

## Artículos centrales

# Colonialismo y producción de ausencias. Una crítica desde el Trabajo Social para visibilizar los presentes subalternos

**Maria Eugenia Hermida\***

Fecha de recepción: 1 de noviembre de 2015  
Fecha de aceptación: 23 de noviembre de 2015  
Correspondencia a: Hermida Maria Eugenia  
Correo electrónico: mariaeugeniahermida@yahoo.com.ar

\*. Licenciada en Servicio Social. Docente investigadora Universidad Nacional de Mar del Plata. Becaria Doctoral Consejo Nacional de Investigaciones científicas y técnicas (CONICET) Doctoranda Doctorado en Trabajo Social, Universidad Nacional de Rosario.

### Resumen:

El trabajo propone indagar algunos mecanismos de producción de ausencias (De Souza Santos) que la Modernidad Colonial ha desplegado y despliega, y los efectos epistémicos, políticos y subjetivos que generan invisibilizando lógicas-otras de pensar/hacer el cuerpo, el territorio, y la práctica misma del Trabajo Social.

Tomando elementos de la teoría social y el aporte de los poscoloniales subalternistas (Said, Guha, Chakrabarty y Spivak) se da cuenta de sus indagaciones respecto de las historias de las minorías, los pasados subalternos y el particular lugar que las ciencias sociales tuvieron y tienen en su estudio. A partir de estos insumos se reflexiona sobre la posibilidad de pensar un Trabajo Social que ensaye una crítica epistémica en pos de descolonizar los discursos hegemónicos y visibilizar los discursos "menores", y una crítica

política de la subjetivación que denuncie los procesos de producción de ausencias que deshumanizan sujetos y procesos "menores".

La apuesta es al ejercicio de una práctica liberadora de los presentes subalternos, a partir de hacer visible aquello que la Modernidad Colonial pretende ausentar.

**Palabras clave:** Colonialismo - Producción de Ausencias - Trabajo Social.

#### *Abstract*

*This paper proposes to question some mechanisms of the production of absences (De Souza Santos) that the Colonial Modernity has (and does) set, and the epistemic, political and subjective effects that generates, invisibilizing other-logics of thinking-making the body, the territory, and the very practice of Social Work.*

*Taking some elements of the social theory and the work of subalternists (particularly Said, Guba. Chakrabarty and Spivak), this work points their questionings about the history of the minorities, the subaltern pasts and the singular place that social sciences had, and have, in their study. Starting from these inputs, this paper reflects about the possibility of thinking a Social Work that can develop an epistemic critic towards the descolonization of the hegemonic discourses and the visibilization of the "minor" discourses, and a political critic of the subjectivation, that denounce the different processes of production of absences that de-humanize the "minor" subjects and processes.*

*The aim is to achieve a liberating practice of the subaltern presents, starting from the visibilization of what the Colonial Modernity pretends to absent.*

*Key words: Colonialism - Production of absences - Social Work.*

## **La crítica, la Modernidad, la Descolonialidad**

Un legado le debemos al pensamiento ilustrado: el de hacerse la pregunta por el presente. El de abrir ahí, donde había una certeza cerrada, una puerta, una pregunta. Si en algo podemos hoy hacernos eco del presupuesto de la Modernidad como proyecto inconcluso, es en esta peculiar certeza, de que el futuro no está escrito, de que el presente puede ser materia de discusión. Es éste el sentido que la noción de crítica ha sabido recuperar en diferentes tradiciones: la pretensión de someter a juicio lo existente, la sospecha, el presuponer que hay algo más de lo que a simple vista podemos observar, y que la agencia humana (esa entidad que ha desvelado a la sociología en la tensión estructura-sujeto) puede torcer el curso a la historia.

Quizás por el hecho ya constatado de que éste no es el único legado de la Modernidad, y tal vez ni siquiera el más productivo en sus efectos; quizás

por las sugerentes críticas que han marcado los límites de esta racionalidad dialogal habiermasiana, quizás también por la pertinencia que le damos aquí a los análisis que han sabido visualizar y documentar al colonialismo como contratara necesaria e inherente al proyecto moderno, es que proponemos pensar la crítica desde otro lugar. Observamos que la pretensión de un ejercicio de pensamiento crítico de las teorías Modernas que han intentado situarse del lado "del más débil", han sido obturadas por una serie de límites: los límites de la propia Modernidad, los límites del pensamiento (el pensamiento como una particular práctica socio-histórica) ilustrado, racionalista, eurocéntrico, capitalista, falocéntrico, racializado, cientificista.

En este marco, no renegamos del valor insustituible de la teoría social, de las tradiciones filosóficas de diversa índole que han dado a luz a carísimas expresiones entre ellas al pensamiento dialéctico, a la fenomenología, a la hermenéutica, como tampoco desconocemos el aporte único e

insustituible de los escritos de los padres de la sociología, de los maravillosos maestros de la sospecha, de la teoría crítica frankfurtiana, de un gran número de tradiciones de diversa procedencia y alcance como el psicoanálisis, los distintos marxismos, la biopolítica, el postestructuralismo, la deconstrucción. No planteamos ni un olvido ni un abandono de estas potentes máquinas de pensar, sino que el planteo más preciso es el siguiente: las distintas propuestas teóricas que en la Modernidad se constituyeron tuvieron complejas relaciones (de legitimación, de resistencia, de deconstrucción, etc.) con otras prácticas sociales, políticas, económicas, históricas. Este trabajo no problematiza estas relaciones, lo que implicaría desde la perspectiva de Wallerstein (1999) impensar las ciencias sociales, re-correrlas diacrónicamente, abrirse a la complejidad de los nexos que sostienen el vínculo entre ciencia y sociedad. Si nos interesa otra cuestión: remarcar que algunas teorías, o métodos, o autores, que han crecido en el mundo moderno/ colonial/ descolonial, lograron hacer que la pregunta advenga, detectar una tensión, ver en el transcurso de una naturalización hecha hábito, un problema. Rompiéron la cadena. Esa es la maravillosa tradición que incluso dentro del pensamiento moderno llegó a tensar sus límites. Esa es la tradición que hoy hay que re-conocer. En una dialéctica otra, en un negar la negación de ese límite que el pensamiento ilustrado le imprimió. E incluso, si el mismo es constitutivo, si no puede haber Modernidad sin colonialidad, ese trabajo vale la pena, porque siembra las preguntas por los límites, abre las puertas para que lo descolonial advenga.

Nutriéndonos de un re-conocimiento de la teoría social que ha sabido denunciar los límites del pensamiento y de la propuesta Moderna, proponemos entonces avanzar un paso más y pensar la crítica en términos descoloniales. Tal como afirma Mignolo:

“Presupongo que el pensamiento decolonial es crítico de por sí, pero crítico en un sentido distinto del que le dio Immanuel Kant a la palabra y del que, en esa tradición, retomó Max Horkheimer a través del legado marxista. “Decolonial” es el con-

cepto que toma el lugar, en otra genealogía de pensamiento (...) del concepto “crítico” en el pensamiento moderno de disenso en Europa.” (Mignolo, 2007:26)

Así pensamiento descolonial es pensamiento crítico. Y la crítica es esa liberación de la energía de descontento (Mignolo, 2007) que produce el colonialismo y la colonialidad del poder (Quijano, 2011) y que se orienta siempre a la emergencia de prácticas y reflexiones descoloniales. Este doble registro constitutivo (práctica social/ reflexión epistémica) del giro descolonial constituye una de sus marcas distintivas.

La crítica descolonial no se sustenta en la sola curiosidad intelectual. Es una práctica urgida por el grito de los/las condenados/as de la tierra (Fanón, 1994). Se la llama desprendimiento (Mignolo, 2007). Desprendimiento ¿de qué? Del horror colonial. Tal como De Oto (2014) afirmara: el colonialismo y la colonialidad son el horror. Nos preguntamos entonces: ¿El horror en qué sentido? En el de la instauración de estructuras, lógicas, sistemas, prácticas y discursos legitimantes de una serie de procesos de muerte, tortura, expropiación, condena a la miseria. Horror en términos de los efectos nefastos del capitalismo salvaje, de sus relatos económicos (neoliberalismo y teoría del derrame), de sus instituciones financieras y militares, de las excrecencias que el sistema político dominante ha dado a luz (como el fascismo, el estalinismo, el nazismo, y el terrorismo internacional norteamericano); horror son las consecuencias en términos de configuración de lo diferente como inferior a través de mandatos de género y raza que minorizan, quitan derechos, y en algunos casos, dejan al otro/otra en un estatuto inferior a lo humano que legitima su exterminio (femicidios, genocidios, persecuciones políticas masivas, etc.)

La crítica descolonial es in-surgente (Walsh, 2013) y urgente. Abre una serie de procesos de reflexión y acción que se desprenden como energía liberada del horror sistemático de un sistema opresivo.

Entendemos que el giro descolonial ha sabido ser y hacer denuncia de este horror colonial.

