sí requieren de revisión en sus alcances). La tercera tiene un impacto más reciente, y buscaremos no solo perfilarla, sino también mapear algunas de las disputas por significarla, así como sus efectos en oficios como el nuestro.

Propongo pensar estas tres cuestiones en tanto giros epistemológicos. Es decir, que no nos referiremos a ellas como lo que también son: capas de todo fenómeno social; sino como categorías *llave* o principios centrales que hegemonizaron la práctica epistemológica en diferentes momentos, lugares, campos y niveles del ejercicio profesional.

Sabemos que la epistemología es aquella rama de la filosofía que se interroga por los criterios que se ponen en juego a la hora de certificar el carácter de cientificidad de determinados conocimientos. Pero olvidamos en ocasiones que esos criterios tienen una dimensión política. La epistemología está fuera y dentro del círculo. Mira un objeto, ese objeto no es el conocimiento en sí, sino la forma de producirlo, y el conocimiento que produce es aquel que se pregunta si la forma de hacer teoría es válida o no. Por eso es política la epistemología. Porque para hacer bien su trabajo tiene que dar un paso hacia atrás, hacia abajo y hacia adelante a la vez. Tiene que incluir el bosque y no solo el árbol. No es solo cuestión de metodología, de qué técnicas usamos y cómo las *aplicamos*. Retomo aquí los aportes de González Saibene (2011) quien supo definir la epistemología como el acto político del ejercicio de la crítica.

Lo que vamos a encontrar aquí es una aproximación al Trabajo Social contemporáneo, no ya desde una cartografía de las matrices que lo conforman (neo-funcionalismos, marxismos, feminismos, hermenéutica, teorías pos/descoloniales, etc.) sino desde tres giros que, habiendo impactado de manera diferencias en las diversas perspectivas que (in)forman al Trabajo Social, no se circunscriben a las mismas, sino que son previas, son epistemológicas, son políticas.

Este escrito recupera críticamente una producción propia reciente (Hermida, 2020) en clave de revisión. En aquel trabajo proponía visitar tres (inte)rrupciones: el marxismo, las perspectivas de género, derechos y ciudadanista, y finalmente el pensamiento descolonial y feminista; recuperando los tres momentos históricos en que su impacto fue nodal para el Trabajo Social –las décadas de 1970, 1990 y 2010 respectivamente– así como sus potenciales cruces en la actualidad. Aquí intento un nuevo movimiento, donde la impronta cronológica vaya a un segundo plano, y tome prioridad la dimensión epistemológica en términos de cuál es la dimensión fundante que organiza las discusiones y la praxis misma. Así fue como decantaron estos tres sintagmas que entiendo ilustran tres giros: el temporal, el espacial y el corporal, y la definición de tomarlos en tanto adjetivos y no sustantivos. Propongo poner el foco entonces en lo espacial (y no en el espacio), en lo temporal (y no en el tiempo), en lo corporal (y no en el cuerpo).

La filosofía trascendental señaló que: «Hay dos formas puras de la intuición sensible como principios de conocimiento a priori, es decir, el espacio y el tiempo.» (Kant, 2013, p. 44) En este trabajo, asumiendo esta dimensión filosófica del tiempo y el espacio en tanto condiciones a priori del conocimiento, avanzaremos en recuperar lo temporal y lo espacial en su carga semántica y política, en tanto principios ordenadores para la configuración de narrativas de lo social.

Apuesto con estas tres categorías a adjetivar lo que he nombrado como giro. El giro implica un movimiento. El movimiento requiere de un cuerpo que lo ejecute, de un tiempo para ser realizado, y de un espacio en el que cual ejercerse. En cada uno de estos tres giros, el acento estará puesto en las metáforas epistemológicas que han abordado la pregunta por el conocimiento priorizando la dimensión espacial, la temporal o la corporal.

Es por eso que los criterios metodológicos de selección de las categorías y autores a incorporar a este ensayo fueron: que los mismos aborden explícitamente el problema de lo temporal, lo espacial o lo corporal; que hagan un tratamiento de estos ejes que incorpore un desarrollo respecto de la pregunta epistemológica (cómo conocer); que los aportes registrados hayan tenido impacto en la producción disciplinar del Trabajo Social o que tengan la potencia heurística de aportar a sus debates en lo que remite a la investigación o intervención profesional; que habiliten/promuevan una crítica situada del presente.

Por otra parte, quisiera destacar que estos tres giros no replican tampoco los que la historia de las ideas y la sociología de la ciencia nos vienen describiendo en las últimas décadas (giro lingüístico, giro discursivo, giro decolonial, giro afectivo). Son marcas que recreo, informada por esos debates, pero que reorganizándolos para cartografiar discusiones relevantes en términos de contemporaneidad, entendiendo a la misma como la necesidad imperiosa de ser extraños y extrañas de nuestro tiempo, exhibiendo la incomodidad allí donde la naturalización imperaba. Como Agamben (2008) señaló: «Aquellos que coinciden demasiado plenamente con la época, que encajan en cada

punto perfectamente con ella, no son contemporáneos porque, justamente por ello, no logran verla, no pueden tener fija la mirada sobre ella.» (p. 2)

De este modo, el trabajo ofrecerá tres apartados donde se dará tratamiento a las genealogías, alcances y debates de lo que lo entiendo por cada uno de estos giros, incorporando preguntas e hipótesis relativas al impacto que los mismos suponen para el Trabajo Social, para cerrar con un apartado conclusivo donde sintetizo los principales hallazgos producidos en este camino y una propuesta de corporizar-temporalizar-especializar la intervención del Trabajo Social.

Desarrollo

1. Lo temporal

La pregunta por el tiempo y cuál es su estatuto, su condición ontológica, ha sido y es parte del repertorio de las grandes interrogantes filosóficas. En este apartado daré cita a un conjunto de discursos sobre lo temporal, que entiendo nos permiten una lectura epistemológica de esta dimensión en Trabajo Social y su agenda de debates contemporáneos.

Inicio de la mano de los aportes de Norbert Elías (1989), quien diferencia dos grandes posturas en torno a la definición del tiempo. Por un lado reconoce la mirada *newtoniana* por la cual el tiempo es un fenómeno natural que se diferencia de otros por el carácter de ser imperceptible a los sentidos. En efecto, el tiempo no se puede oler, ni tocar, ni ver, ni oír. Sin embargo, existe. Es esta la postura que el autor va a señalar como *objetiva*, en tanto existe más allá de la percepción que tengamos o no de ella. Por otra parte, Elías documenta la posición a la que abonaron Descartes y Kant, que asume el tiempo en tanto una peculiaridad de la conciencia humana, una síntesis a priori, una forma innata de registrar y la experiencia. Esta sería la posición *subjetiva*, en tanto lo temporal se presenta como un organizador de la razón humana para tramitar la información que los sentidos nos proveen. Frente a estas dos posiciones gnoseológicas tradicionales, Elías (1989) nos ofrecerá una crítica en tanto «el concepto tiempo, no es una ‘reproducción’ conceptual de un río objetivamente dado, ni una forma de experiencia humana anterior a toda vivencia concreta.» (p. 18) En este sentido la apuesta será la de dejar de escindir sociedad y naturaleza, ya que esta dicotomía licua posibilidades de abordar lo temporal al distinguir tiempo natural y tiempo social.

Lo cierto es que el tiempo, sin ser perceptible, es de todas maneras experimentable. Sus regulaciones mecánicas nos ayudan a registrar las regularidades, dejando sin aprehender las singularidades. Podríamos llamar a esto, siguiendo nuevamente a Elías, la institución social del tiempo, que se presenta como una coacción externa que vamos introyectando hasta convertir ese tiempo social de los relojes y calendarios en una norma de autorregulación de nuestras conductas.

Apunto aquí también, cómo lo temporal organizó los debates epistemológicos propiamente dichos, a mediados del siglo XX. Tomemos por caso el estructuralismo, como discurso ordenador de la episteme en ciencias humanas y sociales, en esa genealogía que va de Saussure a Lévi Strauss, pasando por Lacan y decantando en las corrientes posestructuralistas que calaron hondo en la academia francófona desde la década del sesenta hasta nuestros días (Foucault, Derrida, Deleuze, Rancière, Badiou). El estructuralismo puro prescinde de la metáfora de lo temporal. Se centra en una perspectiva sincrónica, en detrimento de la pregunta diacrónica. Estos planteos le han valido al estructuralismo la mayor de sus críticas: la de instalarse en una perspectiva binaria y ahistórica.

Partiendo desde otra genealogía (vinculada más al campo de la biología, la neurología, la cibernética, la psicología y la comunicación), pero compartiendo algunas de las premisas epistemológicas con el estructuralismo (como la idea de que el todo es más que la suma de las partes, y el acento en el presente como foco descriptor primario de la realidad) la teoría de los sistemas, referencia también como eje central el análisis sincrónico. Estas perspectivas han tenido y tienen un gran impacto en el devenir del Trabajo Social. Ya sea en su vertiente socio-política, a partir de los aportes de Luhmann que han tenido una importante difusión en nuestro oficio para el análisis de la complejidad social y de las políticas públicas (Matus, 2012), como en su vertiente psico-social, en lo que remite a la intervención con familias (Luppi y Campanini, 1991), estos enfoques declinan el uso de lo temporal en tanto historización como eje estructurante, para pensar los fenómenos en su sincrónica, haciendo foco en sus *input*, sus *output*, su homeostasis, etc.

Volviendo a la idea que Elías (1989) nos señalaba, del tiempo como factor regulador de la vida social, quiero hacer un breve comentario a cómo esta idea es puesta en discusión a mediados del siglo XX desde la perspectiva hermenéutica. *El Ser y el Tiempo* de Heidegger (2009) es probablemente una de las obras filosóficas más influyentes de los últimos tiempos. Excede los fines de este ensayo abordar la complejidad de esta producción, pero no quiero dejar de apuntar un aspecto central que la hermenéutica heideggeriana aporta al debate sobre la dimensión temporal, y es el de la finitud. Gaos (2013), traductor de esta obra y estudioso destacado de los aportes del filósofo alemán, afirma que para Heidegger: «El tiempo infinito resulta el sumo encubridor de la temporalidad finita, gestado por la fuga ante sí mismo inmediata y regularmente temporaciada por esa temporalidad finita que es el sentido del ser del ‘ser ahí’.» (p. 114) ¿Qué aporta esta intrincada cita a nuestra reflexión? Recordemos en principio que Heidegger se plantea la hipótesis del olvido del ser, y busca reponer en el debate filosófico la centralidad de lo que llamará el *dasein*, el ser-ahí, el ser arrojado al mundo, el ser que se recobra a sí mismo, resistiendo el hurto del sentido, el ser que se reapropia de su existencia, a partir de habitar su morada, que es el lenguaje, y resistiendo el escape a la muerte. La poesía y la confrontación con la propia finitud permiten la reapropiación del ser, la resistencia al destino de alienación al que nuestra sociedad nos condena. De algún modo, la estrategia moderna de la parcelación y medición regularizada del tiempo crea una ficción de infinitud que nos adormece. La conciencia

de la finitud, de la propia muerte, realza el tiempo no ya como un objeto sino como un verbo. La temporalidad en tanto cosa no existe en Heidegger: «La ‘temporalidad’ *no es un ente*. Por consiguiente, en rigor no se puede decir ‘la temporalidad es’. En rigor solo se puede decir ‘la temporalidad—se temporacia’ (...) Hay pues, varias ‘temporaciones’ de la ‘temporalidad’.» (Gaos, 2013, p. 81)

Estos aportes nos permiten, a mi modo de ver, dos movimientos. Por un lado, ubicar la finitud como una dimensión nodal de nuestros devenires, y con ella, la falla, el disloque, la interrupción. Una topología de irregularidades que no solo complejiza el homogéneo devenir del tiempo profesional, sino también que incorpora el declive, el cierre, como parte constitutiva del mismo. Los procesos que parimos, acompañamos, resistimos, promovemos, tienen en el presente la marca de su extinción. Y eso, lejos de ser algo negativo, amplifica la relevancia de presentificarnos. La temporalidad no es un recurso económico a parcelar, no es una mercancía, sino que es vida, un modo hacernos presentes, de vivenciar las memorias que nos activan hoy a movilizarnos, y de poner frente a nuestros ojos las futuridades que soñamos para que actúen hoy como modos de imprimir una rítmica y una orientación a nuestras definiciones profesionales. Temporanciar la intervención en redescubrir su potencia vital, su resto de indeterminación, su apertura.

