

Del desvanecimiento del sujeto moderno al in-surgir. Aportes desde el Trabajo Social Decolonial

From the vanishing of the modern subject to the in-emergence. Contributions from Decolonial Social Work

Gerardo Vélez Villafañe* y Wilson Herney Mellizo Rojas**

* Docente - investigador, Programa de Trabajo Social Universidad de la Salle, Colombia.
gvelezv@unisalle.edu.co; gerardovelezv@gmail.com

** Docente - investigador, Programa de Trabajo Social Universidad de la Salle, Colombia.
wmellizo@unisalle.edu.co

Abstract:

The reinvention of hope as an ethical horizon of biocentric politicization at the service of social justice requires the emergence of subjects with the sentient-thinking capacity for collective action to dehegemonize the capitalist, colonial, and patriarchal modes of social organization. Currently, a continuum is identified between the postmodern de-anthropologization movement in the field of social sciences and the political minimalization of the subject in the neoliberal world, where the absence of a subject capable of facing the current civilizational crisis is affirmed. This is a theoretical-practical problem of an epistemic-political nature that opens the way to reflect on the role of Latin American social sciences. To address this issue from a critical understanding, this theoretical article is developed in three moments. Initially, it starts from an ontological detour to interrogate anthropological conceptions in the social sciences and with this, in the second moment, to map the theoretical-practical vanishing of the modern subject and its political powers in the context of neoliberal capitalism, against which, in the third moment, a reflective dialogue is woven from the decolonial option to propose guidelines for inspiration around the in-emergence from otherness.

Keywords: Social work, decolonial, otherness, political subject, insurgent ethical.

Resumen:

La reinención de la esperanza como horizonte ético de politicización biocéntrica al servicio de la justicia social requiere la emergencia de sujetos con capacidad sentipensante de acción colectiva para deshegemonizar los modos de organización social capitalista, colonial y patriarcal. Actualmente, se identifica un continuum entre el movimiento de desantropologización posmoderna en el ámbito de las ciencias sociales y la minimalización política del sujeto en el mundo neoliberal, donde se afirma la ausencia de un sujeto capaz de afrontar la actual crisis civilizatoria. Este es un problema teórico – práctico de naturaleza epistémico – política que abre

paso a reflexionar sobre el papel de las ciencias sociales latinoamericanas. Para afrontar esta cuestión desde una comprensión crítica, este artículo teórico se desarrolla en tres momentos. Inicialmente, se parte de un rodeo ontológico para interrogar las concepciones antropológicas en las ciencias sociales y con ello, en el segundo momento, cartografiar desvanecimiento teórico – práctico del sujeto moderno y de sus potencias políticas en el contexto del capitalismo neoliberal, frente a lo cual, en el tercer momento, se teje un dialogo reflexivo desde la opción decolonial para proponer pautas de inspiración en torno al in-surgir desde la alteridad.

Palabras clave: Trabajo social, decolonial, alteridad, sujeto político, insurgencia ética.

Article info:

Received: 08/04/2022 / Received in revised form: 15/04/2022

Accepted: 15/05/2022 / Published online: 01/02/2023

DOI: 10.5944/comunitania.24.5

A modo de inicio

La reinención de la esperanza como horizonte ético de politización al servicio de la justicia social requiere la emergencia de sujetos con capacidad sentipensante de acción colectiva para deshegemonizar situadamente los modos de organización social más allá de los sistemas de opresión capitalista, colonial patriarcal. Al situar el análisis en el tiempo presente, se identifica un continuum entre el movimiento de desantropologización posmoderna en el ámbito de las ciencias sociales y la fáctica minimalización política del sujeto en las dinámicas del mundo neoliberal, en cuyo centro se afirma la ausencia de un concepto y práctica de sujeto políticamente capaz de afrontar la complejidad de la actual crisis civilizatoria. Se trata de un problema teórico – práctico de naturaleza epistémico – política que abre paso a reflexionar sobre el papel de las ciencias sociales latinoamericanas en la construcción de respuestas a la pregunta formulada por Zivechi acerca de ¿cómo cambiar el mundo desde la zona del no ser?. Este afronta este interrogante a través de tres momentos. Inicialmente, se parte de un rodeo ontológico para interrogar las concepciones antropológicas en las ciencias sociales y con ello, en el segundo momento, cartografiar desvanecimiento teórico – práctico del sujeto moderno y de sus potencias políticas en el contexto del capitalismo neoliberal, frente a lo cual, en el tercer momento, se esbozan pautas de inspiración para la formación de las subjetividades políticas como un in-surgir desde la alteridad.

1. Un necesario rodeo ontológico para interrogar las concepciones antropológicas en las ciencias sociales

El ser en cuanto tal (como existente o como existencia) es y ha sido una preocupación humana cuyo abordaje ha transitado histórica y culturalmente por diferentes

campos del saber. La ontología es una de las vías recorridas en la filosofía occidental para dar cuenta analítica del ser (como universal o multiplicidad), sus particularidades (categorías fundamentales) en términos de especificidad, causalidad, existencia y realidad. Son muchas las corrientes que confluyen en esta rama filosófica preocupada por la comprensión de los modos esenciales de existencia distintiva de las cosas (materiales e inmateriales) entendidas como hechos fáctica, virtual y potencialmente existentes.

A contrapelo de la metafísica, en el campo de la reflexión ontológica, se entiende que más que sustancia universal e intemporal, el ser como totalidad es multiplicidad condicionada que se expresa espacio-temporal y concretamente en diversas formas de existencia (material, inmaterial, animada e inanimada, por ejemplo), una de las cuales es la humana. A decir de David Hume (1999) una disciplina que tenga como objeto de estudio al ser humano debe considerar los aspectos específicos en los que este difiere de otros objetos, de modo que es preciso comprender las distinciones ontológicas del ser (sus condiciones, cualidades, materialidad, etc.) a la luz de las fuerzas constitutivas que las producen como singularidad, lo cual deriva en la necesidad de adecuación epistémica para lograr, aunque siempre provisionalmente, una aproximación comprensivo – explicativa de sus atributos y potencias.