Pero advertimos también que debe protegerse de la tendencia a quedarse en un registro épico-discursivo, adjetivado, apelativo. Debe ocupar su lugar, hacer su trabajo, que no se restringe solamente a la denuncia y descripción de los horrores de la colonialidad del poder. La crítica descolonial es tal si se imbrica con la fiesta, con la vida, con los procesos emancipatorios y liberadores que han sido sembrados con sangre pero también con alegría, con orgullo popular, con conquistas. Debe a su vez aportar. No sólo diagnósticos pasados y presentes sobre el horror colonial, sino reflexiones que permitan dismantelar sus lógicas, y estudios que permitan girar, girar hacia lo otro, que estuvo siempre y estará, lo que resistió oculto por los procesos de invisibilización y hoy puede ser agua fresca que nos habilite el concebir otras maneras de con- vivir.

Existen así un sinnúmero de procesos descoloniales, de núcleos problemáticos que el giro descolonial ha sabido tematizar. En este trabajo la propuesta es ingresar al análisis crítico del horror colonial a partir del estudio de una peculiar manera que el colonialismo ha sabido instrumentar para sostener su hegemonía: la producción de ausencias. Si logramos reconstruir algunos procesos coloniales que invisibilizaron, anularon, silenciaron otras maneras de ser y de hacer, quizás podamos colaborar en correr el velo, liberar esa energía condensada que sabe de resistencia, de devenir desde otras lógicas. Quizás re-surjan compañeros y compañeras que no pudimos conocer porque el pensamiento colonial les quitó su rango de persona, de creador/a de ideas, de hacedor/a de la liberación. Quizás re-surjan procesos emancipatorios, que el discurso hegemónico moralizó e invisibilizó quitándoles entidad. Quizás re-surjan los sujetos con los que como trabajadores sociales intervenimos, y que nuestras instituciones, insisten en disciplinar y normalizar, para insertarlos en rangos preestablecidos e inferiorizados que se desentienden de las transformaciones legales e instituyentes de los últimos años.

### La pregunta por la ausencia

Una pregunta que ha sabido formular el giro descolonial es la pregunta por la ausencia, por aque-

llo que ha sido producido positivamente como ausente, por los procesos epistémicos de ocultamiento, de negación. Es este interrogante el que ha llamado mi atención de manera obstinada en los últimos años. He encontrado en la Epistemología del Sur el tratamiento más claro y sugerente al problema de las ausencias que las ciencias sociales producen:

“La Sociología de las Ausencias es un procedimiento transgresivo, una sociología insurgente para intentar mostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo. Y es esto lo que produce la contracción del presente, lo que disminuye la riqueza del presente.” (De Souza Santos, 2006:12)

El intelectual portugués enfatiza la tensión que existe entre prácticas epistémicas invisibilizadoras de experiencias presentes, sustentadas en una razón indolente, y prácticas epistémicas insurgentes que re-conocen el potencial emancipador de los presentes invisibilizados por la razón moderna colonial.

Es justo explicitar que la pregunta por la ausencia no es privativa del giro descolonial. El pensamiento moderno ha formulado preguntas de íntima conexión con este interrogante. La filosofía misma nace en algún sentido a partir de la duda por lo existente que no es asequible de manera inmediata, por lo que la evidencia inicial (ya sean las impresiones sensoriales en la escuela empirista, o las ideas en el racionalismo) nos refiere sobre el mundo y su funcionamiento. No podemos aquí hacer una “historia de la duda”. Simplemente poner en valor algunos los gestos que han hecho posible que formulemos preguntas que nos permitan llegar a descubrir aquello que el pensamiento hegemónico supo teñir de opacidad, ausentar. En esta línea, el gesto de la sospecha analizado por Ricoeur (1999) y Foucault (1995) en sus estudios de los tres maestros que la inauguran (Nietzsche, Marx, Freud) ha abierto un camino cuyos frutos seguimos cosechando.

Creo que la crítica al colonialismo se hace más potente y argumentada si entendemos la crítica a la racionalidad moderna que estos autores plantean. Así la racionalidad ilustrada, en su peculiar manifestación histórica de sociedad burguesa del siglo XIX, fue puesta en sospecha. La conciencia estaba condicionada/determinada por las formaciones sociales y su estructura económica (Marx) por la moralidad dominante (Nietzsche) por el inconsciente (Freud). Desde el cogito cartesiano que ponía en duda todo (todo menos la propia conciencia que duda), no hubo otra revolución igual. Sospechar de la conciencia. De la objetividad del pensamiento. Del hombre como individuo desatado de cualquier condicionante superior a su propia razón. La sospecha entonces es un primer gesto que hoy nos permite que advenga la pregunta por las ausencias.

La genealogía, es otro gesto si se quiere metodológico, que Foucault propone para acercarse a aquello que a primera vista no aparece, para desentenderse del historicismo lineal, para ir en busca de los vestigios, de lo que la historia oficial no recupera<sup>1</sup>.

No se puede pasar por alto tampoco, en la historia de la teoría social y su pregunta por las ausencias, el campo problemático que abre el concepto de ideología, particularmente en los debates del mundo intelectual francés de las décadas del sesenta y setenta. Los célebres aportes de Althusser (2005) en relación a la ideología desde un registro marxista estructural, analizan el problema de las determinaciones económicas, materiales y culturales ordenando las vinculaciones de las mismas: “La reproducción de la fuerza de trabajo requiere no sólo de una reproducción de sus habilidades, sino también, al mismo tiempo, de una reproducción de su sumisión a la ideología dominante para los obreros.” (Althusser, (s/d): 197 en Spivak, 1998:4) ¿Cuál es entonces el vínculo entre ausencia e ideología? En primer lugar, el efecto

de opacidad que la ideología produce hacia sí misma. Es un par de anteojos que desconocemos que tenemos puesto. En términos foucaultianos podemos hablar de régimen de verdad, como discurso legitimado incuestionado producido socialmente pero naturalizado. En el registro gramsciano hablamos de discurso hegemónico vehiculizado en la sociedad civil a partir del sentido común. Estos conceptos permiten nombrar un elemento que está ausente a la mirada inadvertida de quien se encuentra en un determinado orden social sin cuestionarse por el mismo. Ausentes a una primera vista (ya que ahí radica su efectividad, en disfrazar de natural y objetiva la aprehensión de la realidad que proponen) son a su vez máquinas de producir ausencias. Este procedimiento es analizado también por Angenot (2010) en su concepto de discurso social, como aquel registro que estructura los límites de lo decible y lo pensable.

En esta línea Spivak nos trae la cita que desde la crítica literaria propone Macherey: “Lo que es importante en una obra es lo que no se dice. Esto no es lo mismo que la descuidada observación de “lo que se niega a decir”, aunque ello también sería en sí interesante (...) más bien, lo que la obra *no puede decir* es lo importante.” (Macherey, 1978: 87 en Spivak 1998:19, cursiva en el original). Aquí la apuesta es a pensar las ausencias, no sólo en términos de olvido o voluntad de ocultamiento, sino en tanto límites que prohíben el acceso de cierta realidad al plano de lo decible. Y lo que no adquiere estatuto discursivo es por definición ausente, ya que accedemos a la realidad a través del sentido.

Vemos que cada formación social, económica o discursiva constituye/ es constituida por un discurso social que más allá de los contenidos que sostiene como valores legitimantes de un cierto orden, se estructura como forma, como máquina que establece límites de lo que es posible decir y

1. “Foucault comienza a delimitar el campo del modo de investigación genealógica a la búsqueda de la procedencia (Herkunft) como del surgimiento (Entstehung) de ideas, conceptos sistemas morales, prácticas, sistemas de conocimiento.” (Voirol, 2007: 132) Debemos entender la Herkunft no como la búsqueda de esencias inmanentes sino como lo que Foucault define como el intento de reconocer las pequeñas desviaciones de los grandes relatos, y que de alguna manera han dado nacimiento a lo existente. El resultado de esta práctica que evita reconstrucciones lineales, es desestabilizador, en tanto hace estallar lo homogéneo, encontrando rupturas discursivas que habían quedado silenciadas. El Entstehung permite dar cuenta de las relaciones de fuerza y sometimiento que habían dado lugar al surgimiento de cierta temática, identificar los recorridos que viabilizaron la construcción de ciertos discursos en detrimento de otros.

ver, y que funciona productivamente a través de procedimientos que garantizan que esos límites (a los que la agencia supo de todas maneras oponer distintas resistencias como han sido la locura, la revuelta, la insurgencia, el arte) sean preservados y gocen de una alta estabilidad<sup>2</sup>.

Distintas perspectivas, distintas disciplinas, distintas categorías que problematizan lo que no está. Pero un peculiar no estar. Un no estar producido por un discurso que elaboró esa ausencia. Un discurso que desplegó técnicas, procesos, y que eventualmente tuvo fundamentos para dejar fuera de la historia, ese algo o alguien que había que silenciar. No son ausencia de quienes decidieron bajarse del relato. Son producidas por la colonialidad del poder en pos de reproducir determinado orden.