Lo cierto es que la noción de temporalidad hegemónica tiene más que ver con la cuantificación, el control, la linealidad ascendente, la velocidad, el *fast-food*, y el progreso insaciable de la acumulación del capital, que con la apertura a las ciclicidades, la conciencia de finitud, y la habilitación de tiempos no productivos. Esta lógica no es ajena a nuestro oficio. El mandato de productividad capitalista se instala también en nuestra profesión. Muchos servicios sociales ordenan sus prácticas y rutinas mediante la premisa de la eficiencia, cronometrando el tiempo disponible para cada entrevista, los plazos para envío de pericias e informes, el tiempo *permitido* o *exigido* para que un sujeto o familia *modifique su situación* material o relacional. Registrar cómo opera este dispositivo del tiempo lineal productivo es un primer paso para ejercer una crítica del mismo y ensayar estrategias de transformación de los modos en que vivenciamos y gestionamos nuestras temporalidades en la intervención.

Recordemos que el proyecto civilizatorio moderno que sigue operando como articulador del actual sistema-mundo, ha tomado como un ordenador central la metáfora temporal. La Historia se inicia con la escritura. La escritura dibuja el tiempo, cuenta las historias pasadas. La narración supone ante todo, tejer temporalidad. El discurso moderno configura una forma de temporalidad dominante: la lineal ascendente parcelable. La ciencia, junto con el Estado y el capital, son los grandes baluartes del proyecto moderno. En efecto, nociones como la de progreso y la propia idea de transformación que supone la conquista de un futuro mejor, es propia de la modernidad, impensable en el *ethos* medieval de la sociedad de castas.

Tanto las ciencias naturales como las ciencias sociales en sus perspectivas hegemónicas organizan la experiencia temporal desde una estructura lineal y evolutiva. El

darwinismo social se expresa en las diversas disciplinas con múltiples categorías. Observamos operaciones que ordenan las prácticas valorativas a partir de líneas temporales. Lo subalterno aparece como inmaduro, y lo hegemónico como avanzado en la línea de evolución: sociedades pre-colombinas, culturas primitivas, países en vías de desarrollo, vs. sociedades modernas, culturas o países desarrollados. La modernidad, en efecto, se representa como la *salida de minoría de edad*, desde la prosa kantiana, es decir, el *momento* en que la humanidad *evoluciona*, y se vuelve *adulta*.

También hay una homologación de la idea de desarrollo con razón. Es decir, ese avance o crecimiento, no es un mero paso del tiempo, sino que conlleva la oportunidad de alcanzar los niveles óptimos de raciocinio y por tanto de humanización. Sabemos que el *cogito* cartesiano superpone pensamiento a existencia y a humanidad. La *res cogitans* alude a la capacidad de pensamiento (propia del hombre), la *res extensa* remite al cuerpo, a las mujeres, los cuerpos racializados, las niñeces, los animales, la naturaleza. La primera debe guiar (dominar) a la segunda.

Por su parte, ciertas lecturas de determinadas perspectivas han caído o pueden ser leídas desde la metáfora del tiempo lineal: el pasaje de etapas que va del comunismo primitivo, la sociedad esclavista, el feudalismo, el mercantilismo y el capitalismo, a la dictadura del proletariado, para alcanzar finalmente el socialismo: las sociedades igualitarias y sin estado.

En Trabajo Social también hemos hecho uso y abuso de una estructura lineal del tiempo para ordenar nuestra memoria. Así como Comte (1984), describiera las tres fases o estadios del saber por los que transcurre tanto cada individuo como la especie toda (teológico o ficticio, metafísico o abstracto y científico o positivo), nuestra disciplina no dudó en escalonar también ascendentemente nuestra historia: etapa pre-técnica, técnica, pre-científica y científica (Lima, 1983). Por su parte, AnderEgg (1994), nos va a hablar, por ejemplo, de la pre-historia del Trabajo Social como la etapa de las ayudas y socorros propios de las sociedades feudales.²

Frente a estas perspectivas lineales ascendentes (donde nuestros territorios y los cuerpos subalternizados ocupan siempre y sin excepción el lugar del retraso y la inmadurez, que habilita todo tipo de intervenciones disciplinadoras y violentas) encontramos una literatura diversa que nos ofrece un modo otro de tramitar lo temporal. Un modo subalterno, que implica romper con la lógica lineal para abordar movimientos dife-

2 En algún punto, yo misma no pude escapar a esta compulsión por el ordenamiento lineal ascendente, al describir las tres interrupciones del Trabajo Social (Hermida, 2020), bajo un supuesto de que algo del orden del avance se juega en el escalonado paso del tiempo. Volviendo críticamente sobre mis pasos, quiero enfatizar cómo buena parte de las ideas que informan lo que di en llamar la tercera interrupción, vinculada con descolonizar y despatriarcalizar, no pueden entenderse sin un retorno activo a esa primera interrupción vinculada a la reconceptualización, a los debates del liberacionismo latinoamericano, y a todo movimiento de resistencia al colonialismo patriarcal en nuestra América.

rentes, cíclicos, abigarrados, donde lo que se definía como etapas atrasadas, no eran sino modos otros de ser, distorsionados por el lente nor-eurocéntrico.

Comienzo este pequeño mapeo de propuestas diferenciales para pensar lo temporal, con los aportes de Zavaleta Mercado (2015) a partir de su categoría de sociedades abigarradas. Hablamos de un intelectual boliviano, que intersecta una perspectiva marxista con aportes del pensamiento latinoamericano e indígena, que se pregunta cómo pensar una estatalidad diferente a partir de la configuración de lo nacional popular en Bolivia. El uso del instrumental teórico marxiano que hace no es de mera aplicación o derivación, sino que propone un diálogo.³ Partiendo de la grilla del materialismo histórico, se analiza la historia nacional pero sin dejar de lado aquellos silencios que la lente europea puede generar a la hora de analizar lo latinoamericano. Pero, ¿a qué se refiere Zavaleta Mercado cuando nos propone esta noción de lo abigarrado?

Lo abigarrado, entonces, es una diversidad múltiple: es diversidad de tiempos históricos y diversidad de historias; diversidad de formas políticas o estructuras de autoridad que implica diversidad cultural o, en un sentido más general, de civilización que, sin embargo, coexisten o forman parte de lo que hoy se reconoce como una sociedad más o menos nacional o país. (...) Lo abigarrado no es simple sinónimo de lo diverso y coexistente, sino que es un análisis estructural e histórico-genético de los tipos de diversidad que lo componen y de los márgenes y formas de articulación y desarticulación. (Tapia, 2002, p. 312)

Creo que la metáfora del abigarramiento nos provee de múltiples herramientas para resistir a lo temporal en tanto *línea de tiempo* ordenada de acuerdo a criterios universalistas, para pensar un giro temporal donde se registran yuxtaposiciones, convergencias y divergencias. A su vez, lo abigarrado tiene un doble fondo: la realidad es abigarrada y también lo son las herramientas de análisis de la misma. Implica la coexistencia en tensión de temporalidades y su análisis.

Remarcar el carácter complejo de esta trama tiene un sentido político. Ya que esta diversidad interpela las posibilidades de movimientos identificatorios. Cuando la academia latinoamericana se pregunta por la dimensión de lo temporal, y las diversas capas de tiempos y sentidos que convergen en nuestras sociedades, lo hace urgida por la posibilidad (o no) de construcción de articulaciones entre esas divergencias. Sin articulación no hay poder, no hay posibilidad de disputa de hegemonía:

Si se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella se han superpuesto las épocas económicas (...) como si hubiera un país en el feudalismo y otro

3 Tal como expresa Tapia Mealla: «... a partir de aquello que se piensa que es común en la matriz de la historia del mundo actual, se organiza el modo de pensar aquello que no ha sido incorporado e incluso ha sido negado por esa historia. A nivel de la diversidad interna de historias, en lo nacional-popular en Bolivia se trabaja sobre todo con la incorporación de la historia de las rebeliones de los pueblos aymara y quechua.» (2002, p. 313).

en el capitalismo, superpuestos y no combinados. Tenemos (...) verdaderas densidades temporales mezcladas, no obstante, no solo entre sí del modo más variado, sino también con el particularismo de cada región, porque aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y todos hablan lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos. (Zavaleta-Mercado, 2015, p. 214)

Veo en esta cita la preocupación por la (im)posibilidad de construcción de hegemonía, entendiéndola en términos gramscianos, en tanto apuesta a que un particular asuma la representación de un universal inconmensurable consigo mismo. Creo que aquí tenemos una clave epistemológica relevante en términos de giro temporal: el tiempo siempre se conjuga en plurales diversos. Ese enunciado nos lleva a una agenda política, de la cual el Trabajo Social no puede desprenderse: la de la articulación de temporalidades, que evite la violencia del silenciamiento de los tiempos otros, para construir estrategias políticas frente al relato del tiempo lineal productivo y falsamente universalista del capitalismo colonial.

Reproduciendo el movimiento foucaultiano, de analizar los dispositivos de poder, no solo en términos de control de poblaciones, sino también de cuerpos, quiero apuntar que la lógica del tiempo lineal no solo aplica para las sociedades en tanto masas. El control sobre los cuerpos opera también en base a una organización de las edades sociales. Una suerte de cronocracia que emula el movimiento de la campana de Gaus. En el centro: la norma, el hombre adulto (porque la adultez hegemónica es a su vez la masculina). A su izquierda y a su derecha niñeces y vejez concentrando menores cantidades de libertad, autoridad y valía.

Creo que la idea extendida que hoy día tenemos respecto de adultez es la de realización, en su doble acepción: volvernos *materialmente reales*, y *conquistar nuestro lugar en el mundo*. Se insiste en preguntarle a las niñeces: ¿qué vas a hacer cuando seas grande? O afirmar que las juventudes son nuestro futuro. Creo que estas preguntas y afirmaciones expresan una concepción de la infancia y la juventud como pre-real, como proyecto en desarrollo. Son cuerpos que no son, sino que van a ser en un futuro. Son proyectos en los que tenemos que invertir para que algún día se realicen. El grado de violencia de estas formas de leer los cuerpos infantiles y jóvenes es escandalosa, sobre todo porque es una de las prácticas más naturalizadas. El trabajo de deconstrucción que venimos haciendo en vistas a detectar misoginias y micromachismos que pueblan nuestro cotidiano, está algo más en agenda que lo que podemos llamar las micro y macro violencias adultocéntricas.

A mi modo de ver, la adultez, en muchos casos, más que un aperturar las potencialidades de nuestro ser en el mundo, supone un declinar, un amputar, una pérdida. No creo que los/as adultos/as seamos más *reales* en tanto alcanzamos nuestra titulación de mayoría de edad y dejamos de ser proyecto. Y no creo tampoco que realicemos mejor la potencia de lo humano. Creo que los modos hegemónicos de agenciar la

adulterez, son en gran medida ficciones, no realidades. Dice el escritor argentino Juan Solá (2020) que no existe la adultez sino infancias en pausa. Creo que esta premisa habilitaría toda una agenda de deconstrucción del Trabajo Social. Lo que las miradas tradiciones del campo *psi* entienden como *regresión*, puede ser deconstruido desde esta apuesta a pensar como una forma otra de leer las temporalidades, nos puede permitir transgresiones importantes. Fue mi hijo, cuando tenía seis años, quien me ofreció esta problematización epistemológica cuando me preguntó una noche mientras cenábamos: «¿Por qué decís ‘infantilizante’ como algo malo? Yo sé lo que es infantilizar, es algo de niños, como yo, y es como insultarlo, y entonces como insultarme.» (E. Bresan, comunicación personal, invierno de 2020)

Se trata entonces, de rehabilitar esas dimensiones de lo humano atrofiadas por los mecanismos de disciplinamiento de los cuerpos que nos hicieron perder la capacidad de jugar, de llorar, de desear, de inventar, de relacionarnos con otros. Ese devenir-niño al que nos invitaba Deleuze (2011), supone para mí, no solo desarmar la violencia de leer las trayectorias infantiles desde lentes adulto céntricos, sino también desarmar la violencia del modo hegemónico de ser adultos/as. Sacar la pausa, siguiendo la invitación de Solá, recuperar el modo niño de ser y hacer. La infancia es un modo de habitar el mundo, no una etapa a intervenir para producir adultos productivos para el sistema. Creo que ese modo de habitar el mundo debe ser protegido y no violentado. Y a la vez un espacio de aprendizaje para deconstruir nuestros modos adultos de habitar el mundo, forjados al calor de los intereses del capitalismo colonial patriarcal.

Aquí quiero señalar un aporte sustantivo que Liebel (2018) nos ofrece, al evidenciar la ligazón intrínseca entre colonialismo y adultocentrismo, al demostrar hasta qué punto «el sometimiento de las colonias sirvió de modelo para el sometimiento y la ‘educación’ de la niñez local.» (p. 146) Y viceversa. Si analizamos la construcción de estos dos dispositivos de control, veremos concomitancias históricas y relevos técnicos entre la emergencia de la niñez como periodo identificable sobre el cual ejercer la intervención moderna adultocéntrica, y la otredad racializada como superficie apta para la intervención moderna colonial.