El modo particular en que cada campo del saber construye, refiere (designa) e indaga a sus objetos de conocimiento obedece a la ligazón ontológico - epistémica que los constituye mediante praxis cognitivas (soportadas paradigmáticamente) de síntesis material y simbólica con las que les confiere consistencia como realidad concreta a través del lenguaje en un determinado momento de la historia y la cultura. En el caso de las ciencias sociales la naturaleza de su objeto, lo humano como realidad socialmente construida a través de la historia, ha sido un tópico central de sus debates e historicidad. Son muchas las comprensiones y polémicas sobre lo singularmente humano y sus características esenciales: lo individual vs lo relacional - colectivo, lo biológico vs lo histórico – (tecno)cultural, la materialidad vs lo simbólico (el lenguaje como dimensión ontológica y mediadora), lo objetivo vs lo subjetivo, las estructuras vs la dimensión volitiva, determinismo vs voluntarismo, la historia vs las historias y experiencias, lo dado vs lo indeterminado, racionalidad(es) vs afectividades, consciencia vs inconsciencia, consciencia vs acción, cambio vs estabilidad, orden – conflictividad, monocausalidad – reciprocidad causal, entre otras dicotomías en medio de las cuales se afirman posiciones intermedias que apuestan por síntesis parciales.

Más allá de cada una de estas tensiones y sus mediaciones, interesa reconocer que las referencias teórico – conceptuales de las ciencias sociales, pese al carácter apodíctico de las ciencias en general, no son neutras ni universales, sino que desde lo local se inscriben en una disputa por la hegemonización de los sentidos dados a lo singularmente humano. En efecto, los corpora teórico – conceptuales no son solo elaboraciones analíticas, cuya formalización científica hace objetivable - legible algún aspecto de la realidad para su explicación o comprensión disciplinar – profesional. Tras el cuestionamiento crítico (desde la escuela de Frankfurt y las episte-

mes feminista, posestructuralista y decolonial) del emplazamiento geopolítico de las ciencias en los estatutos epistémicos de la modernidad, se devela su papel colonial como agencias eurocéntricas, funcionales al dominio de occidente sobre el resto del mundo (Wallerstein, 1996; Lander, 2000). En la opción decolonial hay un acuerdo en señalar que “el saber occidental moderno, particularmente el que se ha desarrollado dentro de las ciencias sociales, guarda un silencio significativo respecto a la dominación colonial que los países comúnmente denominados “centrales” han ejercido sobre el resto del mundo, contribuyendo así a la constitución de un orden en el que la dominación colonial excluye cualquier otro tipo de saber que no sea construido a partir del canon epistemológico occidental” (Andrade, 2020: 132).

En virtud de la colonialidad del saber (Mignolo, Lander, 2000; Walsh 2005, 2007), tributaria de la colonialidad del poder (Quijano), como negación de la producción intelectual alter (indígena, afro, chicana, femenino, popular, entre otros) y fundamento del racismo epistémico (Mignolo, 2009; Grosfoguel, 2011), las ciencias sociales hegemónicas han sido cómplices de la co-estructuración de realidades excluyentes de la alteridad, dando lugar a lo que De Sousa (2002; 2009) califica como una epistemicida producción de ausencias que se patenta en las concepciones antropológicas con las que refieren a lo humano y lo social. Este asunto es relevante por cuanto las comprensiones antropológicas involucran una dimensión semántico – pragmática: no solo se trata de describir científica y teóricamente lo humano como realidad social, sino que también se prescriben y proscriben formas concretas de relación y acción en torno a sus capacidades y limitaciones, prefigurando así prácticas de poder social y disciplinar colindantes con una ontología política encuadrada en la colonialidad del ser (Maldonado Torres, 2007), esto es, en la dimensión ontológica de la colonialidad del poder referida a la experiencia histórica de deshumanización - inferiorización – subalternización de amplios sectores poblacionales en el seno del sistema mundo moderno/colonial.

Desde esta perspectiva podemos sostener que lo ontológico es captado - producido epistémicamente y se proyecta al terreno político, de modo que las ciencias sociales no solo explican de manera parcial la realidad social, sino que están implicadas en su producción a partir de su posicionamiento ante la colonialidad del poder y del saber, mediante lo cual reproducen o combaten la colonialidad del ser presente en las comprensiones antropológicas eurocentradas en las que el ser es definido, desde la ontología de lo mismo (Sánchez-Antonio, 2019), como como identidad fija entre el pensar y el objeto pensado (Parmenides), como Yo cognoscente con primacía respecto a la naturaleza y al mundo empírico (Descartes, Kant, Hegel), como Yo incondicionado respecto a la experiencia y al sentido común del mundo fáctico-fenoménico (Fichte) y como principio absoluto de todo conocimiento autofundado (Schelling) con pretensiones de universalidad, objetividad, validez y neutralidad ancladas al ser como “la identidad total del sujeto con el objeto, como conciencia de sí y para sí” (Hegel: 1994).

La ontología, presentada en voz de Heidegger como filosofía primera en tanto que “fundamento y condición de posibilidad de toda filosofía” (Restrepo y Rojas, 2010:

159), es la base epistémica de las comprensiones antropológicas eurocentradas y su entendimiento del poder político como dominación. En términos de Levinas, tal ontología constituía una auténtica filosofía del poder en la que el infinito de un otro es absorbido -abosolutizado- en la totalidad de un pensar que lo reduce a la escala del solitario ser-en-el-mundo, para quién la alteridad y las relaciones interpersonales son apenas un momento co-constitutivo, relegado en nombre de la autenticidad que “subordina la pregunta por el otro a la pregunta por el ser en general” (Peperzak, 2011: 158), justificando al sujeto sin la participación de la alteridad. Así, en la visión de Levinas (1977), tal ontología imposibilita una ética relativa a las exigencias de dignidad de la existencia del otro. De la mano de Levinas la preocupación por el otro posiciona a la ética como fundamento de la filosofía, en consideración de que: “... el comienzo del filosofar no consta en el encuentro entre sujeto y objeto sino en la ética, entendida como relación fundamental entre un yo y otro” (Maldonado-Torres 2007a: 128).

Desde este encuadre, reconocer la dimensión ontológica (sin conferirle primacía) permite interrogar éticamente la dimensión epistemológica y teórico – conceptual con la que desde las ciencias sociales se designa y atribuye sentido a lo humano, así como a sus potencias o limitaciones de acción en torno al mantenimiento o transformación de la realidad (social, cultural, política, económica, ideológica) que le constituye. En efecto, resulta pertinente objetivar con sentido crítico las concepciones de lo singularmente humano, su politicidad e implicaciones ético-políticas en el quehacer interventivo e investigativo de las ciencias sociales en general y del Trabajo Social en particular. Tal labor indaga por el ser como fundamento de la política.