Es en esta línea entonces que la definición que da De Souza Santos sobre la producción de ausencias parece especialmente clarificadora en tanto afirma que:

“... hay que hacer que lo que está ausente esté presente, que las experiencias que ya existen pero son invisibles o no creíbles estén disponibles; o sea, transformar los objetos ausentes en objetos presentes. Nuestra sociología no está preparada para esto, nosotros no sabemos trabajar con objetos ausentes, trabajamos con objetos presentes; esa es la herencia del positivismo. Estoy proponiendo, pues, una sociología insurgente (De Sousa Santos: 2006:15)

La duda, la sospecha, la pregunta por lo ausente tiene entonces una función insurgente y evocativa: traer al registro de lo decible y lo pensable ese otro (proceso, sujeto, sentido, o práctica) silenciado, negado, apartado. Y esa invitación a reinsertarse en el registro de la historia es por definición subversiva, insurgente, transformadora.

## Lo/s ausente/s en la historia: discusiones epistemológicas desde el enfoque poscolonial subalterno

A esta altura dos aclaraciones merecen ser hechas. Una primera implica decir que en el concepto de ausencia que evocamos aparecen dos operaciones y tres temas que me gustaría sistematizar y precisar.

La primera operación es precisamente la de producción, es decir, las ausencias no son faltas naturales, sino producciones positivas. Cada ausencia esconde una voluntad de ausentar que la produjo. Esta voluntad no remite necesariamente al planteo deliberado de un sujeto, sino que puede emerger en el devenir de un proceso social inmanente. Nos corremos aquí de las perspectivas conspirativistas, pero también de las que desconocen que las relaciones sociales son por definición relaciones de poder.

La otra operación es la de la dialéctica de la ausencia. Toda ausencia estructura su campo en tensión dinámica con una presencia. La nada no puede ausentarse, simplemente no es. Lo ausente es aquello presente que no está, pero a la vez está, evocado como ausencia.

Los tres temas que pueden dar forma a la ausencia son: el sujeto -en términos individuales o colectivos, en términos de raza, sexo, género, nacionalidad, clase económica, etc.-; el discurso dominante -que analizamos a través de los aportes de Althusser, Foucault, Gramsci, Angenot y que en términos laxos aquí podemos definir como producción de sentidos relativamente estables, que legitima un orden social-; y el discurso menor -en el sentido que Chakrabarty (1999) da a la noción de minoría, como aquellas experiencias inferiorizadas, esos particulares modos otros de ser en el mundo, como el estar-siendo en términos de Kush (1976), en el que la experiencia como práctica esté siempre expresada como discurso, pero discurso menor porque la correlación de fuerzas

2. También podemos encontrar la preocupación por detectar las ausencias en los saberes disciplinares y técnicos. Así en el campo de la didáctica, por ejemplo encontramos la preocupación por el estudio del denominado currículum nulo (Eisner, 1979; Hermida, 2013) compuesto por los contenidos y estrategias de enseñanza no presentes en el currículum explícito, lo que, deliberadamente o no, queda afuera; también en el campo de la psicología (Watzlawick, 2009) encontramos desde una perspectiva sistémica la preocupación por la comunicación no verbal, lo no dicho, lo ausente en la voz, como constitutivo de la comunicación; otro ejemplo de peculiar interés es el de fuera de campo, que proponen las teorías audiovisuales, que explicita cómo lo que queda fuera del registro de la cámara, (evocado por la mirada del actor que observa aquello que no está filmado), puede ser el centro de la escena y determinante para la narrativa audiovisual.

lo ha dejado silenciado, fuera del relato de la es-pítome hegemónica-

Hemos visto cómo la teoría social ha dado cuenta de la ausencia sobre todo en relación a dos de sus temas y de manera peculiar. En cuanto al sujeto, y de la mano del marxismo, ha sabido reintroducir al sujeto clase trabajadora, invisibilizado por las teorías burguesas conservadoras. En cuanto al discurso dominante ha sabido conceptualizarlo como ideología desde el marxismo, y como régimen de verdad en el registro foucaultiano. Pero el tercer tema, el de los discursos menores, no ha sido priorizado en la agenda de la teoría social moderna. Quizás sí ha sido tematizado por las corrientes posmodernas, pero desde una perspectiva que los enfoques críticos han sabido confrontar por su carácter des-movilizador (Gruner, 2002). A su vez, en relación a la cuestión del sujeto, pero desde el problema de la alteridad y la otredad, y no solamente en términos de propiedad o no de medios de producción, el tratamiento también es acotado. Quizás sea una honrosa excepción la propuesta de Todorov (1991) y su análisis de la construcción del Otro y el lugar del lenguaje en ese proceso. Pero en términos generales las teorías críticas de la Modernidad han tratado el tema del sujeto y su ausencia en términos de su condición de clase y no como sujetos otros/as del pensamiento eurocéntrico moderno/colonial. Si es esta última acepción la que nos interesa indagar, debemos acercarnos no ya a la teoría social europea-norteamericana, sino a los aportes del enfoque poscolonial y el giro descolonial para problematizar estas ausencias. “Los llamados ‘estudios culturales’, las ‘teorías poscoloniales’ y los ‘estudios subalternos’ surgen ante un vacío intelectual y político como alternativas al marxismo. Conocidos como proyectos de descolonización del saber, se sitúan en distintos lugares de enunciación.” (Bidaseca, 2010:93) Vemos aquí que esta voluntad descolonizadora del saber es el eje común en el que pivotea un corpus heterogéneo de enfoques y autores post y des coloniales. El saber descolonial se preocupa entre otras cosas por la pregunta por el conocimiento y las formas de

construirlo, pero también por el sujeto del conocimiento, y por lo tanto por la pregunta sobre la alteridad. “El subalterno y el Otro, a menudo obtuvieron una articulación disruptiva allí donde el silencio y la complacencia de la cultura europea los habían acallado.” (Said, 1996: 55) Aquí el pensador palestino inserta a Cesaire, Fanon y Camus como referencias otras (no eurocéntricas) para pensar la otredad, en clara tensión con la propuesta posmoderna de Lyotard a la que denomina como amnésica. No se puede pensar la otredad por fuera de la historia del imperialismo, ya que es imprescindible “ver a los Otros no como algo dado ontológicamente, sino como históricamente constituidos.”(Said, 1996:58). En este registro es el que las ausencias y los silencios son tematizados por los subalternistas.

La primera referencia para abordar los aportes de este grupo, es sin duda la de Guha, figura central y fundadora de este campo de estudios. Este autor, preocupado por los enfoques clásicos de la historia que en el caso de la India legitiman el colonialismo, denuncia que “La historiografía se ha contentado con ocuparse del rebelde campesino simplemente como un ente empírico o un miembro de una clase, pero no como una entidad cuya voluntad y razón constituían la praxis llamada rebelión.” (Guha, 2002:44). De esa forma explícita su especial interés de reconocer al campesino indio como sujeto en su especificidad, y no como reflejo un tanto distorsionado del sujeto conciente construido por el pensamiento europeo. Es así que para Guha la historiografía ha tratado las revueltas contra el orden colonial a partir del modelo europeo que predefine motivos y modos de proceder en las revoluciones. En esa línea “... la insurgencia es considerada como algo *externo* a la conciencia campesina y la Causa se erige como sustituto fantasma de la Razón, la lógica de esta conciencia. (Guha, 2002:45)

Guha explicita cómo la historiografía a través de la configuración de tres tipos de discursos<sup>3</sup> -diferenciados entre sí por el grado de proximidad

3. El discurso primario es el de las narrativas inmediatas, concomitantes a los hechos que se relatan; en ellas el narrador es parte del hecho ya sea como protagonista o como observador directo. Se narran las insurrecciones con el objetivo de pedir la intervención de la ley para mitigar esa revuelta en ciernes. En los discursos secundarios, un plazo de tiempo separa al hecho de su relato; su estructura se basa en una tensión entre códigos opuestos, según la representación binaria de Mao Tse Tung: terrible/magnífico. Lo terrible es lo subalterno sublevado. Lo magnífico la preservación del régimen colonial. El discurso terciario, más separado en el tiempo de los hechos y desarrollado por profesionales pretende separarse del código de la contrainsurgencia (aunque esta pretensión no necesariamente se cumpla). Un subgénero importante del discurso terciario, está compuesto por los textos llamados por Guha como de izquierdas.

temporal con el hecho narrado y por el grado de identificación con el posicionamiento oficial, ha delimitado las características propias de una prosa de la contrainsurgencia, como discurso legitimante del orden colonial. La prosa de la contrainsurgencia es la prosa de la pacificación, de la legitimación de la intervención coercitiva del Estado y de la élite nativa que él protege. Podemos hablar aquí de un acuerdo entre política e historiografía, en el que el historiador, pretendidamente imparcial, busca explicar el por qué de la insurgencia en las falencias (corregibles) de un régimen colonial que *in extenso* ha sido positivo, ha avanzado en su empresa civilizatoria, pero tiene cuentas pendientes a saldar con los nativos. Es en este acuerdo que se sustenta la caracterización del conocimiento historiográfico como *conocimiento colonialista*. (Guha, 2002:73) Este conocimiento opera de un modo distintivo, sobre todo en aquella historiografía radical que se pretende representante de la clase rebelde:

“...una perspectiva de izquierda (...) [que] resulta particularmente importante ya que tal vez sea la variedad más influyente y prolífica del discurso terciario (...) Adopta el punto de vista del insurgente y juzga, con él, como magnífico, lo que otros estiman terrible y viceversa. No deja al lector ninguna duda de que desea que venzan los rebeldes y no sus enemigos. (...). No obstante, estos dos discursos tan diferentes y contrapuestos en orientación ideológica, tienen otras muchas cosas que les son comunes.” (Guha, 2002:75)

Y es aquí donde el aporte del autor se vuelve inestimable, en tanto desanda los procedimientos por medio de los cuales, la prosa de la contrainsurgencia, cómplice del orden colonial, sigue ordenando formas y sentidos, también en los discursos terciarios “de izquierda”. Un primer elemento común es el uso de la causalidad. Se toma como causas de la insurgencia las mismas en ambos registros, es decir, las atrocidades (o deudas pendientes) cometidas contra los campesinos: “...como sucede en la historiografía colonialista esto implica también un acto de apropiación que excluye al rebelde como sujeto consciente de su

propia historia y lo incorpora como un elemento contingente a otra historia con otro protagonista.” (Guha, 2002:81). El procedimiento es del orden de la apropiación. Apropiación de la conciencia y de los sentidos del campesino, que son sustituidos por las causas de la revolución que la Modernidad supo estandarizar. Aquí Guha se refiere a las operaciones comunes que hacen que en el discurso secundario sea el Raj y no el rebelde el protagonista de la historia, que en el discurso terciario liberal sea la burguesía india cómplice del sistema colonial la protagonista, y que en el discurso terciario sea la figura abstracta del Obrero y Campesino, figura tomada de la narrativa europea de izquierda, que se sobreimprime a la historia, desentendiéndose de “la personalidad histórica real del insurgente” (Guha, 2002: 81).

La apropiación por parte del historiador de la conciencia de los sujetos que protagonizaron los pasados subalternos e insurgentes, se observa con mayor nitidez cuando lo que aparece como motivación primera de las revueltas es la religiosidad. El historiador radical no tolera que sea la religiosidad mística (denominada fanatismo por el historiador colonial) la que motorice la insurgencia. En la prosa de izquierda radical, sólo el laicismo, la liberación del opio del pueblo, permite la revuelta. Entonces se producen operaciones en las que el historiador tensa la explicación del acontecimiento insurgente, simplemente ignorando las fuentes donde se da cuenta de las motivaciones o significaciones religiosas, o bien disociando masa y líder, atribuyendo a la masa la vinculación con la religiosidad pre-crítica, y al líder la lucidez de utilizar, viendo sin el velo religioso la realidad de la contradicción de clases, un discurso místico como medio para levantar a las masas, sin creerlo necesariamente él mismo. Tiene que haber racionalidad laica, si no no hay insurrección verdadera. Tiene que haber razón ilustrada, sino no hay liberación que valga ser contada. Tiene que haber conciencia en términos modernos, sino no hay procesos emancipatorios. Tiene que haber conciencia de clase sino no hay revolución. Guha entonces concluye afirmando que “la especificidad de la conciencia rebelde ha escapado también a la historiografía radical. Ha sucedido así porque se basa en un concepto de



revueltas campesinas como sucesión de acontecimientos alineados (...) con los más altos ideales de libertad, igualdad y fraternidad. Desde esta perspectiva ahistórica de la historia de la insurgencia todos los momentos de conciencia son asimilados al definitivo y más elevado momento de la serie- a una Conciencia Ideal.” (2002: 88-89) Para Guha este sesgo hace que las contradicciones mismas que configuran los procesos rebeldes sean imposibles de asir, no sólo las que la religiosidad le imprime, sino también las que derivan de comportamientos mixtos, complejos, que no pueden asociarse con la conciencia lúcida de la revolución, sino que sólo emergen en tanto el propósito sea comprender acciones y sentidos de sujetos concretos, atravesados no sólo por la solidaridad rebelde sino también por la traición, no solo por la solidaridad de clase, sino también por la de género, o la territorial, confortados no solo con un enemigo y una autoridad, sino atravesados por redes de relaciones donde las autoridades se multiplican en los diversos espacios que componen la cotidianidad de colectivos organizados por instancias diversas a las del mundo moderno colonial. A la historiografía radical se le escapa el análisis de las contradicciones inherentes a cualquier proceso social, incluidos los insurgentes, que a pesar del deseo de atribuirles el mote de gestas prístinas y heroicas, no pueden ser entendidos sin atender a las tensiones que le otorgan dinamismo y también posibilidad de ser. De esta forma, el discurso de la historiografía crítica que pretende combatir la prosa de la contrainsurgencia, debe para Guha, trascender la oposición en términos de intenciones para revisar sus operaciones de apropiación, y sus limitaciones a la hora de atribuir un sentido preestablecido por la lógica moderna a los acontecimientos a los que se acerca.

Chakrabarty (1999) también trata el problema de la historiografía radical, y su interés por propiciar una perspectiva que corrija o combata las omisiones pasadas y las interpretaciones hegemónicas. Aludiendo al texto citado, se permite precisar algunos interrogantes respecto de la crítica que Guha realizara a estos discursos radicales que terminan siendo parte de esa prosa de la

contrainsurgencia que pretendían combatir. Lo que Chakrabarty sostiene, analizando los procesos de las llamadas historias de las minorías, y también de la “historia desde abajo”, es que la disciplina se ha visto modificada a partir de la incorporación de grandes mayorías olvidadas por los relatos de la historia tradicional, como son las clases trabajadoras y las mujeres. Pero a la vez se permite afirmar que esa incorporación no produjo una crisis (en términos epistemológicos) en la disciplina. Los dos mandatos centrales de la historia siguieron siendo los mismos que ordenaron las narrativas desde su inicio, a saber: La construcción del relato -no hay historia sin una narración que a su vez implica una investigación y creatividad-, y una perspectiva racional y razonable desde la cual se urda el relato. Al hablar de historia de las minorías, Chakrabarty ofrece una interesante precisión respecto de la distinción entre minoría y mayoría:

“Minoría y mayoría no son, después de todo, entidades naturales, son construcciones. Los significados comunes de las palabras “mayoría” y “minoría” son estadísticos. Pero los campos semánticos de las palabras contienen otra idea: la de ser una figura “menor” o “mayor” en un contexto determinado.” (Chakrabarty, 1999:92)

Así los europeos son mayoría siendo minoría en términos estadísticos. Y los pueblos no europeos norteamericanos fueron y son minoría en tanto están en un estado de minoría de edad a la espera de que el espíritu hegeliano, y la racionalidad Kantiana los haga pasar al estatuto de la adultez civilizatoria. Las guerras que libra EEUU con el apoyo de la OTAN legitimando su barbarie con la pretensión de que sus actos se implementan para “liberar” a los pueblos que “no saben autoconducirse”, y para “proteger la democracia contra del terrorismo”, son la prueba irrefutable de este hecho. Podemos hablar entonces más que de mayorías o minorías numéricas, de posiciones menores o mayores. Los pasados menores son los pasados inferiorizados o marginalizados, o inmaduros. Chakrabarty llama a estas historias pasados subalternos:

“Los ‘pasados subalternos’, en el sentido que yo le doy al término, no pertenecen exclusivamente a grupos socialmente subordinados o subalternos, ni tampoco sólo a identidades ‘minoritarias’. Los grupos de élite y dominantes también pueden tener pasados subalternos, en la medida en que participan en mundos de vida subordinados.” (1999: 93-94)

La diferencia que el autor precisa entre los enfoques británicos asociados a la historia desde abajo, y su propia perspectiva, vinculada al grupo de estudios subalternos del que forma parte y que dirige Guha, es que este último grupo tiene la pretensión de “Hacer de los subalternos el sujeto soberano de la historia, colocarlos como agentes en el proceso de la historia, escuchar sus voces, retomar sus experiencias y reflexiones (y no sólo sus circunstancias materiales)” (Chakrabarty, 1999: 94) Sin embargo da cuenta de que una limitación atraviesa a ambos grupos, y que la única diferencia parece ser la autoconciencia de esa limitación que los subalternistas tienen. Esta limitación que toma la forma de paradoja o de dilema pareciera ser la que se deriva de querer sostener la pretensión de tomar con seriedad la voz del subalterno y a la vez honrar los dos requisitos enunciados más arriba, que cualquier narrativa histórica debe tener para ser tal, sobre todo el segundo: el relato debe ser narrado desde una perspectiva racional. Porque aquí lo racional es entendido en términos modernos. Y las minorías subalternizadas no necesariamente han transitado su devenir desde esa peculiar lógica de la modernidad, sino desde las suyas propias. Desde el registro descolonial esta tensión ha sido estudiada a partir de la denominada “hybris del punto cero” (Castro-Gómez, 2007) que genera este efecto de universalizar un particular (el pensamiento eurocéntrico moderno colonial falocéntrico) como el pensamiento racional, hace que otras formas de ser, de hacer, de estar, se resistan a ser significadas desde ese particular universalizado. Chakrabarty resume este problema afirmando que “el historiador como historiador o historiadora se diferencia de los santales, no puede invocar lo sobrenatural para explicar o describir un acontecimiento.” (Chakrabarty, 1999: 99).