No es posible acceder a una crítica a los modelos adulto céntricos sin operar una crítica epistemológica de las temporalidades hegemónicas. Y no es posible cuestionar cabalmente las violencias que se ejercen sobre cuerpos niños y viejos sin reparar en el fundamento epistémico que da densidad a ese sistema de opresión que es quizás uno de los más invisibilizados. En el centro de la lógica legitimadora del adultocentrismo operan las premisas del tiempo cronológico, parcelado, lineal que la modernidad instituyó. No en vano la metáfora kantiana para significar la Ilustración y el nacimiento de la crítica, es la de la salida de la minoría de edad.

Los debates sobre adultocentrismo enriquecen el fundamento epistémico disciplinar. En esta línea, diferentes producciones vienen proponiendo un desocultamiento de las violencias que genera el edadismo, el viejismo y la invisibilización de las formas otras de ser, estar y hacer de niñeces y juventudes (Hermida y Bruno, 2019; Manes *et al.*,

1991). Estos debates son centrales para ensayar un giro temporal que dialogue con una perspectiva de derechos e impugne el privilegio de la figura del hombre adulto como superficie clave uniforme de organización de los criterios con los que leemos la realidad y proyectamos la intervención social.

Quiero recuperar ahora brevemente otros aportes que, al igual que las teorías del abigarramiento y la crítica al adultocentrismo, disputan con la perspectiva dominante de entender lo temporal. Didi-Huberman (2011) propone, lo que si me permiten, llamaría un *dis-loque* del tiempo. Contamino ex-profeso la metáfora temporal con la espacial, para mostrar cómo desde un abordaje estético de lo temporal, nos ofrece una teoría del anacronismo de las imágenes que a mi entender nos permite torcer la forma hegemónica de tramitar el tiempo en lo social que el locus moderno colonial nos impone. A partir del estudio de distintas obras de arte ejemplifica los nudos temporales que configuran el paisaje de cada obra:

Estamos *ante el muro* como frente a un objeto de tiempo complejo, de tiempo impuro: un extraordinario montaje de tiempos heterogéneos que forman anacronismos. En la dinámica y en la complejidad de este montaje, las nociones históricas tan fundamentales como la de «estilo» o la de «época» alcanzan de pronto una peligrosa plasticidad (peligrosa solamente para quien quisiera que todas las cosas permanecieran en su lugar para siempre en la misma época: figura bastante común además de lo que llamaré el «historiador fóbico del tiempo»). Plantear la cuestión del anacronismo, es pues interrogar esta plasticidad fundamental y, con ella, la mezcla, tan difícil de analizar, de los *diferenciales del tiempo* que operan en cada imagen. (pp. 39–40)

Encuentro aquí un conjunto de herramientas conceptuales que nos permiten trazar otros caminos para leer la temporalidad de la intervención. Disponer la mirada, anticipando que lo que encontraremos en el devenir de los sujetos con quienes trabajamos será siempre objeto de tiempo complejo, de tiempo impuro. Y requerirá una operación temporal de nuestra parte: la de ensayar montajes, superposiciones, recortes, estrategias de desorden y reordenamiento de diferentes momentos de la vida personal y colectiva, para poder leer en clave comprensiva y crítica esas complejas historias donde la herida colonial patriarcal muestra su rostro más duro.

Parece mentira pero en ocasiones podemos caer en convertirnos, siguiendo el léxico del autor, en trabajadores/as sociales fóbicos/as del tiempo, resistiéndonos a ver cómo en determinados territorios las temporalidades son otras, leyendo con ojos urbanos realidades rurales, con ojos unitarios realidades federales, con ojos adultos realidades niñas, etc. También hay diferenciales del tiempo en las historias de los sujetos con quienes trabajamos. No se es joven del mismo modo en todos lados, ni en todos los tiempos. Pensar el anacronismo no como una falla sino como una condición de lo humano en tanto sometido a temporalidades complejas, es un primer paso. Reconocer allí la plasticidad, la singularidad, y por tanto la potencia, es una oportunidad en primer lugar de prevenir violencia simbólica y no errar en nuestra

lectura, y en segundo lugar de generar, habilitar o al menos no obturar, algún movimiento del orden de la emancipación.

Quiero ir cerrando este apartado con una breve mención a las problematizaciones que una mirada feminista situada puede ofrecernos para pensar lo temporal desde una lógica otra. Digo *situada* porque, como ya señalamos en Hermida y Roldán (2021), la teoría de las olas feministas, propuesta por el feminismo blanco, reedita de algún modo el carácter lineal y eurocéntrico de tramitar la historia, invisibilizando sucesos y luchas del Sur, que quedan encapsuladas en la denominada cuarta ola, que es la contemporánea, donde enumeran los feminismos poscoloniales, descoloniales entre otros, como si estas perspectivas no tuvieran sus propias y nutridas genealogías. Creo que se confunde la llegada de estos feminismos a la academia (que sí es más reciente) con su larga trayectoria de lucha y resistencia hecha por fuera de los muros de la ciudad letrada.

Sobre este punto solo quiero destacar al menos una idea, que tiene que ver con la noción de abordaje ancestral cosmogónico (Cabnal, 2017). Pensar la ancestralidad desde el feminismo comunitario supone reparar nuestras memorias, ir a la busca de esas mujeres que resistieron y transformaron nuestra historia, y que fueron violentadas no solo en sus trayectorias vitales, sino doblemente perseguidas, a partir de las estrategias de ocultamiento de sus legados.

La narrativa hegemónica de nuestra historia es profundamente androcéntrica. Con esto no solo se pierde el conocimiento de figuras femeninas, y se tergiversa la historia, sino que el costo es aún mayor. Esta injusticia epistémica e histórica nos roba la posibilidad de construir, nos corta el hilo en cada generación, silencia e invisibiliza prácticas y formas otras, no patriarcales, de hacer las cosas. Anular el aporte de las mujeres en la historia no es solo ocultar nombres, sino producir la idea de que determinadas acciones no son dignas de ser relatadas, inscriptas en nuestras narrativas.

Lo que las mujeres y diversidades hemos hecho y seguimos haciendo tanto en los escenarios masculinizados (el ámbito de lo bélico, de la economía, de la política, de las ciencias duras hegemónicas) como en los feminizados (lo doméstico, lo cultural, lo social, lo afectivo) como en lo abyecto (los espacios innominados donde los cuerpos que resisten al binarismo y la cisheteronorma producen vida y resisten) es silenciado. Pero a su vez, este ámbito circunscripto a lo femenino es expulsado de la Historia con mayúscula. Es un tiempo menor, un no tiempo, que no merece relato.

Creo que un giro temporal que resista el mito del tiempo lineal patriarcal colonial, debería ensayar caminos de justicia histórico-epistémica, recuperando la voz de nuestras ancestras, y a la vez, luchando por hacer ingresar a la narrativa de lo historiable, esas experiencias de construcción de lo social y lo político, que se tejen en los ámbitos que el relato patriarcal insiste en desinvertir de politicidad. Es nodal que Trabajo Social incluya en su formación, investigación e intervención los aportes de los enfoques biográficos y narrativos (Rubilar, 2017) que desde diversas perspectivas se vienen trabajando, como dispositivos de restitución del derecho a la memoria desde lógicas no

extractivistas. Lo personal es biográfico (nuestra vida personal es tiempo en devenir). Lo personal es histórico (construimos lo común). Lo personal es temporal. Lo personal es político.

2. Lo espacial

Foucault (1997) sostiene la hipótesis de que si el siglo XIX tuvo como foco el tiempo, el siglo XX hizo lo propio con el espacio:

... tengo para mí que la inquietud actual se suscita fundamentalmente en relación con el espacio, mucho más que en relación con el tiempo; el tiempo no aparece probablemente más que como uno de los juegos de distribución posibles entre los elementos que se reparten en el espacio. (pp. 84–85)

Estas ideas, del Foucault de la década del sesenta, nos hablan de una geopolítica muy propia del siglo XX. Entiendo que las transformaciones que se vienen operando en este siglo XXI, en términos de la hegemonía de la administración digital del mundo (Sadin, 2017), interpelan el propio sentido de la noción de espacio, interrogándonos respecto de las relaciones tiempo-espacio, sus modos de articularse, y el carácter ordenador de unas u otras, en la construcción de sociedad.

Sin embargo, como apuntara en la introducción de este ensayo, quiero pensar aquí no ya *el espacio* como ordenador de la economía política global, sino a *lo espacial* en tanto metáfora epistemológica para organizar nuestro modo de construir y legitimar saberes. Ambos aspectos, sabemos, se imbrican y a la vez se diferencian.

Parto de entender que lo temporal en tanto periodización lineal, ocultó bajo un efecto de falso universalismo, un claro posicionamiento espacial. Lo peligroso de esto es precisamente la no explicitación de que el relato de esa temporalidad hegemónica lineal emergía de un sitio particular que se valió de la misma para sus intereses de dominación global. Bajo la figura del narrador omnisciente y la objetividad valorativa, se extrae el espacio del relato y se diluye bajo la pretensión de generalización. La temporalidad hegemónica es una temporalidad falsamente des-espacializada.

En este sentido la mirada hegeliana es determinante, y creo que no solo para pensar lo temporal, sino también y sobre todo lo espacial, ya que fue este pensador quien expresó a mi modo de ver la transmutación de tiempo en espacio, condensando a Europa como el tiempo superior. América Latina es un espacio que queda fuera del tiempo.

Si Asia es el comienzo de la historia universal, Europa es su «consumación» (Vollendung) y su «final» (Ende). (...) En lo que respecta a la América precolombina, a ojos de Hegel está, como el África negra, fuera de la historia universal, en el sentido más preciso que en ella la historia universal no ha comenzado aún a desenvolverse. (...) La América indígena, ya sea en el norte o en el sur del continente,

no tiene, según Hegel, historia propia; su historia comienza recién cuando entra en contacto con Europa. (Ferreiro, 2019, pp. 191–192)

La metáfora de lo temporal que se expresa como des-espacializada y por tanto universal, esconde el mecanismo de tergiversación que genera. El tiempo supremo es el tiempo de un espacio particular que se presenta como un espacio temporal. Recupero los aportes que Dussel (1966) realiza respecto del significante *Historia Universal*, donde las *edades* del mundo (antigua, medieval, moderna y contemporánea) se organizan atendiendo a hechos ocurridos en una pequeña porción del globo: Europa occidental. Los grandes eventos de la historia mundial ocurridos en Asia, África y América Latina, que no implicaron contacto con Europa son negados, y los que supusieron contacto, tergiversados. Al día de hoy se sigue reproduciendo el discurso de *encuentro de dos mundos* para aludir a la conquista, colonización y genocidio iniciado en 1492 en nuestras tierras.

Este no es un debate del pasado. Si bien 1992 fue una fecha que condensó estas discusiones, en pleno siglo XXI siguen vigentes. En estos días pre-electorales en Argentina, vemos videos y *spot* de campaña de precandidatas presidenciales como la Sra. Patricia Bullrich, que, a partir de *fakes news* (como por ejemplo que la mitad de la matrícula universitaria es de extranjeros, cuando son el 4%) instan a la xenofobia. A la par construyen un relato nor-euro-centrado, planteando que la mención al intervencionismo norteamericano supone una educación *totalmente ideologizada*, a la vez que profundizan el relato del tiempo lineal moderno colonial, afirmando con pesar que «el 12 de octubre no se festeja más en la Argentina, es decir, el día del descubrimiento de América, de nuestro descubrimiento, no se festeja más, porque nuestras raíces culturales las quieren reconvertir. Entonces estamos dando una lucha».⁴

Lo cierto es que, desde la propia conquista e instauración del colonialismo a la fecha, nuestra América ha generado prácticas y discursos situados espacialmente en nuestra propia herida colonial. Este movimiento de *poder colonizador-resistencia descolonial*, nos viene acompañando hace más de cinco siglos. Baste señalar figuras como las de Guaman Poma de Ayala⁵ en el siglo XVII, de Tupac Amaru II, líder de una de las tantas revoluciones contra la dominación hispánica en el siglo XVIII, o de Juan Bautista Alberdi y su llamado en siglo XIX a un pensamiento propio latinoamericano, en el marco de los procesos y revoluciones independentistas, nuestros americanos lucharon para emanciparnos de las metrópolis europeas, sin olvidar las resistencias a los intervencionismos británico, francés y norteamericano, que desde el siglo XIX y hasta la fecha diversas

4 Se puede visualizar el video de la precandidata Patricia Bullrich en la red social del medio de comunicación Revista Sudestada, posteo del 30 de junio de 2023: <https://www.instagram.com/tv/CuIVg9xIGYo/?igshid=MzRlODBiNWFiZA%3D%3D>

5 Aquel cronista de ascendencia inca que a fines de siglo XVI y principios de siglo XVII produjo aquella crítica al gobierno colonial contenida en su extenso trabajo «Primer nueva corónica y buen gobierno» que sigue siendo inspiración de producciones académicas actuales como la de Mignolo (2011).

experiencias políticas vinculadas a tradiciones nacionales y populares protagonizaron, estructurando sus modelos de gestión bajo la tensión patria sí/ colonia no.