Al situar el análisis en el tiempo presente, se identifica un continuum entre el movimiento de desantropologización posmoderna en el ámbito de las ciencias sociales y la fáctica minimalización política del sujeto en las dinámicas del mundo neoliberal, en cuyo centro se afirma la ausencia de un concepto y práctica de sujeto políticamente capaz de afrontar la complejidad de la actual crisis civilizatoria. Se trata de un problema epistémico – político que abre paso a reflexionar sobre el papel de las ciencias sociales latinoamericanas en la construcción de propuestas para contribuir en la transformación social de la mano de aquellos y aquellas a quienes les ha sido negada sistemáticamente su condición humana. Antes de afrontar este desafío, es preciso cartografiar el desvanecimiento teórico – práctico del sujeto moderno y de sus potencias políticas en el contexto del capitalismo neoliberal.

2. Desvanecimiento teórico – práctico del sujeto moderno

2.1. Perfiles de la desantropologización posmoderna

De acuerdo con Baudrillard (1997), la peor de las alienaciones consiste no en ser despojado por el otro, sino en ser despojado del otro por cuenta de la saturación exponencial de comunicación y realidad. Aquí la alteridad se diluye, desaparece y es sustituida

representacionalmente en el orden de los simulacros sui referencializados, donde, en su ausencia, el otro es construido por un supuesto otro a su imagen y semejanza. En este sentido, el otro es solo la *imagen – pantalla* (vacía por su transparencia) de un sí mismo proyectada hacia la exterioridad del desierto fantasmal que resulta ser lo real.

La radicalidad nihilista con la que Baudrillard (1997) describe y cuestiona una determinada imagen actual de lo real, en la que existe una negación absoluta de la alteridad, se instala complementariamente en un territorio teórico – conceptual que afirma el agotamiento del proyecto histórico constitutivo de la existencia del sujeto y con él, en consecuencia, converge en el planteamiento de Foucault a propósito de la muerte del hombre mismo: “hombre es una invención que la arqueología de nuestro pensamiento muestra fácilmente su reciente fecha. Y tal vez el fin próximo. Si esas disposiciones llegaran a desaparecer tal como han aparecido [...] se podría apostar que el hombre se borraría, como en el límite del mar un rostro de arena” (Foucault 1968: 375). Vale decir que dicho territorio emerge en el debate en torno al rechazo o la radicalización del proyecto de modernidad.

Bajo el término post-modernidad se agrupa un amplio conjunto de posturas profundamente críticas de la modernidad ilustrada y del sujeto al que ella da lugar. En este sentido, las comprensiones posmodernas cuestionan sistemáticamente la modernidad en tanto que metarelativo histórico de secuencialidad lineal progresiva (evolucionismo) y totalizante, propiciada por la hegemonía de la filosofía europea moderna (con su aspiración de verdad absoluta) y la Razón científica -entendida como razón instrumental (éticamente irreflexiva)- para conocer y dominar el entorno socioecológico y al ser humano mismo. La epistemología positivista y las primeras formas de capitalismo serán entonces fuerzas constituyentes de la modernidad, en cuyas tramas se funda la emergencia de un sujeto unidimensional (falo - logocentrado) y reduccionista del mundo: El sujeto cartesiano que habría de ocupar un lugar central en las hermenéuticas nomotéticas e híbridas de las ciencias sociales (Lutz, 2007).

Sentado en el banquillo de los acusados el sujeto cartesiano es cuestionado desde diferentes corrientes postmodernas (Zizeck, 2005). Consecuentemente, el cuestionamiento sistemático del sujeto cartesiano deriva en el cuestionamiento mismo del concepto de acción social, cuyos referentes paradigmáticos del pensamiento social clásico ubican *antropocéntricamente* en la tensión individuo-sociedad desde puntos restrictivos, normativos o teleológicos; bien como el resultante de determinaciones unidireccionales de estructuras macrosociales o económicas; bien como cualquier tipo de proceder subjetivo (racionalmente comprensible) orientado significativamente por las acciones, presentes o futuras, de otro individuo o grupo o por las construcciones de sentido común bajo coordenadas espaciotemporales percibidas fenomenológicamente; bien como las prácticas sociales recurrentes (recreadas), donde a través de actores sociales se articulan (contienen) y generan inherentemente acción, conciencia y estructura, siendo, potencialmente, agentes con capacidad autónoma para introducir cambios en el mundo social.

Niklas Luhmann (1998), abandona estas concepciones dada la insuficiencia de estas para analizar las actuales configuraciones sociales, éstas últimas entendidas como sistemas autopoiéticos altamente complejos, diferenciados y analizables en términos de procesos comunicativos y de coordinación que tienen lugar en sistemas de acción (sistema-acción) existentes en una sociedad. De este modo, no acepta la primacía de las estructuras sociales sobre el individuo (sujeto, actor, persona), ni de este sobre la acción social, sustituyendo el carácter antropocéntrico de la acción social por ámbitos particulares (sistemas acción) que la prefiguran: no hay sujeto social para construir y atribuir sentido a la acción social, solo una serie de operaciones comunicativas acentradas e indeterminadas, donde la política y lo político pierden relevancia.

Así, en el debate modernidad-postmodernidad, entendida esta última como una crítica interna a la modernidad desde el canon occidental, se pasó del mundo de las certidumbres al de las probabilidades: de la objetividad generalizante a la proliferación de microsaberes localizados y relativos, de los sujetos constituidos y monolocalizables a las subjetivaciones multiinsertas, de la historia a la posthistoria, del esencialismo cultural a las hibridaciones culturales, de los medios a las mediciones, de un sistema de economía e industria nacional a un modelo global de libre comercio y corporaciones multinacionales, de estados sociales de derecho (al menos formalmente) a estados gendarmes del mercado, del trabajo como un derecho social a la desregulización de la esfera laboral, del trabajo manual al trabajo intelectual, del pueblo a la multitud, de ciudadanos a consumidores, de la(s) utopía(s) a la disutopía, de la revolución a microresistencias moleculares... Todo lo sólido se desvanece en el aire (Berman, 1988), es el fin de la historia (Fukuyama, 1988), adiós proletariado! (Gorz, 1981), bienvenido al desierto de lo real (Braudillard, 1987): El imperio de lo efímero (Lipovestki, 1987). Y por arte de magia, desaparece el sujeto y su acción política en la historia como co-constructor de realidades sociales presentes y futuras.

