**Universidad Nacional de Mar del Plata - Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social**

**Repositorio Kimelü** **http://kimelu.mdp.edu.ar/**

Licenciatura en Trabajo Social Tesis de Trabajo Social

2020

# Estudio sobre los imaginarios raciales en estudiantes avanzades de la Licenciatura de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Mar del Plata durante el período 2017-2019

Pollini, Ornella

Universidad Nacional de Mar del Plata, Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social

http://200.0.183.227:8080/xmlui/handle/123456789/333

*Downloaded from DSpace Repository, DSpace Institution's institutional repository*

Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social

# Tesis de graduación en Trabajo Social

**Título:** Estudio sobre los imaginarios raciales en estudiantes avanzades de la Licenciatura de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Mar del Plata durante el período 2017-2019.

**Autora**: Ornella Pollini (Mat. Est. N°12747/14)

**Directora**: Lic. Paula Andrea Meschini (UNMdP)

**Co Directora**: Dra. Inés Fernández Mouján (UNMdP)

# Índice

- Portada……...0
- Índice……..……1
- Agradecimientos…….…..…3
- Resumen……...…..…4
- Introducción……6
    - Aportes preliminares en la definición del problema……...6
    - Definición y fundamentación del problema de investigación……9
    - Objetivos…….....12
    - Estado de la cuestión……13
    - Presentación de los capítulos……19

- Capítulos:

1. Teorías críticas periféricas y/o latinoamericanas……21
    1.1. De las "fallas" de la Modernidad……21
    1.2. Teorías Críticas del Colonialismo……..……..……29
    1.3. De "lo colonial como silencio" y sus derivas……..36

2. Lo racial, imaginario racial y colonialismo interno……45
    2.1. El término racial como problema……45
    2.2. Lo imaginario racial……..52
    2.3. Colonialismo interno……63

3. Lo racial y sus marcas en los discursos y las prácticas universitarias……71
    3.1. Presencias y ausencias en los Planes de Trabajo Docentes de Supervisión (2017-2019)……72
    3.2. Un análisis que pone en juego un imaginario social silenciado que persiste e insiste. Los problemas de la tensión entre la subjetividad-objetividad……...81
        3.2.1. Observación participante y análisis de espacios de Supervisión

grupal……...81
3.2.2. Observación participante y análisis del "Círculo de Cultura"…...91
3.2.3 Análisis de la Encuesta……106

- Consideraciones Finales……..……113
- Documentos Consultados……117
- Referencias Bibliográficas……..117
- Anexo……..122
- Videos utilizados en la actividad del "Círculo de cultura"……122
- *Flyer* de la convocatoria a la actividad de "Círculo de cultura"……122
- Registro fotográfico de les participantes del "Círculo de cultura"……..123
- Sistematización del "Círculo de Cultura" realizado el 3 de diciembre de 2019……...123
- Sistematización de la encuesta realizada a les estudiante de Supervisión 2019……...136

**Agradecimientos**

Como el hecho de graduarse, que implica esta tesis, se vuelve un proceso largo y fundamentalmente compartido, este agradecer me parece fundamental a la carrera, a la tesis, al proceso de aprendizaje, y al fin, a la vida misma.

A Clelia, mi madre, le quiero agradecer, por la vida, la presencia, la paciencia, la ayuda, el apoyo y el reconocimiento, gracias, siempre gracias.

A José Luis, mi padre, pese a su desafortunada ausencia, quien se hizo cargo de la casa y de nosotras cuando al fin accedió al derecho de jubilarse, entonces, por esa ayuda, atención y banca a nosotras frente a la vida universitaria tan necesaria, eternas gracias.

A mis hermanas, pero fundamentalmente a Flor, con quien compartimos buena cantidad de ratos de estudio, debates, charlas, mates, e incluso el proceso mismo de recibirnos, gracias Po.

A mis compañeres-estudiantes y amiges, con les que hemos compartidos los momentos de estrés, de estudio, risas y alguna que otra cerveza y baile, gracias.

A las queridísimas Eugenia y Paula, quienes desde sus lugares docentes-otres me orientaron y motivaron a emprender y senti-pensar el caminito investigativo que ahora compartimos colectivamente y que adoro, infinitas gracias.

A mis queridas Directoras, Inés y Paula, quienes han puesto un tiempo y dedicación enormes, y gracias a las cuales este trabajo ha cobrado cuerpo y forma, les estoy ampliamente agradecida.

A las demás queridas compañeras-docentes de nuestra carrera de Trabajo Social, que hacen de nuestra unidad académica un ámbito ameno y grato; Gracias a la Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social que hacen y que somos.

A la Universidad Nacional pública, gratuita y laica, que en tanto derecho, ha posibilitado este proceso formativo, materializado en trabajos como este y frente a la cual estoy totalmente agradecida.