Esta sucinta evocación a nuestra historia de lucha descolonizadora condensa en un giro espacial epistemológico, distintos momentos, perspectivas y orientaciones. Me interesa recalcar tres: la tradición ensayística de la academia latinoamericana que es limitada por el cientificismo positivista de mediados de siglo XX, las perspectivas latinoamericanistas-caribeñas y liberacionistas de las décadas del sesenta y setenta, que en Trabajo Social se vincularon con el proceso de reconceptualización y que fueron obturadas por las dictaduras promovidas por el Plan Condor en nuestra América, y la perspectiva pos/des colonial y del Sur, que con varias décadas de recorrido previo, se instala con fuerte circulación a inicios del siglo XXI, sobre todo bajo el denominado giro decolonial y la epistemología del Sur, promovidos por diversos dispositivos entre los que destaca el gran evento de la izquierda y el pensamiento popular latinoamericano que fue el Foro Social Mundial de Porto Alegre, en sus primera ediciones.

Insisto en no escindir el giro epistemológico del político. Entiendo que hay una sinergia entre los grandes movimientos sociopolíticos de nuestro continente y la emergencia de discursos académicos críticos. En mi modo de ver, toda experiencia de construcción de derechos, ampliación de justicia social y soberanía política, conmocionó la academia generando la necesidad de operar este giro espacial, aceptar la invitación freireana de volver nuestra cabeza hacia donde nuestros pies caminan, para devenir trabajadores/as de las ideas que aporten en la batalla cultural. También creo que ese movimiento no fue lineal. Hubo cuadros intelectuales que, escapando del gesto de vanguardia iluminada, catalizaron procesos populares. Así como hay violencias académicas, extractivismos, y posiciones coloniales en las políticas educativas y de investigación, hubo y hay (y espero que Trabajo Social potencie las posibilidades de revitalizar esta tradición) experiencias de diálogos y afectaciones muy potentes entre academia y activismo. La justicia epistémica es condición de posibilidad para la justicia social, y viceversa. Ya que las políticas que los gobiernos del giro a la izquierda en la región han instrumentado para democratizar el acceso a la universidad, habilitan la emergencia de voces otras, cuestionamientos, así como la necesidad de interpelar los modos clasistas y blanco céntricos de hacer Universidad.

Sabemos que la doctrina Monroe del siglo XIX rezaba *América para los americanos* promoviendo que América Latina mantenga su carácter de patio trasero de Norteamérica. Que el Plan Cóndor instauró mecanismos de violación sistemática del Estado de Derecho en nuestros países para limitar la emergencia de proyectos de emancipación y justicia social. Y que el Consenso de Washington de fines de siglo XX mantuvo la premisa colonial imperial, profundizándola mediante el recetario neoliberal. Frente a estas ofensivas, los diversos movimientos político-intelectuales que aquí reúno bajo la metáfora de giro espacial, se situaron bajo la hipótesis de que nuestramérica no debía ni podía ser para Norteamérica. Y que por lo tanto, valía la sospecha respecto del sesgo político-epistemológico de las teorías del Norte colonial e imperial.

Retomando entonces la crítica a la idea de Historia Universal eurocéntrica, y sumando aquí los aportes de las perspectivas de los estudios subalternos y poscoloniales, encontramos la apuesta a provincializar Europa (Chacravarty, 2008), lo que implicaría dejar de tergiversar tan abierta y groseramente la historia, para reponer la dimensión espacial que nos es negada. Supone otorgar a Europa el estatuto que le corresponde, que es el de su *parroquialidad*, es decir, el ser un sitio entre otros sitios, y no el comienzo de nuestra propia temporalidad, ni la mediada de todas las cosas:

La idea no es simplemente rechazar a la modernidad, los universales, la ciencia o la razón arguyendo que son culturalmente específicos a Europa y, en consecuencia, intrínsecamente reproductores del eurocentrismo. Aunque esto último no deja de ser cierto, provincializar a Europa significa más bien desplazar a Europa del centro de la imaginación histórica, epistémica y política. Europa se refiere a la Europa hiperreal, a esa ficción normativa que atraviesa imaginarios y prácticas no solo a las geografías y gentes colonizadas por Europa, sino hacia los lugares y personas que se consideran como europeos. (Restrepo, 2016, p. 64)

Estas reflexiones me permiten dar densidad al supuesto que nos convoca: el giro espacial permite reponer una dimensión sustantiva en la construcción de conocimiento. Ningún discurso emerge desde ningún lugar. Esa obliteración es un proceso quirúrgico-académico que seguimos reproduciendo, al negar que el contexto forma parte del texto y que es requisito de validez epistemológica preguntarnos por la situacionalidad desde la que emerge determinada idea, así como de la situacionalidad en el marco de la cual la misma es convocada para operar, leer, organizar los datos, orientar la acción.

Las formas actuales de hacer el oficio, y su tendencia a una impronta espacial eurocéntrica, se sostienen también en determinadas gestiones de lo temporal, de la forma de leer nuestra memoria profesional. En la *Historia del Trabajo Social* de Ander Egg (1994) a la que me referí en el anterior apartado, vemos que incluso esa enumeración temporal evolutiva, estaba anclada en determinado espacio. Así observamos cómo el primer capítulo que aborda la *ayuda al necesitado en la Antigüedad*, los elementos que se relevan remiten a Oriente y a Occidente (caracterizando el código Hammurabi, las enseñanzas de Confucio, la Torah, el Budismo, alusiones a Grecia, a Roma, al Evangelio y al cristianismo primitivo) pero sin aludir en ningún caso a Nuestramérica y el denominado mundo pre-intrusión, al decir de Segato (2016) Entonces la temporalidad lineal hegemónica que ha ordenado nuestras preguntas epistemológicas, es una temporalidad que se mostró como universal, transversal a cualquier espacio, ocultando su claro sesgo localista. El tiempo lineal fue un tiempo espacial, fue un tiempo europeo, fue un tiempo que nos privó el derecho de construir nuestras memorias territoriales, y aprender de ellas.

Nun Ingerflom (2014) retoma desde los aportes de la teoría poscolonial y la historia conceptual, un problema que es crucial para el asunto que aquí estamos intentando abordar: el de la relación entre tiempo y espacio en clave epistemológica. Él se va a interrogar sobre «la capacidad de un concepto a trascender su lugar de origen» (p.

95). Me interesa atender a este sedimento espacial contenido en las categorías que utilizamos. Sin caer en chauvinismos ni relativismos culturales, es relevante tomar este postulado epistemológico que nos impulsa a una reflexividad renovada a la hora de «utilizar» conceptos sin ver ese resto de materialidad histórica y territorial que los habita.

Lo cierto es que en rigor tampoco se trata de *utilizar* marcos teóricos. Tal como Aquín (2006) nos recuerda, las teorías no se aplican, las teorías intervienen. El solo hecho de *ver* una realidad supone al menos tres movimientos teóricos previos, no siempre detectados. El primero es seleccionar la porción de realidad a ver (en detrimento de otras), lo que implica jerarquizarla y movilizar nuestra voluntad de posicionarnos frente a ella. Esa predisposición a ver o atender un fenómeno determinado es teórica. El segundo movimiento es componer una estructura, un paisaje, ordenarla de determinada manera. Esto lo hacemos en tanto tenemos códigos que nos permiten leerla. Esos códigos son teorías. Vemos una familia. Incluimos o no como parte de esa familia a determinadas personas de acuerdo a la noción de familia que manejemos. La tercera es articular o no un modo de relacionarnos con esa porción de realidad registrada y significada. Ese mirar es un mirar pretendidamente objetivo, neutral, desimplicado. O ese mirar implica también oler, hablar, ver con y desde una corporalidad que habilita sus múltiples potencias de percepción y que sabe que sin habitar activamente la escena, no podrá dar cuenta cabalmente de ese proceso que busca ver. Este tercer punto remite a las variaciones epistémico-políticas que laten en las teorías que manejamos.

Entonces la teoría no es un texto que viene *a posteriori* de mi trabajo o intervención para comentar lo que hice o validarlo. Es una dimensión de mi propia subjetividad, ya que las teorías solo hacen su trabajo en tanto están internalizadas en mis modos de ver, entender, buscar, explicar, elegir, hacer. Esa dimensión puede tener mayores o menores grados de alienación con el contexto donde intervengo en tanto permita profundizar las claves analíticas críticas transformativas de los procesos sociales que la convocan, o por el contrario ejerza violencias simbólicas y tergiversaciones que obturen mi potencial comprensivo-interventivo.

Carballeda (2017) nos advierte sobre el «colonialismo como problema y generación de padecimiento, y el padecimiento que genera ser extraño en la propia tierra» (p. 69). Este extrañamiento genera una relación de alienación con nuestro propio devenir, un serio obstáculo epistemológico para la comprensión de nuestra cuestión social y un límite para una acción transformadora, que solo puede ser eludido a mi modo de ver, mediante un giro que recupere la dimensión espacial que late tácita en los postulados teóricos que ponemos en juego a la hora de leer nuestras escenas interventivas.

Creo entonces que la metáfora espacial nos permite una crítica epistemológica para ver la carga nor-eurocéntrica de buena parte de nuestras herramientas teóricas, que puestas en juego en la intervención, distorsionan nuestras lecturas, dotando de carácter civilizador a prácticas del canon imperial que son profundamente barbarizantes en sus efectos, y denostando como bárbaras, a determinadas prácticas y discursos que

en realidad expresan la riqueza de diversas genealogías de lucha y resistencia contra la empresa capitalista colonial patriarcal.

En este punto retomo los aportes de Foucault (1997) respecto de las denominadas heterotopías. Mientras que las utopías son para el autor, los lugares sin espacio real, las heterotopías son contra-espacios, o espacios fuera del espacio, presentes en toda cultura, y que adoptan formas muy variadas. Dentro de sus distintos tipos, Foucault señala las heterotopías de crisis y de desviación. Allí encontramos las residencias, las clínicas psiquiátricas, las prisiones, los asilos; en fin, un conjunto de espacios donde nuestro oficio ejerce su intervención. Aquí el espacio disciplina al tiempo, por ejemplo, al regular hasta los momentos de ocio de los internos. Quiero remarcar un punto que el intelectual francés señala: en distintos tiempos (y lugares) las sociedades pueden asignar funciones muy distintas a una misma heterotopía. Por ejemplo: no es (o no debiera ser) lo mismo un hogar de niños/as antes o después de aplicada la Convención de los derechos de la niñez. O una residencia de larga estadía en una gran urbe, o en un pueblo rural. Creo que allí, Trabajo Social tiene una agenda *espacial* para poner en juego. Reconocer que determinados espacios otros (o heterotopías) pueden ser intervenidos para trazar o no relación con otras espacialidades: las del espacio privado, las del territorio donde se erigen. Y también con otras temporalidades: las de los nuevos derechos conquistados, las de las alteridades históricas que abonan a las identidades de los sujetos que fueron dispuestos en esos espacios institucionales.

En efecto, la idea de Ahmed (2021) de que lo personal es teórico, nos invita a que este giro espacial no se acote a registrar la espacialidad que contienen las teorías con las que trabajamos, sino a la construcción de *conceptos sudorosos* al decir de la autora. Esto implica que podamos construir saberes desde nuestra propia espacialidad corporizada, o corporalidad espacializada. El sudor es la expresión de esa imbricación entre un cuerpo y un espacio. Traducir esas experiencias, esas agencias, ese devenir profesional en teoría, en tanto saberes fundados que permiten intervenciones situadas, no es un imposible. Es un deber ético y epistemológico. Meschini (2018) nos aporta claves concretas y fundamentos anclados para esta tarea desde un pensar descolonial.