Ante la perplejidad por la pérdida de los conceptos para el análisis y la acción política en el contexto emergió la desesperanza co-relatada en un amplio conjunto de teorías del desconcierto (Ramentol, 2004). Estas no pueden más que brindarnos indeterminación e incertidumbre en términos de posibles trayectorias o probabilidades de riesgo en torno a la complejidad del futuro singular-colectivo de la humanidad, con lo cual se afirma tanto la apertura a la posibilidad de múltiples horizontes de devenir, como el agotamiento de propuestas ideológicas alternativas (en cuyo centro se reafirmaría la disolución del sujeto cartesiano).

Al referirse a una de las características del fin de historia, Fukuyama afirmaba que éste "se evidencia en el colapso y agotamiento de ideologías alternativas. Así, lo que hoy estaríamos presenciando es el término de la evolución ideológica en sí, y, por tanto, el fin de la historia en términos hegelianos". Finalizaba indicando que "el fin de la historia será un momento muy triste. La lucha por el reconocimiento, la voluntad de arriesgar la propia vida por una meta puramente abstracta, la lucha ideológica a escala mundial que exigía audacia, coraje, imaginación e idealismo, será reemplazada por el cálculo econó-

mico, la interminable resolución de problemas técnicos, la preocupación por el medio ambiente, y la satisfacción de las sofisticadas demandas de los consumidores.” (1988: 3).

La hegemonización de la democracia liberal y de la economía de mercado como modo pensamiento único (sin fuertes competidores ideológicos) a escala global, se traducen en la ausencia respuestas humanistas con relación al futuro colectivo: la imaginación política se limita a adjetivar la idea de desarrollo y enarbolar retóricamente la democracia, equiparándola con ampliación de mercados en un marco de intercambios económicos desiguales. Es así como, lo económico, político y lo cultural se articulan a nivel global, bajo el referente ideológico neoliberal, cuyos planteamientos eficientistas promueven el ajuste estructural de las economías nacionales a través del desmonte y privatización de las funciones de control, regulación e intervención estatal en lo social y lo económico, propugnando por una libertad de mercado conducente a la supresión de la relación Estado-sociedad por una relación (Estado-)mercado-sociedad en la que, por una parte, el Estado gradualmente deja de lado la inversión social y se fortalece militarmente para ejercer más eficaz y eficientemente su labor como gendarme al servicio del capital, y por otra, la sociedad se configura, regula e integra en torno al libre juego de las fuerzas del mercado, quedando el desarrollo social supeditado a procesos de crecimiento económico en franco detrimento de la justicia social.

Con esto, parafraseando a Malacalza (2003), se produce una radicalización de la cuestión social, expresada en crecimiento de la pobreza activa, el incremento del abismo entre ricos y pobres, la caída del mundo moderno del trabajo, la nula relación crecimiento de la producción y el crecimiento del empleo, el paso de Estado-Nación soberano (regulador, integrador, generador de políticas sociales de carácter más universal) a un Estado administrativo focalizador y pos-social sujeto a lógica de mercado, en la que desaparece la ciudadanía. Sin sujeto, *en tanto conditio sine qua non*, es imposible la acción política para la transformación de este complejo escenario de globalización neoliberal. Su desaparición es la potencia que afirma el mantenimiento y radicalización del statu quo: la mundialización de un estado neoliberal absolutizado.

2.2. *Minimalización política del sujeto: maximalización del consumismo*

La muerte del sujeto aludida por Foucault no refiere a la desaparición fáctica del sujeto de la modernidad, sino a la puesta en crisis de los estatutos epistémicos y culturales en los que emergió como idea trascendental. De acuerdo con Gil Cantero (2001) se trata del reconocimiento del ocaso de la modernidad en la que el sujeto se afirmaba antropocéntricamente como fundamento transhistórico del conocimiento (filosofía de la razón), del lenguaje (filosofía del lenguaje) y de la acción (filosofía de la moral).

A decir de Melich (2000), bajo el peso del holocausto, como acontecimiento totalitario directamente producido por las contradicciones y determinaciones fundamentales de la modernidad (burocracia y tecnología), en la primera mitad del siglo XX se pul-

verizan “literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral” (Arendt, 1995: 31 - 32). Así, Auschwitz podría entenderse como parte de un trauma civilizatorio occidental, un quiebre epocal que se erige en “el crimen que abre la postmodernidad” (Lyotard, 1992:31), sin que signifique la finalización totalitarismo: “así como tampoco la barbarie política, ni el totalitarismo social, lingüístico y epistemológico. La ciencia y la técnica continúan presentándose como visiones exclusivistas del mundo, negando toda posible alteridad, toda diferencia y exterioridad” (Mélich, 2000: 84). Más aun, la sensibilidad posmoderna es convergente con las transformaciones del capitalismo en su fase neoliberal, donde no solo funge como crítica a la modernidad, sino como correlato político – ideológico expresivo de su lógica cultural, caracterizada por “un individualismo recalitrante, una “cultura” ligth y banal que estimula la superficialidad, la infantilización de las relaciones sociales y, por vía de la competencia, estimula la degradación y la lumpenización social”. (Fajardo, 2009: 136).

Más específicamente, en la actualidad, en un mundo económica, cultural, política y tecnológicamente turboglobalizado (Mayos, 2013; Walmott Oliveira, 2015) bajo el signo del neoliberalismo como pensamiento único, prácticamente se ha hegemonizado una concepción antropológica coherente con los planteamientos de Von Hayeck: caracterizada por la afirmación ideológica del individualismo posesivo, la naturalización (perpetuadora) de la desigualdad social y la subordinación de la libertad a la propiedad privada y a la fuerza de la tradición y la idolatría del mercado como sistema autorregulado (por dinámicas de competencia) u orden extendido en el que, a modo de fin de la historia, culmina el proceso evolutivo de la humanidad (Vergara, E. 2009).

Con esto, la antropología neoliberal celebra al capitalismo como culmen de un proceso evolutivo (abierto en tanto que ajeno a los determinismos históricos), donde la propiedad privada se torna en atributo natural – esencial de lo humano y fundamento económico de la libertad y de la competencia en el libre juego de oferta y demanda que regula al mercado y la sociedad; escenario en el cual se promueve un minimalismo estatal y la restricción de la democracia a un método político de delegación del poder en torno al diseño y ejecución técnica de políticas focalizadas, bajo el peso de las tradiciones y la soberanía de una ley interesada en garantizar - proteger los márgenes de rentabilidad de la inversión privada a expensas de los derechos humanos. Se renuncia así a la comprensión de la democracia como autodeterminación social sobre los medios de vida de la sociedad y la producción de bienes comunes al servicio de una comunidad política.