Y es aquí donde entiendo que el autor “toma el guante” dejado por Guha, para permitirse dar un paso más. El paso sería entonces el de promover un nuevo quiebre en la disciplina de la historia. No sólo denunciar los procedimientos reduccionistas en los que se puede caer incluso pretendiendo incluir a las minorías silenciadas, cuando se le sobre impone a las mismas los contenidos de una conciencia que no les pertenece. Sino también denunciar los errores que se invisibilizan si el historiador no es consciente de esta simple afirmación: “La disciplina de la historia es sólo una forma particular de recordar el pasado, es una entre muchas.” (Chakrabarty, 1999: 99) Así aparece en escena la idea de que aquellas sociedades que son llamadas en forma despectiva como sociedades sin historia, no pueden sin embargo ser catalogadas como sociedades sin memorias. “Ellos recuerdan sus pasados de manera diferente de la forma en que recordamos el pasado en los departamentos de historia. ¿Por qué debe uno privilegiar las formas en que la disciplina de la historia autoriza su conocimiento?” (Chakrabarty, 1999:100) Vemos entonces que el autor explicita el hiato, el vacío que aparece generando la tensión entre un proceso histórico evocado como memoria, realizado y significado por sujetos-otros del mundo moderno, y un particular dispositivo moderno, la disciplina de la Historia, atravesado por un posicionamiento político que lo convulsiona en su interior, en tanto le reclama retornar a esos pasados otros, pero mundo de las mismas herramientas, y peor aún, de las mismas maneras modernas de entender la conciencia, la razón, y el tiempo. Entre su intención y su objeto, el abismo. Aparece aquí entonces el debate que atraviesa el texto de Chakrabarty (1999), con las denominadas posturas posmodernas, tildadas en algunos círculos como directamente irracionales. No se trata en el registro subalternista de abrirse a pluralidades infinitas, esencializadas como diferentes, que convivan en una especie de respeto o indiferencia mutua. Se trata de transitar otra opción posible: no historizar las memorias otras, no antropologizar las conductas otras, no convertirlas en metáforas, sino atreverse a pensarlas como posibilidades otras de acción abierta en el hoy. El abismo, el hiato, la heterogeneidad constitutiva entre una experiencia moderna y una

experiencia otra- de lo moderno, configura un cuadro de situación. El historiador que pretenda trazar un puente a través del uso de su arsenal de técnicas y lógicas de la disciplina moderna caerá indefectiblemente al vacío. El que se abra a la narrativa de esas memorias otras, no para incluirlas en el relato de la disciplina solo con fines de hacer justicia con un pasado olvidado, sino para interpelar a su propio presente, está construyendo un camino posible para transitar estas tensiones. Las memorias olvidadas nos abren la posibilidad de ver los límites de las experiencias vitales de hoy, límites que emergen a la hora de pensar otros cursos de acción posibles, consignados en esas memorias minoritarias, y que pueden “hacer visible la naturaleza dislocada de nuestro propio presente.” (Chakrabarty, 1999:103) Este disloque es evocado también como pluralidad de tiempos que existen juntos, una disyunción del presente consigo mismo. Lo que los pasados subalternos nos permiten es hacer visible esta disyunción.

De alguna manera hasta aquí Guha y Chakrabarty problematizan la relación entre el historiador y los subalternos (y sus pasados), explicitando algunos de los límites epistemológicos que la disciplina de la historia imprime al gesto “restitutivo” que tanto la historiografía radical como los estudios subalternos (de diferente manera sin embargo) buscan imprimir a su trabajo, gestando una historia otra donde minorías y mayorías invisibilizadas puedan hacer oír su voz. En sus textos aparecen los primeros indicios de un problema que estructura los debates de los poscoloniales, que es el de la representación en varios de los sentidos que este concepto evoca. En esa línea es que encontramos los textos de Said (1996) y Spivak (1998), privilegiando la pregunta por la representación, adquiriendo en algunos de sus planteos el sentido de representación de la voz del otro, es decir del estatuto de la relación entre colonizado/subalterno e historiador/intelectual. Así, Said (1996) ha sabido trazar una magnífica cartografía en la que da cuenta de los sentidos y cruces entre cuatro conceptos clave: representación, colonizado, antropología e interlocutor. Una de las conclusiones a las que arriba es con-

gruente con la de Chakrabarty, y es la que afirma que la inclusión de la voz de sojuzgado en el campo de la antropología (como fue la inclusión de las minorías en la disciplina de la historia) no ha derivado en una crisis para el propio campo disciplinar: “los recientes trabajos de investigadores marxistas anti-imperialistas y meta antropológicos (...) nunca revelan un genuino malestar sobre el estatus sociopolítico de la antropología como un todo.” (Said, 1996: 29) Es decir que la crisis epistemológica que podría advenir si se le diera la oportunidad a la experiencia otra del colonizado y de los pasados subalternos de expresar su manera de estar en este mundo sin apropiarnos ni sobreimponer los modelos de explicación modernos, no ha tenido lugar, al menos de manera significativa, incluso en los enfoques anti-imperialistas.

Spivak (1998) por su parte ofrece una serie de consideraciones realmente provocadoras, en tanto pone al lector en una posición realmente incómoda y por tanto prometedora. Manteniendo, desde su posición poscolonial, la crítica a los “grandes relatos europeos”, elige otro camino que el recorrido por sus colegas, consistente en criticar al marxismo ortodoxo y tomar herramientas del pensamiento foucaultiano. Su propuesta por el contrario implica el recupero del marxismo desde un lugar altamente sugerente, a la vez que critica las posturas de Deleuze y Foucault<sup>4</sup> como esencialistas, y se dispone a recuperar los aportes derridianos. Si el lector no se detiene ante la sorpresa y se permite zambullirse en el texto, sale enriquecido por la complejización de la pregunta ¿puede hablar el subalterno?, que aquí se presenta no sólo como el colonizado, sino en la figura particularmente compleja de la mujer subalterna. La respuesta negativa que la autora ofrece a la pregunta, no es necesariamente desesperanzadora. Derribando el mito de que el subalterno pueda ser representado por el intelectual, por el profesional (en este punto brinda como ejemplo la pretensión psicoanalítica de “dar voz” a la histérica), adhiere a la propuesta de Derrida, quien “no proclama que ‘se deje hablar al otro/a los otros, sino que convoca a un ‘llamado’ al ‘otro

4. Particularmente analiza la entrevista que se les hiciera a ambos y que fuera editada bajo el nombre “Los intelectuales y el poder”, en Foucault, M (1992)

por completo' (toute-autre, como opuesto al otro que se afirma a sí mismo) para 'transitar a modo de delirio esa voz interior que es la voz del otro en nosotros'" (Derrida: 71 en Spivak 1998:27)

Estos cuatro poscoloniales subalternistas, con diferencias de postura y de estilo, con objetos disímiles pero claramente vinculados, nos acercan a una reflexión integrada: la pregunta por el ausente, para no ser un dispositivo violento, un más de lo mismo, tiene que ser a la vez la pregunta por lo propio, por la propia disciplina que se ejerce, por los propios procedimientos que violentan, moralizan e invisibilizan al otro. Más aún, la pregunta por el otro ausente, puede ser un camino para poder asir de manera crítica en un sentido amplio y emancipador, el discurso mayor, colonial, la ideología dominante que nos atraviesa, que hace que nosotros seamos lo mismo, que urde un hiato en nuestra propia subjetividad, que siembra el desprecio que se nos aparece como sociedad ante la otredad. La pregunta por el otro es la pregunta por lo mismo, y por como conjurarlo. Conocer al otro, es conocer los procedimientos que nos configuran como sujetos deseantes de lo europeo. Conocer la otredad, nos hace conocer los perversos mecanismos que el horror colonial instauró cuando rompió el lazo social y configuró un orden social condenando a la desintegración, estructurado en el binomio civilización/ barbarie.

### **De las historias subalternas a los presentes subalternos: un enfoque para pensar un Trabajo Social crítico descolonial**

Entiendo que estas reflexiones tejidas en el marco de particulares disciplinas como son la historia y la antropología, guardan una gran potencialidad para explorar los límites y paradojas desde su lugar como integrantes del campo científico de lo social. Estas disciplinas comparten un rasgo en común, que es además estructurante: su carácter moderno. Y por lo tanto colonial-descolonial. Desde su emergencia hasta la actualidad, las ciencias sociales han atravesado momentos históricos en los que se gestaron discursos de conservación, pero también discursos de resistencia. Si observamos el devenir de la filosofía y las ciencias so-

ciales en el pasado siglo XX observamos grandes convergencias en términos de procesos de resistencia a las perspectivas conservadoras, sobre todo en la segunda posguerra, particularmente en las décadas del sesenta y setenta (ejemplos de movimientos críticos en fueron la pedagogía del oprimido, la antropología crítica y colaborativa, la filosofía de la liberación, el movimiento de reconceptualización del Trabajo Social, la investigación-acción participativa en la sociología, el enfoque fanoniano de la sociogénesis de la opresión, etc.) Ya hacia fines del siglo XX, también se registra un resurgir del debate respecto de la vinculación de las disciplinas sociales con los procesos de resistencia, emancipación y construcción de otros-mundos posibles, promovido entre otras expresiones, por el giro descolonial.