Quiero detenerme ahora en algunas perspectivas epistemológicas que ponen el acento en metáforas espaciales para leer el mundo y operar en él. La primera es la perspectiva interseccional. Intersección remite a un cruce en un espacio. Una intersección es un lugar. El punto donde dos o más caminos se cruzan. Fue Kimberlé Crenshaw (1995) quien acuñó este término para dar cuenta de un enfoque que permitía denunciar un punto ciego, un lugar innominado. La metáfora significa a cada camino como un sistema de opresión (racismo, machismo, clase, capacitismo), a la política pública como una ambulancia que recoge a los cuerpos que sufrieron la colisión o impacto en esa ruta. En la intersección de estos caminos yacen los cuerpos donde convergen múltiples sistemas de opresión. Son doble o triplemente violentados. Ninguna ambulancia los recoge, en tanto se desembaraza diciendo que el herido corresponde a la otra carretera. El paradigma de esta injusticia es en las producciones del feminismo

afroamericano la mujer negra. La mujer blanca hegemoniza la agenda del feminismo. El hombre negro hace lo propio con la agenda antirracista. Así, la violencia policial sobre las mujeres negras queda invisibilizada respecto de la sufrida por hombres negros. Y la precarización laboral de las mujeres negras empleadas domésticas queda invisibilizada frente a la lucha de las mujeres blancas que buscan salir de su hogar para ocupar el espacio público.

Quiero destacar algunas cuestiones respecto de la interseccionalidad. La primera es que elije disputar sentido mediante una metáfora espacial, mostrando cómo en la trama social determinados lugares son invisibilizados. El espacio aquí no es entendido en términos geográficos, sino de lugar de enunciación. Los feminismos situados hacen especial hincapié en este punto. Las trayectorias vitales de determinadas corporalidades producen un modo otro de ver, un privilegio epistémico que permite conocer lo que se torna invisible desde el centro o desde la cúspide. Las trayectorias biográficas donde se anudan opresiones de género, clase y raza, configuran un lugar de enunciación otro. No podemos hacer Trabajo Social desconociendo la existencia de ese locus invisibilizado; más aún, que este se precie de tal necesita la escucha de esa voz subalternizada, e incluso ser dicho también desde allí. Por eso no podemos pensar un Trabajo Social otro si no profundizamos nuestra lucha por la democratización de la Educación Superior, y la habilitación de estrategias que permitan que nuestras aulas se *pueblen de pueblo*, que nuestros estudiantes, que en muchos casos son primera generación de universitarios y llegan con esfuerzo y apoyo de políticas públicas, no sean expulsados por mecanismos institucionales o pedagógicos de exclusión.

El otro punto relevante es que la interseccionalidad es una teoría producida por cuerpos feminizados y racializados, pero que logra notoriedad y se convierte en un código analizador de la política pública, mediante un mecanismo de borramiento de su lugar de enunciación. Tal como señala Akotirene (2019) a partir de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia celebrada en 2001 en Durban, Sudáfrica, el denominado feminismo negro interseccional, transmuta en el esquema interseccional de análisis de la política pública de género. Esta modificación no es menor en términos de instrumentalización, despolitización y vaciamiento de la categoría original.

Pero también hay otro aspecto relevante. El registro y la lucha por visibilizar las múltiples violencias que determinados cuerpos padecen por el atravesamiento de mecanismos de opresión (colonial, capitalista, patriarcal) no solo fue expresado en el colectivo de mujeres afrodescendientes en EE. UU. en la década del 80. Décadas antes, y atendiendo a otras singularidades, Lélia González nos hablaba desde Brasil de la amefricanidad (González *et al.*, 2021) y los determinantes de clase, género y raza. En ese sentido Akotirene (2019) afirma:

É oportuno descolonizar perspectivas hegemônicas sobre a teoria da interseccionalidade e adotar o Atlântico como locus de opressões cruzadas, pois acredito que esse território de águas traduz, fundamentalmente, a história e migração forçada

de africanas e africanos. As águas, além disto, cicatrizam feridas coloniais causadas pela Europa, manifestas nas etnias traficadas como mercadorias, nas culturas afogadas, nos binarismos identitários, contrapostos humanos e não humanos. No mar Atlântico temos o saber duma memória salgada de escravismo, energias ancestrais protestam lágrimas sob o oceano. (p. 15)

Vemos aquí como lo espacial deja nuevamente de ser contexto para ser texto. No adquiere el mismo sentido el padecimiento (y la resistencia al mismo) de las mujeres afronorteamericanas, que de las mujeres negras brasileñas. Lo espacial (anudado también a una temporalidad de conquista, colonia, y neocolonialismo) configura una herida otra que merece sus propias categorías para ser revisitada, y sanada. Aquí el mar Atlántico rebasa su sentido de entidad geográfica para convertirse en una clave epistémica para sentir, pensar y hacer una intervención otra.

Estas referencias al feminismo interseccional brasileño en relación a la relevancia del propia historia espacializada me acercan a los debates del feminismo comunitario respecto de la noción de territorio, en tanto entiende a la misma en su dimensión epistemológica. En efecto para Cabnal (2019) la explicitación del lugar de enunciación es condición de validez epistemológica, y ese lugar de enunciación es doble. Por un lado es su territorio-cuerpo en tanto mujer indígena maya xinca, a la vez que esta posición es investida desde su identidad política en tanto feminista comunitaria. Por otro lado, su lugar de enunciación es el de una «territorialidad histórica significada: la tierra donde nací, Iximulew –llamada Guatemala en castellano colonial–, en el corazón de Abya Yala, en América Central.» (Cabnal, 2019, p. 113). A diferencia del movimiento sesgado del canon occidental, que esconde su lugar de enunciación bajo un supuesto sitio de narrador omnisciente o en tanto sujeto desimplicado, los feminismos comunitarios reivindican el territorio como sustento de la perspectiva que se trama. La autora entiende este trabajo como un «aporte epistémico de las mujeres originarias a las interpretaciones plurales de las violencias contra los cuerpos y la tierra.» (p. 113)

Siguiendo estos aportes, entiendo que los feminismos comunitarios aportan a este giro espacial la premisa de que el territorio no es un dato contextual sino un lugar de enunciación epistémico que a su vez imbrica como veremos en el apartado que sigue, el territorio cuerpo con el cuerpo tierra, y permite ver, sentir, oler, experimentar, resistir y transformar, las múltiples violencias.

Para finalizar este apartado me quiero referir a las expresiones «pensar situado» y «teorías críticas periféricas», que conforman lo que denomino el giro espacial. El pensar situado, sin ser un enfoque *stricto sensus*, por el carácter pluriverso que contienen los discursos que dentro del mismo circula, refiere a un conjunto de teorías que comparten la preocupación por explicitar la situacionalidad desde la cual emergen sus interrogantes, hipótesis, métodos y pretensiones. La mirada situacional encuentra sus ecos en diversas corrientes, dentro de las cuales destaco la premisa de conocimiento situado de la epistemología feminista de Donna Haraway (1995) y las nociones de Kusch, a partir de su señalamiento del «miedo a pensar lo nuestro» (1976), la necesidad de

desasirnos de esa limitante colonial, su hipótesis del «estar-siendo» americano y de la configuración de lo popular como ámbito de producción de un saber situado (2008).

Por su parte, Grüner (2016) nos invitará a acercarnos a «aquella teoría crítica que, a falta de mejor significant, llamaremos ‘periférica’» (p. 20). La idea misma de periferia es espacial. Supone un mapeo donde hay un espacio que reviste el carácter de centro, y otro que por su lugar deviene subalterno. Esta condición periférica, se expresa en diferentes dimensiones: «territorial simbólica, cultural, (geo)política» (, p. 21). Lo que es nodal de su planteo, es el desmonte de la hipótesis de existe algo así como un adentro y un afuera inconmensurables. Las teorías críticas periféricas, latinoamericanas, operan en un umbral, un linde, pero entendiendo que el mismo no es el sitio de un pasaje pacífico sino un campo de batalla. Este planteo nos va a permitir hacer uso de las teorías críticas europeas que emergieron como crítica interna a la propia Europa. El señalamiento de Grüner aquí es el de «aprender a pensarlas y ‘usarlas’ en situación» (p. 21).

Estos aportes de Grüner (2016) me parecen nodales porque nos advierten tres cuestiones. La primera es que, tal como vengo apuntando, la espacialidad que importa es la de las condiciones de producción de la teoría y las de la coyuntura donde nos movemos. No necesariamente hay inconmensurabilidad entre estos dos sitios. Tal como sostiene el autor, el pensamiento crítico periférico «Es una teoría situada pero –en términos estrictamente teóricos– no ‘territorializada’.» (p. 57) Entiendo que se trata de leer ambos espacios y caminar en ese linde, revisando la potencia crítica de los lentes con los que operamos. A su vez, cuando hablamos de teorías críticas periféricas las conjugamos en plural, reconociendo las diversas tradiciones, no subsumibles entre sí, que circulan en este campo. Esto nos invita a revisar críticamente nuestra adscripción unívoca a un *pater* teórico. En tercer lugar, observo que siendo diferentes, estas diversas tradiciones confluyen en una posición de contra-modernidad. La misma implica no un oposicionismo externo a la modernidad, sino el registro de su falla constitutiva. No hay un afuera de la modernidad al que mudarnos. Hay una fractura interna que incluso las propias teorías críticas europeas han registrado en algún punto. La teoría crítica periférica, aun siendo radicalmente anti-eurocéntrica, sabe «distinguir entre la ideología eurocéntrica y un pensamiento crítico eurocentrado que tiene mucho de aprovechable, si bien la situación particular-concreta a la que se incorpora ese pensamiento crítico indefectiblemente lo transforma según sus propias necesidades.» (Grüner, 2016, p. 58)

Este disloque constitutivo de la modernidad es el que produce sistemáticamente lo que se denomina como *herida colonial patriarcal* (Anzaldúa, 2016; Mignolo, 2008). Las violencias hacia los cuerpos feminizados, disidentes y racializados no son errores o excesos del *ethos* moderno capitalista, sino que son constitutivos del mismo. El giro espacial, desde sus diversas tradiciones y perspectivas, nos invita al movimiento crítico de revisar esa falla constitutiva.

3. Lo corporal

En la introducción de su obra *Geocultura del hombre americano*, Kusch (1976) tematiza sobre *el miedo de ser nosotros mismos*. Allí va a utilizar en varias ocasiones *la expresión de la piel hacia dentro*, territorio al que los saberes indígenas y populares pueden acceder, en contraposición a la figura de *la piel hacia afuera*, que es la que compete al conocimiento occidental y al locus de la enciclopedia. ¿No es la expresión de *la piel hacia dentro* otro de los nombres del elemento que en este apartado abordaremos, es decir, del cuerpo?

Creo que el caso de Kusch no es el único. Dussel (1995), en su ética de la liberación, apunta también desde su idea de *víctima* a trazar una cartografía donde cuerpo y espacio no se escinden. También los feminismos situados insisten en impugnar la división entre lo espacial y lo corporal. Así es como la noción de territorio-cuerpo-tierra (Cabnal, 2019) de los feminismos comunitarios viene a mostrar hasta qué punto, en sus genealogías, en su caracterización y en su capacidad de resistencia y agencia, no hay división posible entre los cuerpos de las mujeres racializadas y sus territorios. Así como la conquista y colonización de nuestramérica se materializó a partir del sometimiento de los cuerpos de las mujeres vía violaciones, matrimonios arreglados, o aniquilamiento según fuera la estrategia,⁶ los actuales regímenes de poder siguen operando sobre los territorios de nuestros cuerpos y a la vez sobre el cuerpo-tierra, es decir sobre los espacios donde nos asentamos, donde viven nuestras raíces, donde reproducimos la vida. Somos en un lugar, que es mucho más que una coordenada geográfica o una fuente de recursos. El extractivismo opera sobre nuestros cuerpos y nuestros territorios, y esas operaciones están conectadas. Sin la vida del cuerpo tierra, no es posible la vida de cuerpo, nuestro primer territorio. A su vez esta conexión es de doble vía, ya que son en gran medida los cuerpos feminizados y racializados los que sostienen las defensas de la tierra frente al avance del extractivismo capitalista colonial patriarcal.

Estas prácticas de resistencia que los feminismos denominan de acuerpamiento, nos permiten también registrar que no hablamos aquí del cuerpo biológico individual sin más, sino de un territorio cuerpo conectado con ancestralidades, cosmogonías, con lo visible y lo invisible, un cuerpo que no es sino en acuerpamiento, donde la ronda permite el acceso a la propia subjetividad a partir de ir trenzando temporalidades y futuridades desde agenciamientos políticos comunes.