El correlato social y político de la concepción antropológica neoliberal se patentada desencantadamente en la descuidadización consumista, la mercantilización de la vida íntima, el enfriamiento del lazo social, la desregulación del mercado y del mundo del trabajo, el quiebre de las mediaciones entre política y economía, la nula relación crecimiento de la producción y el crecimiento del empleo; la minimalización del estado hacia una comprensión pos-social (Estado administrativo focalizador del gasto social), el desmantelamiento de derechos (desprotección social), la precarización de las condiciones de vida de amplios sectores poblacionales, la generación de

nuevas exclusiones y la profundización de antiguas brechas sociales, y la reducción de la democracia a una racionalidad técnica sometida al orden de las tradiciones, las normas sociales y las grandes corporaciones multinacionales en contra de la soberanía. Tal es la profundidad del actual escenario de crisis que podemos sostener que no se trata de una crisis coyuntural del capitalismo, sino de una crisis del proceso y modelo civilizatorio occidental. Se reafirma la irracionalidad del capitalismo, esto es la absurda primacía de la lógica de explotación y acumulación ilimitada proyectada a escala global por sobre la dignidad vida en sus diversas manifestaciones.

Con este propósito, y sobre la base de categorías económicas, el capitalismo contemporáneo no solo se ha intensificado su capacidad de producir mercancías, sino de producir subjetividades afirmándose políticamente en su capacidad de instaurar un orden simbólico que incide ideológicamente en las culturas para afectar los cuerpos por la captura de la palabra y la hegemonización de la producción de sentido (Dardot y Laval, 2013). En efecto, el capitalismo pasa de ser una manifestación ontica (contingencia histórica particular) y se proyecta a modo de dimensión propiamente ontológica, por lo que opera en calidad de marco de comprensión y de legibilidad de las lógicas cotidianas fundamentadoras de la producción de sujetos. Este orden agencia la ilusión de la libertad y aparenta promover diversas formas de subjetividad, más se trata de la repetición de una diversidad impuesta, una subjetividad en serie, normalizada bajo el signo de lo mismo cosificado, caracterizado por un conformismo generalizado y en plena disposición a responder al imperativo de búsqueda de la confortable felicidad individual. Solo hay que consumir al máximo posible y aceptar apologeticamente la opresión como modo de realización humana, entendiéndola como la más satisfactoria experiencia de servidumbre voluntaria.

Más aún, para las periferias del moderno sistema mundo capitalista, la complejidad de este escenario se afina en su ensanchamiento con los legados de la diferencia colonial (colonialidad del ser) y de género, donde se afirman cotidianamente relaciones asimétricas de poder constitutivas de múltiples formas de dominación, exclusión y discriminación soportadas por la racialización y la patriarcalización de las relaciones sociales y los territorios. Para el caso colombiano, estos aspectos se pliegan a la dinámica de un conflicto político armado y operan como trasfondo de procesos de subjetivación y de experiencias de deshumanización vivida en el cuerpo otro en el marco de una ecología violenta (Herrera y Vélez, 2014; Vélez, Ortega y Merchán: 2017). Es así como se reproduce la ontología de lo Uno como proceso negador de la alteridad – generador de sufrimiento por vías de la homogenización cultural (hacia el consumismo) y de la inferiorización de sujetos y saberes otros, confinándolos a la exterioridad de la condición de humanidad, al exilio de la ciudadanía o la condición de refugiado como sostiene Agamben (2002).

En este contexto, las actuales configuraciones críticas de las ciencias sociales latinoamericanas demandan un papel protagónico en la investigación y transformación de complejas problemáticas contemporáneas en pos de la construcción democrática.

ca de sociedades más justas (igualitarias y equitativas), con pleno reconocimiento, cuidado y participación de múltiples ciudadanías, allende de los perfiles capitalistas, patriarcales y coloniales que les caracterizan. Este llamado no es ajeno al Trabajo Social, máxime en razón de su ethos profesional volcado a la construcción de justicia social de la mano de múltiples sujetos con, desde y para quienes configura sus procesos de investigación e intervención en espacialidades relacionales concretas.

3. In-surgir desde la alteridad: formación de subjetividades políticas desde una alternativa sureada

La reinención de la esperanza como horizonte ético de politización biocéntrica puesta al servicio de la justicia social requiere la emergencia de sujetos concretos con capacidad sentipensante¹ de acción colectiva para interferir el conformismo generalizado y disputar – deshegemonizar situadamente los modos de organización social, sin que ello reactualice el antropocentrismo moderno, o intensifique la desantropologización posmoderna y su confinamiento existencial a los imperativos consumistas. Por ello, es necesario habilitar una potente comprensión del sujeto político, rehuyendo a la tentación de reinstalar universalismos como los sugeridos por Zizek en cuanto a la transformación radical de la subjetividad por vía de la reinstalación del sujeto trascendental para el atravesamiento de su fantasma y la destrucción de todo orden positivo capitalista (Castro-Gómez: 2015).

En esta dirección, en el seno de la tradición nuestroamericana² emerge el reconocimiento de la necesidad de superar prácticas epistémicas invisibilizadoras y sembrar saberes subjetivantes, destotalizando situadamente, esto es, transitando de manera reflexiva las experiencias propias, las populares y aquellas que manan de la praxis socioprofesional para cuestionar y superar sus plegamientos a discursos patriarcales, racistas, homo-lesbofóbicos y euro y adultocéntricos que operan como lindes de comprensión y acción normalizadora al servicio del moderno sistema mundo capitalista. Se trata de un in-surgir desde la exterioridad desechada (Dussel, 2015) para activar procesos de doble contextualización (pensar desde y pensar con lo subalternizado) “fundamentados en la humanización y descolonización; es decir, en el re-existir y re-vivir como procesos de re-creación” (Walsh, 2013).

¹ Término retomado de la cultura popular del Caribe colombiano por el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda y por el escritor Uruguayo Eduardo Galeano para referir el hermanamiento actuante de la razón y el amor, el cuerpo y el corazón, superando el dualismo cartesiano mente - cuerpo, en dirección de obrar desde pensar con el corazón y sentir con la razón como parte del compromiso ético con la transformación social.