De esta forma, el recorrido por una serie de artefactos para pensar que los subalternos poscoloniales nos han legado, me permite no sólo un pequeño acto de justicia intelectual al dar cuenta de la autoría de las ideas que vienen provocándome en los últimos tiempos, sino el poder argumentar de una forma un poco más precisa, algunas ideas respecto del colonialismo, el Trabajo Social, la producción de ausencias y los presentes subalternos.

La propuesta es problematizar dos de los temas en los que se escenifica la ausencia, y que definimos en el ítem anterior: los *discursos hegemónicos* que se ausentan en cuanto se naturalizan, y los *discursos menores* que la modernidad colonial ausenta al invisibilizar. Será esta entonces una crítica político-epistémica desde el Trabajo Social. Luego presentaremos el segundo de los temas de la ausencia: el de los *sujetos-otros invisibilizados*. Será una crítica política desde el Trabajo Social de los procesos de subjetivación de la colonialidad del poder para des-humanizar a los condenados de la tierra. Para esto nos valdremos de los aportes de los subalternistas que hemos venido analizando.

### **Una crítica epistémica: descolonizar los discursos hegemónicos y visibilizar los discursos menores**

La preocupación de los subalternistas por recuperar pasados ausentados, evoca de alguna ma-

nera el interés que desde algunas perspectivas del Trabajo Social se ha mantenido por visibilizar reclamos o hasta la misma existencia de colectivos ausentados de la agenda pública. Guha se preocupó por hacer visibles a los santales, caricaturizados por la prosa de la contrainsurgencia. El Trabajo Social descolonial ha sabido y sabe también transitar luchas similares: las de visibilizar situaciones de negación de existencias y de derechos.

Ahora bien, podemos avanzar más, y haciéndonos eco de la propuesta de Chakrabarty y Said, atender a la idea de no recuperar de cualquier manera las experiencias subalternas. Los poscoloniales no buscan insertar los pasados subalternos sin más en un continuum de fechas y hechos. Si no que buscan restituir su particular manera de ser, de orientar sus luchas. De la misma forma creo que el Trabajo Social puede tomar esta propuesta poscolonial. De alguna manera la propuesta no resulta extraña para una nuestra disciplina que ha sabido sentirse interpelada desde sus inicios por propiciar procesos de participación de los sujetos con los que trabaja. Sin embargo creo que el subalternismo no se presenta como un programa de integración de la voz del otro. Sino que se mueve en una radicalidad distinta, donde el Otro ausente del relato sea re-conocido, no para ser integrado, sino para hacer estallar sentidos y prácticas que estructuran la disciplina desde la que nos acercamos a él, y también interpelar profundamente al mismo relato hegemónico que da sentido al mundo que los des-ligó de sí en una primera instancia.

Por otra parte me parece muy estimulante la advertencia de Guha respecto de que no alcanza con situarse en un posicionamiento de izquierda o radical, explicitando las intenciones de hacer ingresar a la historia a los pasados invisibilizados de las mayorías, para combatir las posturas hegemónicas contrainsurgentes. Creo que este planteo podría interpelar la noción de crítica, de sujeto y de cuestión social que hoy circula en Trabajo Social. Me refiero a que el esfuerzo de parte del

colectivo profesional de formarse para trabajar desde una perspectiva autodenominada histórico-crítica, se ve sesgado u obturado, cuando la concepción misma de historicidad está limitada a la idea de historia, de conciencia, de razón, de sujeto y de emancipación que el propio discurso moderno creó, sin detenerse a hacer una crítica a este concepto mismo. El enfoque histórico crítico cuenta la historia desde la historiografía radical, olvidando este sustancial aporte que los estudios subalternos nos han legado. Este grupo de intelectuales, si bien dan cuenta de un particular geográfico como es la India, comparte el peculiar lugar de transitar en territorios atravesados por la herida colonial. Ellos tematizan las revueltas contra el Raj. Pero aquí podemos encontrar otras memorias coloniales. Un ejemplo de estos lares es la resistencia a otorgarle a determinados sucesos históricos como fueron en nuestro país el peronismo de la década del cuarenta y cinco al cincuenta y cinco, y a las masas que los sostuvieron, el estatuto de proceso insurgente. Así algunos intelectuales autodenominados “histórico-críticos” pueden llegar a compartir la prosa de la contrainsurgencia de los posicionamiento conservadores que legitimaron la revolución libertadora-fusiladora, en tanto no le pueden atribuir a las masas peronistas un rol de sujeto activo con conciencia “verdadera” de un proceso revolucionario. Vemos aquí el procedimiento de apropiación de la conciencia del subalterno por parte de la historiografía radical que Guha denunciaba. La clase trabajadora peronista en este registro ha sido cooptada por las migajas de un Estado benefactor y un líder carismático.<sup>5</sup>

Los más recientes conceptos de clientelismo político o construcción de ciudadanía, en término de “educar al soberano” para que no sea víctima de la propaganda mediática o de la cooptación por procedimientos clientelares o asistenciales nuevamente cae en este mecanismo de apropiación de la conciencia del sujeto social por parte del cientista social que re-significa un comportamiento a través de las coordenadas que el relato de su teoría le ofrece. Éste es el señalamiento que

5. La interpretación que la teoría política liberal hizo del populismo se inscribió en esta línea. Los aportes de Laclau (2008) vinieron a disputar el sentido de esta categoría.

hace Guha respecto de la historiografía radical y los mecanismos de interpretación que imprimen a las revueltas de los campesinos indios. Creo que el Trabajo Social debe escuchar en la propuesta de Guha la posibilidad de ejercer la crítica no sólo hacia el orden social que estructura la vida política pasada y presente, sino también a los efectos que ese orden social produce en las propias prácticas disciplinares. Recuperar la reflexividad que la sociología y la antropología pregonan, pero no sólo en términos de revisar si el sentido que atribuyo a un hecho es el mismo que el sujeto le atribuyó, sino en pos de revisar los condicionantes que en tanto disciplina moderna tenemos toda vez que en pos de reconocer la conciencia (revolucionaria) obturamos la posibilidad de encontrar el sujeto de la historia en su particular expresión.

Los aportes de Chakrabarty van en la misma línea pero aportan un elemento particularmente significativo para el Trabajo Social. Así como el autor alude a la dificultad de los historiadores de aceptar que la Historia en cuanto disciplina es sólo una forma entre muchas de acercarse al pasado, creo que también a los trabajadores sociales nos cuesta resignar el monopolio del sello<sup>6</sup> que certifica pobreza, es decir la apertura del campo de lo social a la intervención de otras profesiones y prácticas sociales. Cierta corporativismo disciplinar ha sido una reacción natural e incluso beneficiosa en tanto una profesión feminizada, estigmatizada y minorizada como la nuestra, ha debido luchar para construir un espacio propio, y para ser reconocida dentro del campo científico<sup>7</sup>. Pensemos que aún hoy existen resistencias a asumir que el Trabajo Social sea un ámbito de las ciencias sociales, al punto que en la CONEAU el Trabajo Social figura como una sub-área temática de la sociología. También en el ejercicio en las instituciones, particularmente en los campos de salud y justicia, la lucha por la especificidad ha sabido contrarrestar los efectos opresivos del modelo médico hegemónico y del derecho burgués. Sin embargo Chakrabarty nos recuerda

que las prácticas ungidas como científicas por la modernidad no son las únicas, sino unas de las prácticas posibles para abordar los problemas y temas que las convocan. Si realmente asumiéramos este planteo, otras serían las relaciones que entablaríamos con sujetos colectivos como los movimientos sociales, otras las estrategias de intervención, otros los diálogos con saberes-otros inferiorizados.

En relación a la vigilancia epistemológica a la que las disciplinas sociales estamos llamadas, creo que tanto Chakrabarty como Said nos dan una clave de especial interés: dejarse interpelar, permitir que advenga la crisis, la conmoción disciplinar, toda vez que logremos el encuentro con lo otro. Descubrir formas otras de estudiar, de organizarse, de entender la ayuda social, de construir una familia, de vivir en el barrio, de festejar, de enfermar, nos puede llevar a descubrir formas otras de intervenir, de hacer nuestro trabajo profesional. Y más aun, nos pueden llevar a cuestionar las formas que los discursos hegemónicos institucionalizan como válidas para organizar las políticas públicas y las maneras de ser con otros. Re-construir el lazo social no es integrar en el último escalón al subalterno. Es entre otras cosas, abrirse a inventar prácticas otras juntos con esos otros que ya intervenían en lo social, pero que el discurso moderno colonial invisibiliza porque no tienen título habilitante.

Por último Spivak, sin tematizar el problema de las ausencias, sí aborda de manera profunda el tema de la representación. El subalterno no puede hablar. Mientras sea subalterno. El habla lo des-encaja del lugar del olvido. Al hablar deja de ser el otro mostrificado. Pasa a ser sujeto. El Trabajo Social que pretenda una crítica de las producciones de ausencias no puede olvidar estas reflexiones. El desvelamiento no sólo es con el otro. Sino que no es si no es del otro. Tenemos décadas de debate en torno de la importancia de la participación popular en los procesos sociales.