El cuerpo es un objetopreciado de la industria académica. Federici (2022) afirma: «No cabe duda que en la actualidad, el cuerpo se encuentra en el centro del discurso político, disciplinario y científico y, en cada uno de esos ámbitos, se intenta redefinir

6 Esta hipótesis es explorada no solo desde los feminismos comunitarios sino también los descoloniales y la teoría crítica poscolonial. Sugiero la lectura de Catelli (2020) quien hace un impecable análisis arqueológico del dispositivo del mestizaje en América Latina, describiendo estos procedimientos. También es nodal en este punto la tesis de Segato, relativa a que «la violación es el acto alegórico por excelencia de la definición schmittiana de la soberanía: control legislador sobre un territorio y sobre el cuerpo del otro como anexo a ese territorio.» (2016, p. 38)

sus principales cualidades y posibilidades.» (p. 17) En efecto, una disputa encarnizada se erige sobre el mismo para su conceptualización. Aunque también vale el señalamiento de que este debate no ocupa el mismo lugar destacado en nuestra agenda disciplinar. De ahí cierta premura por propender a sumar nuestra voz profesional a estas discusiones, desde una perspectiva situada transdisciplinar, evitando ser meras repetidoras de imaginarios académicos surgidos desde otras perspectivas profesionales o desde los grandes *think tanks* del neoliberalismo académico.

Lo cierto es que decir qué es y qué no un cuerpo humano no es un asunto menor. Funciona sobre y entre nosotres una enorme batería de discursos, estrategias, dispositivos que permiten su normalización, disciplinamiento, control, vigilancia, castigo. Dejar morir cuerpos, hacerlos vivir. Todo esto lo ha explicado de manera contundente la obra de Foucault (1983, 2014). Antes Marx (1991) refirió de forma precisa, cuáles son los mecanismos por los cuales el capital logra capturar la enorme capacidad productiva del cuerpo humano, alienándolo. Federici (2016) en su maravilla obra *El calibán y la bruja*, discute con ambos autores, retoma parte de algunos de sus postulados y señala el punto ciego de otros, para dar cuenta de cómo producción/reproducción se imbrica en eso que llamamos *mujer*, cuerpos feminizados, subalternizados, explotados por la misma y doble o triple empresa de lo que Bhavnani y Coulson (1986) denominan como capitalismo patriarcal racialmente estructurado. Entonces: lo corporal no es nuevo. Sin embargo, sí es novedosa su emergencia como acceso privilegiado a la crítica del sistema-mundo y al debate epistemológico.

El cuerpo es el elemento en el que se anudan giro discursivo y giro afectivo. El primero aludió prioritariamente al problema del sujeto. Ese sujeto, que el estructuralismo había dejado ir, vuelve con el giro discursivo, aunque aún desde un lugar de cierta pasividad, bajo la consigna de que *somos dichos por los discursos*. Con las perspectivas fenomenológicas, de la antropología del cuerpo, del giro afectivo, de los feminismos poscoloniales y negros, adquiere color, vísceras, órganos, deseo. No es ya el individuo. Es un cuerpo que colectiviza, que es producido por y productor de lo común. Lo corporal asume y trasciende lo biológico en tanto es investido por el movimiento simbólico pero también por la materialidad del deseo y la agencia colectiva.

Creo que Butler (2009) a partir de sus categorías de performatividad y de reconocimiento permite suturar –aunque de manera siempre contingente– esta tensión individuo-estructura, tan determinante en las ciencias sociales del siglo XX y tan poco productiva por otra parte, para asumir la empresa transformadora. El cuerpo performativiza en tanto reedita un guion impuesto, y así construye su propia generización. Pero ese actuar una y otra vez no es mera repetición mecánica. Hay un movimiento, que no tiene que ver solo con el orden discursivo, con la trasmutación de sentidos. En una reciente conferencia, Butler tematiza sobre estos fenómenos extraordinarios que son la risa, el llanto y otros modos del cuerpo de desbordar la escena del funcionamiento público permitido. Cuerpos que *se rompen* en el sentido de que rompen el guion previsto y que desbordan el registro del lenguaje, escribiendo desde la propia

corporalidad, una historia otra. Por otra parte el reconocimiento implica una definición política de movilizar algo del orden simbólico. Un investimento otro de sentido respecto del gesto performativizado. Un pasar del disvalor al valor. De la precariedad al derecho. Me permito preguntar(nos) aquí: ¿qué herramientas nos permitimos poner en juego frente a estas formas otras de performatizar cuerpo, política y lazo social? ¿Qué hace el Trabajo Social frente un cuerpo que (se) rompe en llanto, en carcajada? ¿Cómo recoger ese resto de sentido no traducible a letra de molde? ¿Cómo politizar desde estas performáticas de los cuerpos que no son las de los silogismos y la palabra debidamente articulada?

Respecto del denominado *affective turn*, señalo sucintamente que este término emerge en la academia norteamericana, de la mano de Patricia Clough y Jean Halley en 2007, impactando una década después en la academia de habla hispana data de mediados de la década pasada. Lara y Domínguez (2013) afirman que «no es simplemente una directriz de moda, es un indicador simultáneo de las modificaciones en la vida pública y de la experiencia subjetiva; a partir del cual se está transformando la producción de conocimiento.» (p. 101)

Creo que la suerte que corrió la tematización en torno el afecto en la historia del Trabajo Social fue bien diferente. Esta dimensión de la vida humana y social que está ocupando las agendas del debate político y académico, forma parte de un campo semántico del cual como profesión hemos intentando librarnos, haciendo ingentes esfuerzos por demostrar que las emociones poco o nada tenían que ver con nuestro oficio. Salirnos del paradigma vocacional, reivindicar nuestro carácter científico, implicó la estrategia de abominar de toda alusión al campo afectivo.

Pues bien, ahora nos encontramos con que el afecto se convierte en el lector privilegiado de la vida social. La resemantización que propone el giro afectivo, nos permite entender el afecto como fenómeno corpóreo, pero no por eso reductible a lo biológico ni a lo individual. Emerge el interés por el cuerpo, en su materialidad, siguiendo a Spinoza (2000): en lo que puede (hacer) un cuerpo.

El giro afectivo no promueve ningún tipo de sentimentalismo. Antes bien señala el carácter político de los afectos. Domínguez y Lara (2013) señalan una distinción entre el afecto y la emoción. La misma se vincula con la tensión entre significado y experiencia corporal. Mientras la emoción ha sido objeto de análisis por parte de la psicología, la psicología social, la sociología y las neurociencias, entendiendo en términos generales a la emoción en tanto proceso objetivo, orgánico incluyendo a procesos sociales que median en la experiencia subjetiva de esa emoción, el afecto ha sido preocupación central de la filosofía.

El giro afectivo recupera el carácter político del deseo. «Como ya nos enseñó Spinoza, los afectos no son emociones ni sentimientos, sino grados de potencia.» (Farrán, 2021, p. 11) En esta línea, se ubican perspectivas disímiles que van desde el posestructuralismo, el psicoanálisis, las teorías queer, los estudios de la gubernación

mentalidad, los feminismos y las teorías críticas latinoamericanas que promueven el sentipensar (Walsh, 2013).

Del otro lado del espectro epistémico-político, ubicamos las denominadas ciencias de las emociones, con las que el giro afectivo confronta, y que vienen instalando una agenda anímica para la perpetuación del neoliberalismo, desde las premisas de la psicología positiva (Carr, 2007). Este punto es relevante para una vigilancia epistemológica en Trabajo Social.

Nuestro oficio puede ser fácilmente cooptado para sumarse a los dispositivos neoliberales de gestión de emociones para la consolidación del capitalismo, buscando promover en la población actitudes *positivas* frente a la debacle de un sistema que insiste en desmantelar lo público y los derechos conquistados. Por eso, pensar lo corporal-afectivo en Trabajo Social nunca debería implicar intervenir para propiciar subjetividades dóciles e individualización en la gestión de los padecimientos, sino antes bien, afectaciones colectivas, acuerpamientos que resistan al menú emocional de un capitalismo que con el apoyo de las pseudo-filosofías *new age* nos quiere celebrando la incertidumbre, la meritocracia, el devenir *empresario de uno mismo*, y la falsas premisas del tipo *si lo crees lo creas*. Entiendo que el afecto es ese proceso que anuda lo corporal a lo político, en tanto supone la capacidad de afectarse, dejarse afectar y afectar a otros. Chantal Mouffe (2023) va a plantear en este sentido, la opción por la noción de *pasiones*:

Con el término «pasiones» aludo a los afectos *comunes* que se ponen en juego en la esfera política en la constitución de las formas de identificación nosotros/ellos. Desde la perspectiva que defiendo es esencial distinguir las pasiones de las emociones. En el terreno político lidiamos con identidades colectivas, algo que el término emociones no siempre transmite de manera adecuada, ya que las emociones por lo general están ligadas a los individuos (p. 52)

De esta forma vemos cómo lo político no se subsume a un sistema de relaciones de poder que gestiona subjetividades, sino que articula relaciones materiales y reorientaciones de lo sensible en tanto transforma lo que sucede en los cuerpos, y en él *entre* de las relaciones sociales.

Será Ahmed (2021) quien plantee la sinergia entre giro afectivo y feminismos situados. Estos cruces, junto al planteo fanoniano del esquema epidérmico-racial como lector analítico de la colonialidad, nos introducen en la idea de que lo corporal es epistemológico.

Es importante señalar que la pregunta por el cuerpo viene impactando en los debates disciplinares. De los distintos aportes en esta línea, reivindico la propuesta de Peralta (2018), en torno a las intervenciones corporizadas. El autor referenciará diversas perspectivas que abonarán a su propuesta, como las trabajadas por la antropología en sus cruces con la noción fenomenológica de cuerpo vivido, y los planteos (pos)estructurales que abonan a la configuración histórica de las experiencias corporales, así como

los feminismos donde los cuerpos vividos se configuran como cuerpos generizados, en base a trayectorias corporales singulares y colectivizadas, que ensayan «una escritura feminista del cuerpo [en tanto] necesitamos aprender de nuestros cuerpos» (Haraway, 1986, p. 325; como se citó en Peralta, 2018, p. 25)

Otras voces enriquecen este incipiente giro corporal en nuestra disciplina. Los aportes de Giribuela (2018) tensan la tradicional idea de cuestión social en nuestro oficio) para registrar lo que denominará como cuestión sexual. Haz clic o pulse aquí para escribir texto.. En esta misma línea, Barbero, Stival, y Zanutigh (2021) nos invitan a *hacernos cargo*, y agenciar una crítica al cisheterocentrismo.

Por eso creo que es relevante en Trabajo Social, y particularmente en la práctica de la entrevista profesional, salirnos de la lógica de la anamnesis que busca etiologías, y propender a contaminar nuestra intervención con las apuestas de los feminismos situados que nos invitan a ensayar corpobiografías (Rodríguez, 2018). Desalamburar la distinción investigación / intervención para propiciar experiencias de trabajo acuerpadas donde los pasados de los sujetos y colectivos con los que trabajamos no se vislumbran solo desde un análisis documental de historias clínicas o expedientes, sino que se tensan/ complementan con la invitación a corpobiografiar esos pasados, esa infancia en pausa de la que Solá (2020) nos hablaba, ese registro corporal de las violencias patriarcales y coloniales, habilitando esa sanación a la que Cabnal (2019) nos invita.

Las grillas con las que leemos los cuerpos son grillas blanco-hetero-cis-androcéntricas. Esa grilla invisibiliza zonas, necesidades, características de nuestras diversas corporalidades. Produce amputaciones. El problema no está en los cuerpos sino en las grillas. Esas grillas trasmutan teoría. Y esas teorías parten de supuestos que un giro corporal permitiría cuestionar. Y esas grillas condicionan la intervención profesional de una manera mucho más material de lo que creemos.

Tomemos los supuestos respecto a la dimensión de lo corporal que operan de manera en general implícita en las políticas públicas donde el Trabajo Social desarrolló su actuación profesional. Sabemos con Butler (2022) que hay cuerpos que importan y cuerpos que no importan. Esta idea se traduce empíricamente en una agenda social que deriva en una jerarquización de problemas y sujetos que merecen o no recursos y tiempos de la intervención estatal. Allí aparecen silencios, agujeros, deudas históricas con determinados grupos y poblaciones para quienes ni la distribución primaria de la renta vía trabajo, ni la secundaria, vía política social, es una posibilidad.

Estas ausencias en el repertorio de las políticas públicas se vinculan con los diferentes subsistemas de opresión. Volviendo al adultocentrismo, vemos cómo distorsiona la lectura del cuerpo niño y del cuerpo viejo. Los lee desde los parámetros del hombre adulto joven. No entiende los tiempos, las necesidades de esos cuerpos infantiles o viejos. Le parecen acelerados o lentos. Inmaduros o marchitos. Pero ¿respecto de qué? El cisheterocentrismo invisibiliza las adecuaciones que las políticas de salud sexual (no)

reproductiva necesitan para alojar y celebrar las diversas formas de agenciar sexualidad, deseos y construcción identitaria.