²De acuerdo con Vélez Villafañe y Mellizo la idea de Nuestramérica “es una elaboración de José Martí. Opera como estrategia para unir, en un destino común, a la pluralidad de pueblos latinoamericanos en una lucha continental contra sus principales problemáticas: el imperialismo y el colonialismo. Se trata de una invocación al pensamiento propio y a la acción política enraizada en la materialidad histórica y cultural de los pueblos para la afirmación de su soberanía intelectual y política. (2020: 26)

Este in-surgir es la afirmación situada y encarnada del levantarse con pies y voz propia contra el poder hecho ley deshumanizante y sus regímenes de producción de ausencias: es una apuesta decolonial por la visibilización de presentes y futuros subalternos y la revalorización de sus saberes para la reinención – potenciación de la justicia social a través del dialogo con la ecología de luchas sociales y políticas populares. Su horizonte se vuelca, relacional, localizada y críticamente desde la periferia, al resquebrajamiento de relatos absolutistas y de condiciones materiales y políticas que unidimensionalizan – subalternizan diversas manifestaciones de la vida.

Lo anterior, descansa en la convergencia sensible de pedagogía, política y erótica, con lo cual se comprende que los procesos de constitución de subjetividades, de formación y emergencia del sujeto político acontecen en diversos entornos socioculturales de relación y afirmación de los sentidos y prácticas de lo singular, lo común y lo colectivo desde la exterioridad de la modernidad, donde el contexto no es una referencia externa a los procesos de subjetivación política, sino un vértice de su configuración situada en un marco de relaciones de reconocimiento y desconocimiento (Hermida, 2017).

Bajo esta comprensión, el devenir sujeto político acontece sobre la base del convocar deliberadamente un entramado de memoria e indignación relativos a la opresiva herida colonial y las inscripciones biográficas de la colonialidad del poder y la cuestión social. A decir de Aguirre, se trata de posibilitar la emergencia práxica de la subjetividad política a través del descentramiento reflexivo del yo (el sujeto como dispositivo de captura) y la natalidad de la subjetividad en tejidos de intersubjetividad deseante contextualizada (Aguirre, 2018) y consciente de que “la colonialidad del saber, del ser, del poder que se ha mantenido a lo largo de los años como una constante cultural, política y social” (Patiño: 2015: 55). Tal labor requiere el cultivo del pensamiento crítico y la potenciación de la participación en la co-construcción de lo común, esto es, el encuentro con la presencia, el reconocimiento y valoración del otro en su multiplicidad radical, lo cual exige, además de reflexionar sobre las diferencias y desigualdades sociales, problematizar las comprensiones sobre la interculturalidad misma, por cuanto esta “sobrepasa el simple relacionamiento diferencial y nos insta a asumir posturas críticas con nuestras propias construcciones de lo diverso y con la forma de asumir la lucha social desde la diversidad, interpelando las herencias coloniales que permean, incluso la propia reivindicación social. (Gómez y otros. 2018: 10)

Consecuentemente, el in-surgir invita a que los procesos de formación, investigación e intervención del trabajo social asuman parte en la lucha epistémico – política y traigan la presencia de aquello que desde la episteme hegemónica ha sido producido como ausencia: lo otro, esto es, procesos de subjetivación política allende de los perfiles colonial-moderno: “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” (Hermida, 2015: 72). Con esto, se cuestionan los mecanismos de deshumanización e invención de identidades inferiorizadas (precarizadas) consustanciales a la produc-

ción de dominación, desigualdad e injusticia social, cuestionando dialécticamente: “esa lejanía impuesta por la necesidad de un modelo de sociedad que resalta, reafirma y exalta la desigualdad, se apoya en la negación de lo otro, quitándole su condición humana”. (Carballeda, 2017: 70).

En términos de la opción crítica decolonial, la alteridad relegada colonialmente a la exterioridad de la totalidad civilizatoria moderna, no solo sufre la producción y reproducción sistemática de la desigualdad y la injusticia social por mecanismos instituidos, sino que en su dinamismo histórico se proyecta ético-políticamente en el tiempo – ahora como posibilidad salvífica que remite a la relacionalidad ética anterior a cualquier filosofía: el saber pensar – sentir el mundo desde la exterioridad alterativa del otro en su encuentro cara a cara (Levinas, 1977).

Una reflexión desde las experiencias con diversidades sociales desde el Trabajo Social Intercultural y decolonial (Gómez y otros, 2018), indica que para ello, conviene que los procesos de formación, investigación e intervención del trabajo social dialoguen creativamente con la tradición del pensamiento crítico, los acervos teóricos propios trabajo social y den cuenta de la especificidad del tiempo presente, su historicidad, condiciones de opresión, crítica, resistencia y re-existencia (Alban Achinte, 2013), partiendo de la experiencia propia y el saber vivencial, esto es, de la objetivación crítica de la manera en la que se legitiman y subjetivan las relaciones sociales e interpersonales como relaciones de poder intersectadas contextual e históricamente por las categorías de clase, género, raza, edad, entre otras. Es pues, una invitación a habitar la realidad social tensionándola constructivamente desde las periferias mediante la capacidad de interrogar con sentido crítico los dominios discursivos de sujeción y reflexionar, en dialogo con otros, acerca del saber y vivir de otro modo (Walsh, 2013).

Esta posibilidad descansa sobre el compromiso ético – político y la curiosidad epistémica, anudados en “el corazonar³ las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia” (Guerrero, 2010), como respuesta ética y política que surge frente a la colonialidad del poder, del saber y del ser. Desde las sabidurías insurgentes,, esto es el reconocimiento de la afectividad en el conocer para concitar presencias y multiplicar jovialmente saberes y praxis cuidadosas. En tal sentido, el formar, investigar e intervenir del trabajo social operan como proceso de constitución de un nosotros (Lenkersdorf, 2008) a partir del principio de alteridad, esto es, saber escuchar (y escucharse escuchado) como tensión a otro que reclama disposición ética para una reciproca humanización dignificante (Gil Ríos, Castañeda y Giraldo, 2018), en un tejido de prácticas de solidaridad con las sociedades en movimiento antisistémico desde lo ancestral, los feminismos,

³ Con esta propuesta Guerrero invita a “desplazar la hegemonía de la razón, se muestra la constitución de la humanidad entre la afectividad y la razón, cuyo horizonte es la construcción de propuestas epistémicas otras, y sentidos otros de la existencia” (2010: 81).

los transfeminismos, lo popular, así como con otros procesos de organización, participación y trabajo comunitario que, en el caso nuestroamericano, se afirman resistentemente en defensa – ampliación de los derechos humanos y del papel activo del estado en la atención a las manifestaciones de la cuestión social.