6. Esta reflexión es deudora de algunos análisis esgrimidos por la Dra. Ana Arias, en relación a la especificidad profesional y los debates que el sostenimiento de la misma han abierto.

7. Un estudio sobre el proceso de construcción/ consolidación disciplinar puede leerse en Cazzaniga (2007)

Sin embargo algunos aspectos se nos habían quedado fuera del debate. Spivak ofrece un enfoque sugerente: el otro no es solo “la voz del otro”, sino el *toute-autre* derridiano. Así las ayudas supeditadas a cambios de conducta, la moralización de la pobreza, que tuvieron su auge en otras décadas pero que hoy siguen vigentes en el modelo de promoción social (Arias, 2012) nos sugieren que seguimos pensando en el otro como un otro minorizado que hay que promover, y no como un *toute-autre*. No sé si el problema es tanto cuánto nos necesita como representantes de sus derechos, sino cuánto los necesitamos como sujetos activos con estéticas y prácticas otras que quizás tengan alguna respuesta mejor a los problemas que la modernidad colonial nos ha impuesto.

**Una crítica política de la subjetivación: la producción de ausencias como des-humanización de sujetos y procesos “menores”**

Esta actualización de las ideas de los subalternistas para el Trabajo Social nos permite afirmar que para nuestra profesión la historia de nuestra América no puede aparecerse solamente como un suceso de hechos pasados que determinan nuestro peculiar lugar periférico en el orden mundial actual, sino como un proceso que se actualiza en cada presente en el que intervenimos, no sólo en términos de dependencia estructural, núcleos de pobreza dura, etc., sino en términos de dos procesos centrales para el ejercicio del Trabajo Social. Nos referimos en primer término a los procesos de subjetivación hoy, particularmente en las peculiares formas de construir al Otro (a lo abyecto, al sujeto inferiorizado, el pibe chorro, el negro de m..., el villero), así como también a los peculiares procedimientos simbólicos y materiales que la colonialidad del poder instrumenta para racializar, invisibilizar y moralizar sujetos, colectivos, territorios y prácticas sociales, habilitando y legitimando dispositivos como: la exclusión (social, económica, sanitaria, educativa), la tortura, la explotación en todas sus formas, la expropiación de bienes materiales y simbólicos, la deportación, el abandono, la privación ilegítima de la libertad, etc. Estos mecanismos que en cierta parte de la población son condenados cuando de analizar el

pasado se trata, en la reacción frente a los sujetos de los presentes subalternos es aceptada. ¿Por qué para el ciudadano medio europeo es inaceptable el *apartheid* pero está bien la deportación de inmigrantes africanos en Francia? ¿Por qué son muchos los que lloran con las películas norteamericanas que denuncian la discriminación a los negros en los EEUU de los sesenta, mientras aplauden las políticas policiales de “prevención del delito” que proponen detener por portación de rostro al llamado “negro de alma”?

Si observamos algunas figuras que desde el campo político, el campo científico y otros dispositivos modernos coloniales se han formulado, podemos detectar que las mismas han invisibilizando sectores, produciendo ausencias que van del genocidio de pueblos enteros a la instauración de violencias simbólicas que moralizan prácticas-otras y legitiman estrategias de control de los cuerpos, reproduciendo el orden colonial. Algunas de estas figuras son: El *descubrimiento* de América, la conquista del *desierto*, el aluvión *zoológico*, los *desaparecidos*, la *deserción* escolar, el *abandono* (o no adherencia) a los tratamientos médicos.

Hablar de descubrimiento implica que lo descubierto era ignoto, y por tanto inexistente, ausentado de la historia planetaria, y que los sujetos que en ese territorio vivían no eran hombres de verdad. Dussel (2000) explica muy bien este punto cuando alude a cómo una particular (y no necesariamente bien fundamentada) manera de periodizar a historia desde el punto de vista europeo, fue consagrada como historia universal, siendo sus edades la antigua, medieval, moderna y contemporánea. Desde esta perspectiva que aun se sigue enseñando en nuestras aulas, nuestra América queda suspendida en un tiempo sin tiempo hasta que la mano del europeo en 1492 la hace ingresar a la Historia.

Hablar de desierto implica nuevamente que los pueblos originarios que habitaban el sur de nuestra actual Argentina no eran sujetos, puesto que el desierto es por definición un lugar vacío. Hablar de aluvión zoológico en referencia al pueblo peronista que toma la capital, es hablar nuevamente de que no hay sujetos, sino anima-

les hominizados. Hablar de desaparecidos en los términos que Videla se refirió a lo que hoy denominamos crímenes y terrorismo de Estado, es hablar de ausentes, sujetos que algo habrán hecho para no estar. Hablar de desertión es hablar de culpables, el desertor en la guerra era fusilado. Aquí me pregunto, nuestros niños y adolescentes que no logran sostener sus trayectorias escolares, ¿son desertores? ¿no sería mejor invertir el foco de atención, escuchar al Otro niño expulsado por un sistema que no recoge su particular manera de ser en el mundo, resignificar nuestra tarea en el marco del problema de la inclusión educativa? Hablar de abandono de tratamientos, o de falta de adherencia, o de grupo de riesgo, ¿no son formas de construcción discursiva que ingresan al problema de la gestión de los cuerpos desde una perspectiva que invisibiliza al otro como sujeto? ¿Quién abandona qué? ¿Desde donde ingresamos al problema de subjetividades gestadas durante más de una década de neoliberalismo y desmantelamiento del Estado y sus políticas activas, de abandono de los deberes de garantía de derechos? ¿Quién abandonó qué y a quién en el período neoliberal? ¿Y cómo analizar un tratamiento médico interrumpido sin historizar un proceso problemático entre el Estado y los sujetos subalternos? La responsabilización de los sujetos olvidados de la historia es parte de los discursos coloniales. Y la mostrificación de los sectores subalternos el mecanismo por el cual se divide la clase trabajadora entre un sector medio que se deja atravesar por los discursos antipopulares, y un conglomerado heterogéneo de subalternizados que son significados como lo otro, como el horror, cuando el horror mayúsculo es el de la colonialidad del poder que los expolió simbólica y materialmente desde hace siglos.

Vemos así como esta colonialidad del poder configura la alteridad como otredad mostrificada. Vemos entonces los procesos coloniales de producción de subjetividad que ya Cesaire y Fanon hubieron denunciado como deshumanizadores<sup>8</sup>. El negro no es un hombre. Es un hombre negro. Es un hombre no blanco. No es un hombre.

La producción de ausencias en relación al problema del sujeto, no sólo remite a la negación sistemática de un existente. Nuestro acceso al mundo está mediado por el sentido. Yendo al extremo de esta concepción que los hermenéuticos han sabido desarrollar, podemos aventurar que no hay hechos sino interpretaciones de hechos. (Ricoeur, 1999) Es así que la realidad es ante todo una construcción discursiva producida por y productora del hombre en tanto animal simbólico (Cassirer, 1983). Retomando entonces los procesos de producción de ausencias, entendemos que los mismos no tratan solo de la negación de un existente, ni de un ocultamiento de un determinado hecho, fenómeno o proceso. Otros procedimientos se ponen en juego. Podemos hablar aquí, parafraseando a Fernandez Retamar y su maravillosa lectura de *La Tempestad* de Shakespeare, de una calibanización<sup>9</sup> de nuestros pueblos latinoamericanos, de sus prácticas, de sus saberes. Digamos entonces que el acceso que la cultura hegemónica propone a nuestra historia y a nuestro presente, está mediado por una serie de figuras premoldeadas, moralizadas y moralizantes, en la que las lógicas y prácticas populares son decodificadas como abyectas, irracionales, ignorantes, abobinables. Otra figura que puede aportarnos pruebas de estos procesos de calibanización-carnibalización de la otredad, es la que construyera Borges en alusión a las masas peronistas. Me refiero al cuento *La Fiesta del Monstruo*, que junto con Bioy Casares escribiera en 1947:

“...días en que gobernaba Perón y ellos se erizaban de odio ante el espectáculo desafortunado del populismo. (“Este relato -dirá años después Bioy y Matilde Sánchez- está escrito con un tremendo odio. Estábamos llenos de odio durante el peronismo”)

[Este cuento expresa] la visión cruel, despiadada, unidimensional, sobrepolitizada que, junto con Bioy, presenta del Otro, del ‘bárbaro’.” (Feinman, 1999: s/d)

Caliban y *La Fiesta del Monstruo* no están escritos por cualquiera. Son letra de los clásicos

8. Un lúcido estudio sobre la noción de espectralidad y humanismo en la prosa de Cesaire y Fanon se lee en De Oto (2014)

9. En alusión a Calibán, el personaje de la obra de Shakespeare.



más reconocidos. Y tal como Calvino nos previno, “Los clásicos son libros que ejercen una influencia particular ya sea cuando se imponen por inolvidables, ya sea cuando se esconden en los pliegues de la memoria mimetizándose con el inconsciente colectivo o individual.”(Calvino, 1994:8)

Estas figuras monstrificadas, canibalizadas del otro, configuran nuestra particular manera ser y de estar en sociedad. Quienes circulan por la academia, y con cierta cuota de poder que permite enunciar y difundir ideas, no suelen identificarse con Calibán, sino con Ariel, no suelen identificarse con el muchacho peronista del cuento de Borges; más aún, la escena del cuento del judío apedreado evoca miedos de clases sociales a las que el grueso de los intelectuales pertenece. El temor de parte del colectivo profesional a ingresar a ciertos territorios, argumentado con el discurso de la seguridad, da cuenta, en alguna medida, de estos problemas.