Las necesidades y demandas de los diversos cuerpos requieren ser revisitadas desde una perspectiva de derechos permeable a este giro corporal. Si visualizamos por ejemplo las problemáticas relativas a las violencias de género, los acosos, los micromachismos, la macho explicación, el extractivismo sexual, y otros fenómenos derivados del patriarcado introyectado en nuestras sociedades, veremos que emergen un conjunto de padecimientos afectivos y corporales que demandan una respuesta interventiva. Necesitamos políticas públicas para prevenir estas violencias. Ocurre que muchos de los padecimientos que sufrimos por estas expresiones de la lógica falocéntrica no tienen nombre. O hay disputas respecto de su enunciación. Muchas hemos vivido situaciones que percibimos como de acoso, pero a la hora de visualizarlas, denunciarlas, o al menos problematizarlas, se nos escurre su enunciación. Aparece el nudo en la garganta, la impotencia, la vergüenza. Los hechos vistos desde las grillas hegemónicas nos devuelven un saldo distinto al que nuestro cuerpo percibe.

El lenguaje, esa herramienta del amo (Lorde, 1979), se resiste a alojar las experiencias de opresión de los cuerpos subalternizados. Corroe y corrompe nuestra afectación. Entonces necesitamos como decía Deleuze (2011), crear una lengua extranjera dentro de nuestra propia lengua. Y quizás, volviendo a Lorde, esta lengua extranjera sea nuestra verdadera lengua, una forma otra de nominarnos y nominar el mundo, que no esté sesgada por la introyección de la mirada colonial patriarcal, que nos hace extranjeros de nuestro propio ser, tal como Fanon (2009) explicó. Entonces nuevas palabras, o distintas formas de articularlas, para que el conocimiento que producen nuestros afectos y nuestros cuerpos pueda ser registrado y no impugnado, y permita visibilizar necesidades, heridas y demandas que configuren nuevos derechos y por tanto nuevas políticas públicas que garanticen el efectivo acceso a los mismos.

El género, la sexualidad, la discapacidad, y también la clase, en tanto (im)posibilidad de los seres sociales de reproducir diariamente la vida alimentándose, cobijándose, accediendo a salud, etc., son cuestiones que ocurren en el cuerpo y entre los cuerpos. Es hora de propiciar en nuestra profesión este giro, y mirar allí y desde allí.

Reflexiones finales: corporizar-temporalizar-espacializar en Trabajo Social

Intenté mapear diversos debates epistemológicos que ofrecen a mi modo de ver claves de lectura y acción potentes para el escenario contemporáneo. Organicé sus supuestos y problemas en base a tres dimensiones relativas a la pregunta por lo temporal, lo espacial y lo corporal. Sintetizando estos debates, enumero en principio algunas hipótesis que se derivan del desarrollo expuesto, en torno a estos tres ejes en Trabajo Social:

1. La metáfora temporal ha sido más frecuente que la espacial y la corporal a la hora de pensar los dilemas de la estructuración del campo del Trabajo Social, y la agenda de demandas, necesidades y problemáticas que requieren de nuestra intervención social.
2. La noción de temporalidad que se materializó en estos ámbitos fue la hegemónica. Así es como leemos nuestra historia disciplinar en clave evolutiva, registramos el tiempo en su función organizativa, como recurso, y pensamos nuestros horizontes interventivos en clave de avances o retrocesos. La meta no es indeterminada: hay un tiempo de madurez y éxito. La imagen del mismo nos es proveída por el centro. Esto genera violencias de distinto orden.
3. Contra la idea hegemónica de temporalidad, contamos con categorías que nos permiten anudar temporalidades, espacialidades y corporalidades. Nociones como la de abigarramiento y anacronismo, favorecen estos disloques.
4. El espacio ha sido producido como ausente en el debate epistemológico. Esta práctica logró presentar como universales un conjunto de ideas que son particulares, propias de determinado espacio, y organizadas de acuerdo a sus intereses.
5. El giro espacial supone el movimiento de visibilizar que el denominado contexto espacial es parte del texto, habita en las ideas que articulan nuestro ejercicio profesional.
6. El giro espacial articula una doble espacialidad: la de la materialidad en la que fue construida la categoría teórica que utilizamos, y la de la situacionalidad donde estamos operando. Esas articulaciones implican un trabajo profesional, epistemológico y político: ver si nuestras teorías distorsionan lo que vemos o nos ayudan a comprenderlo, si nos permiten empatizar con los dolores que producen las violencias sistemáticas, o si nos desimplican.
7. El espacio y el tiempo no pueden ser escindidos del cuerpo. Sin embargo, buena parte de las tradiciones teóricas con las que trabajamos, no explicitan el estatuto de estas relaciones, o niegan la dimensión corporal como eje estructurante de los procesos sociales.
8. Las perspectivas feministas, situadas, y el giro afectivo nos permiten múltiples claves de interpretación y acción para un ejercicio profesional corporizado.
9. El giro afectivo ofrece herramientas para resistir el recetario neoliberal de la gestión de las emociones que busca disciplinar las corporalidades para volverlas dóciles para la empresa capitalista patriarcal
10. Un Trabajo Social contemporáneo, y por tanto crítico, necesita tejer nuevas torsiones, recuperando legados de estos tres giros, en pos de corporizar, espacializar y temporalizar la intervención profesional para fortalecer su potencia crítica y emancipatoria.

Desde estos supuestos, quisiera sumar unas últimas reflexiones que me permitan desandar el camino analítico de disección de estos tres giros, para proponer una urdimbre donde articularlos.

Creo que Trabajo Social debe resistir las formas hegemónicas de tramitar lo temporal. Planteo aquí la idea de temporalizar y no de temporizar para escapar de la lógica de la programación como único mecanismo de gestión de lo temporal. Con esto no quiero ir en detrimento de la dimensión organizativa del tiempo, sino contra la tendencia a reducir toda relación con el tiempo a la lógica de la eficacia o eficiencia. En nuestro accionar profesional tienen mucho valor y uso conceptos como encuadre o planificación. El primero, utilizado en general en el marco de la entrevista o la construcción del vínculo profesional, implica dotar de claridad, previsibilidad y consistencia el acuerdo relativo a los tiempos, el lugar y en ocasiones el objetivo, que supone la realización de entrevistas profesionales. Y creo que eso está muy bien, que ordena, que da factibilidad. Pero que no es lo único que debemos pensar a la hora de incorporar la dimensión temporal a nuestro ejercicio profesional. Por su parte la planificación (sobre todo la normativa pero de algún modo también la estratégica), ubica el tiempo en razón de los objetivos que se disponen. El tiempo es un recurso para alcanzar determinadas metas. Estas prácticas se asimilan más a lo que denominamos temporización, cuya definición supone regular el tiempo de un mecanismo para que funcione en momento determinado, es decir en tanto previsión o programación de acciones a realizar. Prefiero entonces hablar de temporalizar, verbo que supone según su definición, convertir lo eterno o espiritual en temporal, o tratarlo como temporal. Pienso aquí lo espiritual en términos benjaminianos como metáfora del aura estética y ética que necesitamos imprimir a nuestros procesos para dotar de potencia su devenir. O también en términos spinozianos, corporizando lo espiritual para pensarlo en términos de afectos que operan una resignificación del tiempo, dotándolo de densidad y profundidad, convirtiéndolo en uno de los modos de estar siendo, declinando la hegemonía de la medición como única forma de operar en y con él. El tiempo no como algo que pueda perderse o ganarse, sino como un modo de afectarnos, de detenernos, de caminar, de ser.

Hace algunos años, invitamos a nuestra Universidad a Marcos Peralta, un colega, trabajador social y profesor de danza, a presentar su libro sobre cuerpos, géneros e intervención social (Peralta, 2018). La actividad fue muy potente. Informado y habitado por su experiencia como trabajador social en la comunidad indígena de Amaicha del Valle, facilitó un taller que implicaba corporizar experiencias. Iniciamos haciendo una ronda, caminando en el espacio. Recuperando aprendizajes que implican, según sus palabras, una ruptura con su ignorancia blanca-urbana y un dejarse interpelar por saberes de la cosmovisión andina, nos pidió que visualizáramos escenas, personas, afectos de nuestro pasado y las colocáramos delante de nosotros. Nuestros proyectos a futuro, por su parte, irían detrás. Así nuestra ancestralidad estaría por delante, guiando, y nuestras proyecciones detrás, como un motor que impulsa nuestros pasos.

Esta experiencia implicó una crisis con mi idea de tiempo, implicando no solo una ruptura epistemológica sino también una corporización, un experimentar de otro modo la dimensión temporal, una reconfiguración, un temporizar otro en relación con mis memorias y proyecciones. Pude enlazar estas vivencias con la perspectiva benjaminiana de la historia, en tanto a mi modo de ver, tiene puntos de contacto:

El pasado lleva consigo un índice secreto y a través de él remite a la redención. ¿No nos roza, entonces, el aire que estuvo entre nuestros antepasados? ¿Acaso en las voces que escuchamos no resuena el eco de otras que enmudecieron? (...) De ser así, hay un acuerdo secreto entre las generaciones pasadas y la nuestra. Éramos esperados, entonces, sobre la tierra. (...) [N]os fue otorgada una débil fuerza mesiánica, de la cual el pasado exige sus derechos. No hay que desatender con facilidad esta exigencia. El materialista histórico sabe de ello. (Benjamín, 2009, p. 138)

Entonces, esta perspectiva de derecho de la que tanto hablamos en Trabajo Social, se amplía en tanto las generaciones pasadas nos exigen sus derechos. Los vencidos, las venas abiertas de nuestro continente (Galeano, 2000), no están detrás sino delante, rompiendo nuestros velos, y orientando nuestros desvelos. Esto implica un trabajo profesional: reconstruir historias, genealogías, memorias robadas, de nuestro continente, de las comunidades e instituciones donde trabajamos:

Y América tiene historia solo en cuanto fue alienada. América es Huarachi o sea sin historia. Su historia no es más que al de su progreso, pero en el sentido colonial, como traslado de objetos hechos en otras partes y enumerados por los autores liberales (...) ello implica ante todo una propuesta, la de tener que recuperar el propio tiempo (...) donde se ilumina nuestro propio estar. (Kusch, 2008, p. 128)

Insisto en que esto supone no un enunciado sino un trabajo. En nuestras instituciones, en nuestro ejercicio, implica la tarea de preguntarnos por los cuerpos que no están, los sujetos que no llegan o que se caen en el camino, preguntarnos por los relatos que ordenan la historia oficial de nuestros sitios de intervención, y reparar en las ausencias, las distorsiones, las tergiversaciones. Hablar de 30.400 detenidas desaparecidas presentes en Argentina, implica visibilizar que la democracia no nos llegó a todes en 1983. En esos 400 que se suman, se representa al colectivo travesti/trans que vivió (y aún vive) un *continuum* de violencia estatal que no se vio modificada con el retorno al estado de derecho. O mejor dicho, ese estado de derecho siguió siendo estado de excepción para muchas corporalidades. La ley de identidad de género vino a reparar, pero aun los derechos de las generaciones pasadas nos siguen exigiendo más y nuevas intervenciones.

Vir Cano (2022) recurriendo al ejercicio biográfico, recupera, hilvana, interpela, una serie de escenas de su vida, encontrando allí pistas para recrear lo que fueron los múltiples e invisibles dispositivos de educación sentimental. Su condición de lesbiana implicó un ensañamiento aun mayor de los dispositivos patriarcales sobre su cuerpo. En un apartado de su obra recupera el legado de Monique Wittig (2022), recordándonos que

las lesbianas son fugitivas de la clase de las mujeres porque abandonan el rol social, político y económico que les ha sido asignado: el de ser la mujer *de y para* un varón. Declinan el contrato social, y por eso no son ni mujeres ni varones.(p. 45)

Salirse del registro. Ser fugitivxs. No amoldarse. ¿Qué significa para el Trabajo Social, sustraerse al mandato de ser *de y para*? Algo de esto resuena en el carácter anfibio de nuestro oficio. Ese articular profesión y disciplina, investigación e intervención, abordaje de la singularidad y de lo colectivo. En vez de avergonzarnos por no ser representantes puros de las casillas creadas por la modernidad debiéramos militar el orgullo de ser otredad.

Planteo que la idea de cuerpxs fugitivxs no tiene que ver con libertades negativas, que implican fugarnos de la matrix estatal, hacia un afuera por construir, sino con libertades positivas, lo que alude a fugarnos de las lógicas que nos enquistan en ser cuerpos devenidos recursos para sostenimiento del goce del capital, la razón colonial y el hetero-androcentrismo. ¿Cómo pensar en un mismo movimiento la intervención profesional y la fuga de la razón disciplinadora de los cuerpos? Sabemos que la política pública produce subjetividad. Por eso una vez más insistimos en discutir prestaciones y no poblaciones (Campana-Alabarce, 2018).