Paralelamente, esta opción del trabajo social apuesta por afianzar las posibilidades de una academia otra, que altere el modo de relación clásico con las matrices epistémico – políticas de la modernidad. En efecto, desde esta perspectiva, atendiendo el retorno del sujeto desde las categorías de episteme y autonomía (Mellizo, 2018), los procesos de investigación, formación y práctica responden situadamente a los principios de historización, contextualidad, territorialización de la experiencia, profanación teórica (humanización de los autores), corporeidad de articulación racional – sensible con nichos vitales del saber puesto al servicio de la liberación. Estos procesos dan lugar a la emergencia de nuevas tensionalidades, cuya dialéctica constituye una poderosa veta de reflexión formativa acerca de las dinámicas de adoctrinamiento, generización, racialización, precarización y hegemonización de saberes, cuerpos y territorios. Con esto, el trabajo social se orienta a la desnormalización del locus epistémico, a la ampliación de los márgenes para posibilitar encuentros genuinos, esto es, instancias de relación en las que las subjetividades y sus potencias se inter-afectan e inauguran posibilidades pedagógicas otras de devenir en procesos de sentipensar apasionado, seducción, desaprendizaje y recodificación ética.

Por otra parte, en cuanto a la dimensión metodológica de los procesos del trabajo social en clave decolonial transitan praxeológicamente y con una exigencia de coherencia ética en forma de espiral, en círculos de palabra, acción y reflexión contextualizados en tramas de relación con alteridades diversas, aquellas históricamente negadas por la densidad de la experiencia colonial. Dada la apertura que concita el transitar por una vía aún no suficientemente explorada, se abre paso a la pluralidad metodológica, al asombro y la creatividad en relación con prácticas investigativas, formativas y de intervención, de modo que no solamente avoca a diferentes niveles de incertidumbre, sino también a un mayor nivel de atención a la dinámica del presente potencial y el pensar epistémico para la constitución de proyectos históricos de subjetividad sentipensante. En síntesis, se constata que la dimensión metodológica excede la racionalidad técnico instrumental y se proyecta como contingencia operativa criteriada, derivada de una racionalidad ética situada y puesta en tensionalidad hacia otro diverso, cuya presencia interroga al trabajo social mismo, sin que se pierda la proximidad crítica y la cautela frente a mesianismos.

Los procesos del trabajo social decolonial, se asumen como insurgencias político – epistémicas proyectadas a ampliar las posibilidades de humanización, dignificación no fijadas al esencialismo que exotiza o romantiza las identidades culturales. No se trata de un proyecto étnico, sino de un quehacer ético que avanza tejiendo y fortaleciendo escenarios de reconocimiento y de acogimiento de la alteridad, diferenciado sin jerarquizar (o estratificar las experiencias y los saberes) en un tejer-nos

en dialogo racionalmente sensible (que problematiza la realidad social por vía de indignaciones y del tejido de equivalencias).

A la luz de estos planteamientos los procesos de formación, investigación e intervención del Trabajo social se tornan en dispositivos de subjetivación política hacia un *kaziyadu*⁴, asumiendo la propia alteridad como manifestación humana de lo diverso en un co-crear alterativo que se proyecta en un devenir desde la heterogenidad histórico-estructural a contribuir en la decolonización del poder del estado – nación, del poder de la economía capitalista, de la universidad y la generación de conocimientos sobre lo social y del sujeto moderno – carencial (Gómez, 2018). El in-surgir se afirma como praxis de politización en el rebelar-se co-participando en luchas liberadoras, hermanándose con siglos de lucha social en un extenso proceso inacabo que toma lugar en el dialogo genuino, con un profundo sentido ético y sin un punto de llegada, ni apriorismos metodológicos.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. 2002. *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo homo sacer III*. Valencia: Pretextos.
- Aguirre, J. S. 2018. Aportes de la educación intercultural a la formación profesional en la Universidad de Caldas. En: Gómez y otros. *Experiencias con diversidades sociales desde el trabajo social intercultural y decolonial*. Medellín, Colombia: Pulso y letra editores.
- Alban Achinte, A. (2013). *Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir,(re) existir y (re) vivir*, coordinado por Catherine Walsh, 443-468.
- Andrade Guevara, V. M. (2020). *La Teoría Crítica y el pensamiento decolonial: hacia un proyecto emancipatorio post-occidental*. Revista mexicana de ciencias políticas y sociales, 65(238), 131-154.
- Arendt, H. 1995. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Baudrillard, J. 1997. *El otro por sí mismo*. Barcelona: Anagrama.
- Berman, M. 1988. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid: Siglo XXI.
- Carballeda, A. J. M. 2017. La negación de lo Otro como violencia. Pensamiento de colonial y cuestión social. En Hermida Y Meschini (Comps.). *Trabajo social y descolonialidad. Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social*". Mar del Plata, Argentina: Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Castro-Gómez; S. 2015. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Ciudad de México: Ediciones AKAL.

⁴ En palabras de Fals Borda "Kaziyadu es vocablo de la lengua huitoto que significa una gran cosa, significa el amanecer, el despertar; es otra forma de expresar lo que a muchos de nosotros nos han enseñado en las universidades sobre desarrollo o desarrollismo" (2001: s.p.).

Dardot, P; Laval, C. 2013. *La nueva razón del mundo: Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.

De Sousa Santos, B. (2002). Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias. *Revista Crítica de Ciencias Sociales*, (63), 237-280.

De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. siglo XXI.

Dussel, E. 2015. *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Ciudad de México: Ediciones AKAL.

Fajardo, N. 2009. Crisis económica mundial, entre una realidad objetiva y una subjetividad diferenciada. En Estrada A. J. (Comp) *Crisis capitalista economía política y movimiento*. Bogotá: Espacio Crítico, Centro de estudios.

Fals Borda, O. (2001). *Kaziyadu: Registro del reciente despertar territorial en Colombia*. Bogotá: Ediciones desde abajo.

Foucault, M. 1968. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Fukuyama, F. 1988. El fin de la historia. Artículo, publicado originalmente en la revista *The National Interest*.

Gil Cantero, F. 2001. Educación y crisis del sujeto. En *Teoría de la educación*, ISSN 1130-3743, N° 13, 2001, pp.: 45-68.

Gil Ríos, A. M; Castañeda, M. F. y Giraldo, M. F. 2018. Colectivo interferencias: transformando-nos y tejiendo-nos. En: Gómez y otros. *Experiencias con diversidades sociales desde el trabajo social intercultural y decolonial*. Medellín, Colombia: Pulso y letra editores.