Esta línea argumental nos permite introducir en la escena situaciones que atraviesan el devenir cotidiano del Trabajo Social, entre ellas, la puesta en marcha de una serie de políticas de inclusión social, y su lectura por parte de las voces hegemónicas de la sociedad. La monstrificación del otro (cuando el otro es por ejemplo el/la joven de sectores populares que ingresa a la educación superior vía programas como el Fines o el Progresar) hace que un acceso a un derecho sea significado como el “problema” del ingreso masivo de jóvenes de sectores populares a las universidades. ¿Para quiénes y por qué esto puede significar un problema? Para quienes *in abstracto* vociferan que la educación superior debe ser un derecho para todos/as, pero que luego despotrican por las posibilidades que el Estado otorga a cientos de sujetos para acceder *in concreto* a este derecho. Resuenan aquí las reflexiones de los poscoloniales, y su denuncia de los procedimientos de apropiación y sustitución de conciencias. Allí en la India, los satiris en su particular manera de ser son olvidados y sustituidas su conciencia y motivaciones, por lógicas racionales revolucionarias instituidas en el marco de la Modernidad. Aquí la abstracción de pintar de pueblo la Universi-

dad se sostiene hasta que los ingresantes que se acercan a las aulas se alejan del ideal abstracto de estudiante universitario, el del mito de “mi hijo el doctor”. Porque el sujeto que llega a la Universidad es un sujeto inesperado (Carballada, 2008), porque no sabe leer y escribir (de acuerdo a las representaciones de lo que para el docente universitario medio significa leer y escribir), porque en las clases teóricas en vez de escuchar mira su celular, porque *no quieren estudiar*, porque no los comprendemos, en definitiva porque desconocen el *oficio de alumno*, oficio que si lo miramos de cerca, no es mucho más que un conglomerado de hábitos clasitas, de prácticas de domesticación y naturalización de un encuadre institucional que aun registra el peso de su génesis medieval y su posterior burocratización, y que poco tiene de fundamento en términos de aptitudes para el pensamiento crítico.

Se pueden esgrimir otros ejemplos que, en tanto se apoyan en distintos resortes de la máquina de la monstrificación del otro, generan diferentes efectos de producción de ausencias. Desde el retorno a discursos que exigen de forma más o menos formal el “voto calificado”, al reclamo desesperado de sectores medios de que “dejen de alimentar a los vagos”, entre otros tantos discursos donde se ve que el discurso hegemónico produce subjetividades monstrificadas que legitiman la eliminación de los discursos menores (en tanto invisibilizados) que estos otros producen.

El desafío entonces, desde un Trabajo Social crítico en términos descoloniales, es el de ensayar prácticas epistémicas, políticas y de la subjetividad, que permitan cuestionar las ausencias, desandar los procedimientos por los cuales los condenados de la tierra, los subalternos y sus particulares maneras de ser, de estudiar, de enfermar, de trabajar, de ser felices, son monstrificadas. Intentar el encuentro no desde una perspectiva integracionista, sino desde la apuesta a animarse a deconstruir la propia manera de ejercer la profesión, para rehacerla con el otro, para ensayar otras maneras de transitar las contradicciones inherentes a toda disciplina moderna que se pretende emancipadora.

## Bibliografía

- Althusser, L (2005) *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado: Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva visión argentina.
- Angenot, M (2010) *El discurso social. Los límites de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Arias, Ana (2012) *Pobreza y modelos de intervención. Aportes para la superación del modelo de asistencia y promoción*. Buenos Aires: Editorial Espacio.
- Bidaseca, Karina (2010) *Perturbando el texto colonial: los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: Editorial SB.
- Calvino, Italo (1994) *Por qué leer los clásicos. 2ª reimpresión*. Mexico: Tusquets editores. Disponible en: [http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/calvino\\_italo\\_-\\_por\\_que\\_leer\\_lo\\_clasicos.pdf](http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/calvino_italo_-_por_que_leer_lo_clasicos.pdf)
- Carballeda, A (2008) *La Intervención en lo Social y las Problemáticas Sociales Complejas: los escenarios actuales del Trabajo Social*. En: Revista Margen, Edición n° 48. Disponible en: <http://www.margen.org/suscri/margen48/carbal.html> Fecha de consulta: 10/09/2015.
- Cassirer, E (1983) *Antropología filosófica*. Madrid: FCE.
- Castro Gómez, S (2007) "Decolonizar la universidad: la hybris del punto cero y el diálogo de saberes" En su: El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Central, Siglo del Hombre Editores.
- Cazzaniga, S (2007) *Hilos y nudos. La formación, la intervención y lo político en Trabajo Social*. Buenos Aires: Espacio editorial.
- Chakrabarty, D (1999) *Historia de las minorías, pasados subalternos*. En Revista Historia y grafía, año 6, N° 12.
- De Oto, A (2014) *Humanismo crítico y espectralidad. Notas a partir de dos textos de Aimé Césaire*. En Revista Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas vol.16 no.1 Mendoza jun. 2014. Disponible en: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-94902014000100004&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-94902014000100004&script=sci_arttext)
- De Souza Santos, B (2006) Capítulo I. *La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes*. En publicación: Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires). Agosto. 2006. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%20I.pdf> Fecha de captura: 23/09/15.
- Deleuze, G y Foucault, M. *Los intelectuales y el poder*. En: Foucault, M (1992) *Microfísica del Poder*. 3ra edición. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Dussel, E (2000), "Europa, modernidad y eurocentrismo". En: Edgardo Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 41-43.
- Eisner, E (1979) *The educational imagination: on the design and evaluation of school programs*. New York: Macmillan.
- Hermida, M (2014) *El curriculum que prescribe y que proscribire. Por una didáctica de las ausencias en Trabajo Social*. Revista de Educación. Volumen 1, n° 7. ISSN 1853-1318. pp. 327-346. UNMDP. Mar del Plata. Argentina.
- Feinman, J. (1999) *Monstruos de Borges*. Diaro Página 12. Seccion Contratapa. Fecha: 19 de julio de 1999. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/1999/99-07/99-07-17/contrata.htm>. Fecha de captura: 23/09/15.
- Fernandez Retamar, R. (2000) *Todo Caliban. La Habana*. Versión digital disponible en: <http://www.cubadebate.cu/wp-content/uploads/2009/05/todo-caliban-roberto-fernandez-retamar.pdf> Fecha de consulta: 10/09/2015.
- Foucault, M (1995) *Nietzsche, Freud, Marx*. Buenos Aires: Editorial El cielo por asalto.

- Fanon, F (1994) *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de cultura económica.
- Grüner, E (2002) *El fin de las pequeñas historias*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Guha, R (2002) "La Prosa de la Contrainsurgencia". En: Guha, R: *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Kush, R. (1976) *Geocultura del Hombre Americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro. Disponible en: <https://www.dropbox.com/s/m045ukilqvp9y98/Rodolfo%20Kusch%20-%20Geocultura%20del%20Hombre%20Ame.pdf?dl=0>.
- Laclau, E (2008) *La razón populista*. 1ra edición, 3ra reimpresión. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mignolo, W. (2007) "El Pensamiento Decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto" En Castro-Gómez, S y Grosfoguel, R (2007). *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Quijano, A. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." En: Lander, Edgardo (2011) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas*. -2da edición- Buenos Aires: CICCUS, CLACSO. Págs 219-264.
- Ricoeur, P (1999) *Freud: una interpretación de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Said, E (1996) "Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología" En: Gonzalez Stephan, B (comp) (1996) *Cultura y Tercer Mundo*. 1. Cambios en el saber académico. Caracas: Nueva Sociedad.
- Spivak, G (1998) *¿Puede hablar el subalterno?* Revista Orbis Tertius. III (6).
- Todorov, T (1991) *Nosotros y los otros*. Reflexión sobre la diversidad humana. Madrid: Ed. Siglo XXI.
- Voirol, O. (2007) *Crítica genealógica y crítica normativa*. En: Cusset, Y y Haber, S (dir) (2007) *Habermas/Foucault. Trayectorias cruzadas. Confrontaciones críticas*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- Wallerstein, I (1999) *Impensar las ciencias sociales*. Mexico: Siglo XXI.
- Walsh, C (editora) (2013). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Serie Pensamiento Decolonial. Quito: Abya Yala.
- Watzlawick, P (2009) *Teoría de la comunicación humana*. Barcelona: Herder.