Nuestras instituciones públicas, nuestros programas, nuestros dispositivos, se mueven en gran medida bajo la presunción de un destinatario tipo, esperado, y merecedor del bien social que se gestiona. El buen paciente, el buen alumno, la buena madre, el buen niño... Resuena aquí el planteo de Wittig... Se nos compele a ser *de y para* el patriarcado y el capital. Para recibir los recursos que necesitamos, debemos adecuarnos a esas expectativas. ¿Podremos asumir el reto colectivo de imaginar formas otras de construir lo público? ¿Podremos alojar a ese «sujeto inesperado» (Carballeda, 2008) de la política pública desde la celebración, y no desde la punición, como oportunidad de deconstrucción de los mandatos modernos? ¿Tendremos la lucidez y la voluntad necesaria para ensayar una intervención social *de y para* la barbarie, que rompa el velo de los mitos y violencias que componen el legado civilizatorio?

La realidad nos muestra, más allá de nuestros ilustrados diagnósticos, que hay experiencias de construcción de lo común que materializan fugas a los repertorios de la colonialidad del poder, el saber, el ser y el género. Pequeños y grandes laboratorios de cimarrones y cimarronas que a diario intentamos fugarnos de la esclavitud del *ethos* neoliberal. Que inventamos formas otras de enseñar, de escribir, de construir casas, de gestionar organizaciones, de curar, de tramitar traumas, de trabajar, de criar, de trasladarnos, de urbanizar. ¿Por qué tenemos que seguir mirando los mandatos de la ciencia política norteamericana para decir qué es una política pública y cómo se diseña? ¿Por qué seguir resonando con las perspectivas del *mainstream* del campo *psi*, copiando recetas de disciplinamiento y medicalización? ¿Cómo evadir ciertas declinaciones pseudo-progresistas que luego de un largo rodeo no hacen más que abonar a la hipótesis de que es mejor prescindir de lo estatal? ¿Por qué no podemos pensar que desde la propia estatalidad se pueden colectivizar ideas y prácticas otras? ¿Por qué no

podemos volver la mirada hacia las experiencias de gestión popular nuestramericana, a las apuestas que de la mano de estadistas como Ramón Carrillo o Eva Perón nos permitieron pensar la salud o la asistencia desde una lógica de derechos, situada, exterior a los mandatos moralistas nor-eurocéntricos?

El territorio, la organización social, los comedores, las rondas feministas, los ensambles de amigas, vecinas, compañeras. Estas experiencias suelen combinar relaciones afectivas, estatales, políticas, de vecindad. Aparece la idea de cuerpo-tierra-territorio como un conjunto de materialidades difícilmente escindibles que interpela las lógicas clásicas de pensar las políticas de cuidado y de vida. ¿Cómo no destruir estos ensambles? ¿Cómo potenciarlos para la felicidad y no el disciplinamiento de las niñeces, de lxs cuerpxs que maternan, que trabajan, que construyen sociedad? ¿Cómo no privatizar lo público? ¿Cómo ampliar lo común?

«Si el *tiempo* se retuerce en el espacio dando giros ascendentes en espiral, el *espacio* puede abarcar territorios que incluyen los *cuerpos* de los seres (vivos y no vivos) que los habitan y las relaciones entre todos ellos.» (Dorronsoro, 2013, p. 2) Estoy convencida de que desde una torsión situada crítica de estos tres registros, podremos inventar formas otras de intervenir tramando lo común.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2008). *Che Cos'è il Contemporaneo?* Nottotempo.
- Ahmed, S. (2021). *Vivir una vida feminista*. Caja Negra Editores.
- Akotirene, C. (2019). *Interseccionalidade*. Sueli Carneiro Polen.
- Ander Egg, E. (1994). *Historia del Trabajo Social*. Lumen.
- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/La Frontera. La nueva mestiza*. Capitán Swing Libros.
- Aquin, N. (2006). *Reconstruyendo lo social*. Espacio Editorial.
- Barbero, C., Stival, E., & Zanutigh, V. (2021). «Háganse cargo»: reflexiones en torno a intervenciones asistenciales con poblaciones travestis-tran. *Conciencia Social*, 5(9), 136–152.
- Benjamin, W. (2009). *Estética y Política* (T. Bartoletti & J. Fava, Trads.). Editorial Las Cuarenta.
- Bhavnani, K., & Coulson, M. (1986). Transforming socialist feminism: the challenge of racism. *Feminist Review*, 23(1), 81–92.
- Butler, J. (2009). Performatividad, precariedad y políticas sexuales. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(3), 321–336.
- Butler, J. (2022). *Cuerpos que importan. Sobre los límites discursivos del “sexo”*. Ediciones Paidós
- Cabnal, L. (2017). Red de sanadoras ancestrales del feminismo comunitario desde Iximulew- Guatemala. *Ecología Política*, 98–102.
- Cabnal, L. (2019). El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra. En *Tiempos de muerte: cuerpos. Rebeldías. Resistencias. Prácticas Otras de Conocimientos* (pp. 113–123). CLACSO.
- Campana-Alabarce, M. (2018). La asistencia social como derecho: integración y precariedad. *Escenarios*, 18(27).
- Cano, V. (2022). *Po/éticas afectivas. Apuntes para una re-educación sentimental*.

- Carballeda, A. (2008). La intervención en lo social y las problemáticas sociales complejas: los escenarios actuales del Trabajo Social. *Margen*, 48, 1–5.
- Carballeda, A. (2017). La negación de lo otro como violencia. Pensamiento decolonial y cuestión social. En *Trabajo Social y Descolonialidad. Epistemologías insurgentes para la intervención social* (pp. 67–78). Eudem.
- Carr, A. (2007). *Psicología positiva. La ciencia de la felicidad*. Paidós.
- Comte, A. (1984). *Curso de filosofía positiva: lecciones 1 y 2*. Ediciones Orbis.
- Crenshaw, K. (1995). Mapping the margins. En *Critical race theory: The key writings that formed the movement* (pp. 257–383). The New Press.
- Deleuze, G. (2011). *Crítica e clínica*. Editora 34.
- Didi-Huberman, G. (2011). *Ante el tiempo*. (3.ª ed.). Adriana Hidalgo Editora.
- Dorronsoró, B. (2013). El territorio cuerpo-tierra como espacio-tiempo de resistencias y luchas en las mujeres indígenas y originarias. *IV Colóquio Internacional de Doutorandos/as Do CES*, 6-7 Dezembro 2013. Cabo Dos Trabalhos.
- Dussel, E. (1966). *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal: (Investigación del mundo donde se constituyen y evolucionan las weltanschauungen)*. CLACSO.
- Dussel, E. (1995). Ética de la liberación. *Carthaginensia*, 11(20), 327–354.
- Elias, N. (1989). *Sobre el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Ediciones Akal.
- Farrán, R. (2021). *La razón de los afectos. Populismo, feminismo, psicoanálisis*. Prometeo.
- Federici, S. (2022). *Ir más allá de la piel. Repensar, rehacer y reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo*. Tinta Limón.
- Ferreiro, H. (2019). Hegel y América Latina. Entre el diagnóstico de la brecha de desarrollo y el eurocentrismo. *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, 31, 187–208.
- Foucault, M. (1983). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1997). *Los espacios otros. Astrágalo: cultura de la arquitectura y la ciudad*, 7, 83–91. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* (Vol. 1). Siglo XXI.
- Galeano, E. (2000). *Las venas abiertas de América Latina*. Catálogos.
- Gaos, J. (2013). *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger* (2ª ed., 4ª reimp.). Fondo de Cultura Económica.
- Giribuela, W. (2018). Cuestión social y diversidad sexual Aproximaciones iniciales al análisis de la orientación sexo-genérica disidente como emergente de la cuestión social. *Conciencia Social*, 2(3), 57–73.
- Gonzalez, L., Cabanzo-Chaparro, M., & Daniel, C. (2021). La categoría político-cultural de amefricanidad. *Conexión*. 15, 133–144.
- González-Saibene, A. (2011). Conocimiento, intervención, transformación. En *Entramados conceptuales en Trabajo Social: categorías y problemáticas de la intervención profesional*. Fundación La Hendija.
- Gruner, E. (2016). Teoría crítica y contra-modernidad el color negro: de cómo una singularidad histórica deviene en dialéctica crítica para «nuestra América», y algunas modestas proposiciones finales. En *La crítica en el margen: hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad* (pp. 19–60). Akal.
- Haraway, D. (1986). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Universitat de València.
- Heidegger, M. (2009). *El Ser y el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Hermida, M., & Bruno, M. (2019). Aportes de la crítica colonial patriarcal al abordaje familiar en Trabajo Social. *Conciencia Social*, 3(5), 171–186.

- Hermida, M. E. (2020). La tercera interrupción en Trabajo Social. *Libertas*, 20(1), 94–119. <https://doi.org/10.34019/1980-8518.2020.v20.30534>
- Hermida, M., & Roldán, Y. (2021). Lo epistemológico es político. Del sentido común academicista a lo común sentipensado. En *Escrituras anfibias: ensayos feministas desde los territorios de Nuestra América* (pp. 215–236). UNC.
- Kant, I. (2013). *Crítica de la Razón Pura* (P. Ribas, Trad.). Taurus.
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Fernando García Cambeiro.
- Kusch, R. (2008). *La negación en el pensamiento popular*. Las Cuarenta.
- Lara, A., & Domínguez, G. (2013). El giro afectivo. *Athenea Digital*, 13(3), 101–119.
- Liebel, M. (2018). Colonialismo y la colonización de las infancias a la luz de la teoría poscolonial. En *Niñez en movimiento. Del adultocentrismo a la emancipación* (pp. 153–183). Chirimbote/El Colectivo/Ternura Revelde.
- Lima, B. (1983). Lima, B. (1983). *Epistemología del Trabajo Social*. Humanitas.
- Lorde, A. (1979). Las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo. En *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*. CIPS.
- Luppi, F., & Campanini, A. (1991). *Servicio Social y modelo sistémico: una nueva perspectiva para la práctica cotidiana*. Paidós.
- Manes, R., Garmendia, C., & Danel, P. (1991). *Envejecimiento y vejez: aproximaciones conceptuales desde la Decolonialidad*. UNLP.
- Marx, K. (1991). *El Capital. Crítica de la economía política*. Siglo XXI.
- Matus, T. (2012). Observar la complejidad: un desafío a las políticas públicas. En *Niklas Luhmann y el legado universalista de su teoría* (pp. 205–217). RIL Editores.
- Meschini, P. (2018). *Sistematización de la intervención*. Espacio Editorial.
- Mignolo, W. (2008). El pensamiento descolonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto. *Revista Telar*, 6, 7–38.
- Mouffe, C. (2023). *El poder de los afectos en la política. Hacia una revolución democrática y verde*. Siglo XXI.
- Nun Ingerflom, C. (2014). El concepto de vanguardia política y su historicidad: entre Koselleck y Chakrabarty. En *Legados, genealogías y memorias poscoloniales* (pp. 93–116).
- Peralta, M. (2018). *Cuerpo(s), micropolítica y género en Trabajo Social. Reflexiones corporizadas de experiencias profesionales*. Editorial La Hendija.
- Restrepo, E. (2016). Descentrande a Europa: aportes de la teoría postcolonial y el giro decolonial al conocimiento situado decentralizing Europe: contributions of postcolonial theory and the decolonial shift to situated knowledge. *Revista Latina de Sociología*, 6(1), 60–71. <https://doi.org/10.17979/relaso.2016.6.1.1965>
- Rodríguez, R. (2018). De la auto-biografía a la corpo-biografía feminista. Herramientas descoloniales contra el saqueo metodológico. *VI Encuentro Latinoamericano de Metodología de Las Ciencias Sociales (ELMeCS)*. Innovación y creatividad en la investigación social: navegando la compleja realidad latinoamericana.
- Rubilar, G. (2017). Narrativas y enfoque biográfico. Usos, alcances y desafíos para la investigación interdisciplinaria. *Enfermería: cuidados humanizados*, 6, 69–75.
- Sadin, E. (2017). *La humanidad aumentada: la administración digital del mundo*. Caja Negra.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueño.
- Solá, J. (2020). Entrevista: «No existe la adultez, sino infancias en pausa». *Revista Sudestada*.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico* (A. Domínguez, Ed. y Trad.). Editorial Trotta.

Tapia, L. (2002). *La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta*. Muela del Diablo.

Walsh, C. (2013). *Pedagogías decoloniales Tomo I: Prácticas insurgentes de resistir,(re) existir y (re) vivir (Vol. 1)*. Editorial Abya-Yala.

Zavaleta-Mercado, R. (2015). *El poder dual en América Latina. Estudio de los casos de Bolivia y Chile*. Siglo XXI.