Gómez, E. 2014. Diversidad social en perspectiva de Trabajo Social intercultural. En: *Revista Pensamiento Actual* - Vol. 14 - No. 23, 2014 - Universidad de Costa Rica - Sede de Occidente. PP: 29 - 41.

Gómez, H. E. 2018. Trabajo social decolonial. En: Gómez y otros. *Experiencias con diversidades sociales desde el trabajo social intercultural y decolonial*. Medellín, Colombia: Pulso y letra editores.

Gorz, A. 1981. *Adiós al proletariado (Más allá del socialismo)*. Barcelona: El viejo topo.

Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula rasa*, (4), 17-48.

Grosfoguel, R. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Tabula Rasa*, (14), 341-355.

HEGEL, F. (1994). *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica.

Hermida, M. E. 2015. Colonialismo y producción de ausencias. Una crítica desde el Trabajo Social para visibilizar los presentes subalternos. En *Revista "Debate Público. Reflexión de Trabajo Social"* - Año 5 - Nro. 10 PP: 67 – 85. Recuperado a partir de <http://hdl.handle.net/11336/69307>

Hermida, M. E. 2017. Contribuciones desde una epistemología plebeya. Contribuciones desde una epistemología plebeya al Trabajo Social frente a la restauración neoliberal. En: *ReviISE Vol. 9, Núm. 9*. pp. 127-145. Recuperado a partir de <http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/reviise/article/view/132>

<https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/56248/60400>

Hume, D. (1999). *Resumen del tratado de la naturaleza humana*. Editorial El Viejo Topo.

Lander, E. (2000). La colonialidad del saber: eurocentrismos y ciencias sociales. *Perspectivas latinoamericanas*, 145-162.

Lander, E. (2000). *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos* (pp. 11-40). Buenos Aires: Clacso.

Lenkersdorf, C. 2008 *Aprender a escuchar, experiencias maya tojobales*. México: Plaza y Valdés.

Levinas, E. 1977. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.

Lipovetsky, G. 1987. *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona, Anagrama.

Luhmann, N. 1998. *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*. Antrophos.

Lutz, B. 2007. Estructura y Sujeto: Perspectivas teóricas desde las ciencias sociales. En: *Cinta Moebio* 29. PP: 155-166. Recuperado a partir de <https://auroradechile.uchile.cl/index.php/CDM/article/view/25926/27239>

Liotard, J-F. 1992. La posmodernidad explicada a los niños. Barcelona: Gedisa.

Malacalza, S. 2003. Globalización y subjetividad: una cuestión para el Trabajo Social. En *Revista Katálysis*, vol. 6, núm. 1, enero-junio, 2003, pp. 71-75.

Maldonado-Torres, Nelson. 2007a. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 127-167. Bogotá: Pensar-Siglo del Hombre Editores.

Mayos, G. 2013. Cognitariado es precariado. El cambio en la sociedad del conocimiento turboglobalizada. En B. Román y G. Castro (Eds.), *Cambio social y cooperación en el siglo XXI. El reto de la equidad dentro de los límites económicos*, Barcelona: Universidad de Barcelona.

Mèlich, J. C. 2000. El fin de lo humano. ¿Cómo educar después del holocausto?. *Enrahonar. An international journal of theoretical and practical reason*, vol. 31, p. 81-94. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.410>

Mellizo, W. H. 2018. Pensar el trabajo social de casos: entre el vaciamiento de sentido y el despliegue de posibilidades. En Florián, M. *Reflexiones sobre la comprensión de la investigación y la intervención en la formación de trabajo social*. Bogotá: editorial Universidad de la Salle.

Mignolo, W. (2009). Desobediencia epistémica (II), pensamiento independiente y libertad de-colonial. *Otros logos: Revista de Estudios Críticos. Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad. Universidad Nacional del Comahue*, 1, 8-42.

Patiño, S. M. 2014. Una mirada decolonial de las políticas sociales y la diversidad cultural: replanteamientos para el Trabajo Social. En: *Revista Pensamiento Actual - Vol. 14 - No. 23*, 2014 - Universidad de Costa Rica - Sede de Occidente. Pp: 53 – 61. Recuperado a partir de <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/pensamiento-actual/article/view/19192>

Peperzak, A. (2011). Algunas tesis para la crítica de Emmanuel Levinas a Heidegger. *Signos filosóficos*, 13(25), 151-168.

Ramentol, S. 2004. *Teorías del desconcierto. viaje al fondo de la incertidumbre: los pensadores que diseñan un futuro global*. Barcelona, España: Editorial URANO.

- Restrepo, E., Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, categorías y cuestionamientos*. Editorial Universidad del Cauca.
- Samour, H. 1998. Aspectos ideológicos del paradigma neoliberal. En *Realidad Número 66*, Noviembre de 1998.
- Sánchez-Antonio, J. C. (2019). Abrir las ciencias sociales: transmodernidad, pluralismo epistémico y diálogo mundial de saberes. *Utopía y praxis latinoamericana*, 24(86), 32-46.
- Vélez Villafañe, G. & Mellizo Rojas, W. (2020). Notas sobre el Trabajo Social comunitario en clave decolonial. *Revista Trabajo Social*, (31-32).
- Vélez Villafañe, G.; Herrera, M. C. 2014. "Formación política en el tiempo presente: ecologías violentas y pedagogía de la memoria" . En: *revista Nómadas v.4*. Fundación Universidad Central, Bogotá Colombia. Pp: 149 – 165. Recuperado a partir de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105133774010>
- Vélez Villafañe, G.; Merchán, J.; Ortega, P. C. 2017. "La escuela en ecologías violentas: entre las políticas y la pedagogía de la memoria". En: *revista voces Y Silencios v.8*. Universidad De Los Andes. Bogotá, Colombia. PP: 187 – 201.
- Vergara E., J. 2009. La concepción del hombre de Friedrich Hayek. *Revista de filosofía*, 65, 161-176.
- Wallerstein, I. (Ed.). (1996). *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. Siglo XXI.
- Walmott, A y Oliveira, c. (coords.). 2015. *Interconstitucionalidade e Interdisciplinaridade: desafios, âmbitos e níveis de interação no mundo global*. Uberlândia: Laboratório Americano de Estudos Constitucionais Comparado (LAECC).
- Walsh, K. 2013. *Pedagogías decoloniales de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Quito Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- Zibechi, R. 2015. *Descolonizar. El pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias*. Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo.
- Zizeck, S. 2005. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Ed. Paidós,