Al Conectar Igualdad, que en tanto derecho efectivo también, me ha permitido formarme en la Universidad, con una computadora que me ha acompañado toda la formación y en la realización incluso de esta tesis, infinitas gracias.

**Resumen**

Este trabajo final se propone investigar el "imaginario racial" como categoría organizadora de teorías y prácticas en el campo de la formación superior universitaria de les[1] trabajadores sociales en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Se parte de entender el debate sobre lo racial, desde las teorías críticas periféricas/latinoamericanas (Grüner, 2016), las cuales establecen que lo racial resulta de la imposición de jerarquías y diferencias sociales en tanto dispositivos relacionales que operan clasificando les cuerpes (Catelli, 2017), sumado a ello la marca racial, en tanto huella, se inscribe en la razón educativa desde el origen del sistema educativo argentino hacia fines del siglo XIX (Fernández Mouján, 2018-b). La investigación se pregunta por la ausencia y la invisibilización de un tema central en el encuentro con les otres; ¿Por qué persiste el silencio sobre lo racial y qué relación tiene esto con la formación de identidades, con la formación académica de les estudiantes de la Licenciatura en Trabajo Social en la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP)? ¿Cuáles son los motivos por los cuales las discusiones en torno a lo racial están ausentes en relación a la noción de género, de clase y a la apropiación desigual del capital, de los debates de la formación de lxs trabajadores sociales en la UNMdP?

El análisis crítico se orienta a las formas instituidas de carácter formal con la que surgió la "universidad" (Morris, 2017) en su origen en tanto estructura del sistema-mundo Moderno/Colonial (Wallerstein, 1974-1979; Quijano, 2001), para develar sus funcionalidades actuales en torno a la "producción de silencios" (Añón y Rufer, 2018), reconociendo aquello sobre lo que –deliberadamente- no se forma en Trabajo Social, tendencia que se trata no sólo de una producción sino también de una productividad en torno a la invisibilización de lo racial como problemática en nuestro país (Sousa Santos, 2006). La significativa presencia de discursos que circulan referidos a la "negritud"[2]

[1] El presente trabajo se encuentra redactado en lenguaje género-inclusivo de acuerdo a lo dispuesto por el Consejo Superior de la UNMdP cuando aprobó el 26 de septiembre del 2019 el Proyecto de Lenguaje de Género que fue presentado por el Programa Integral de Políticas de Género dependiente de la Secretaría de Bienestar de dicha institución.

[2] La negritud es un movimiento surgido en el seno mismo de las sociedades coloniales y neocoloniales, que inicia la crítica al colonialismo. Es en Haití donde este proceso asienta sus bases y se extiende como reguero de pólvora en la búsqueda de una identidad que recupere la herencia africana. No sería errado situar este proyecto como forma reacción y de resistencia a la ocupación norteamericana de 1915 hasta 1934 (Fernández Mouján, 2013). Son referentes principales de este movimiento el poeta martinico Aimé Césaire y Frantz Fanon. Dice Fernández Pardo al respecto de la negritud: "Ni movimiento literario, ni exotismo tropical, ni vertiente del surrealismo, ni aventura artística. La negritud es el primer rearme cultural e ideológico de los pueblos negroafricanos, capaz de poner en marcha una política de

(Fanon, 2009; De Oto, 2003), que en tanto imaginarios racializados y naturalizados (incluso al interior de espacios de dicha formación académica), hacen posible estimar que existe un fuerte componente inscripto en el imaginario racial (Catelli, 2017). Por ello, se propone llevar a cabo una investigación cualitativa, de carácter exploratorio, para realizar una analítica de los imaginarios racializados presente en la formación de les trabajadores sociales, se articula esto con la noción de "interseccionalidad" (Crenshaw, 1991) en la que lo racial se interrelaciona con las nociones de clase, etnia y género, entre otras categorías, que no son ni naturales ni biológicas, sino construidas y constituidas en otras matrices de dominación. Se propone un enfoque metodológico cualitativo etnográfico, para a partir del material recolectado en la observación participante de clases, notas de campo, el análisis documental y la sistematización del "círculo de cultura" (Fernandez Moujan, 2018-a) indagar y analizar el imaginario racial presente en la formación de les trabajadores sociales de la UNMdP. Para el análisis de la información obtenida se planea recurrir a la etnografía educativa (Rockwell, 2009), en articulación con los aportes teóricos conceptuales de las teorías críticas periféricas y/o latinoamericanas (Grüner, 2016).

-Tema:

Imaginarios raciales y formación universitaria en Trabajo Social.

-Palabras claves:

Lo racial - Imaginarios raciales - Formación académica - Trabajo Social - Perspectivas críticas periféricas y/o latinoamericanas

descolonización" (Fernández Pardo, 1971, p.18 en Fernández Mouján, 2013, p. 94).

## Introducción

### Aportes preliminares en la definición del problema.

El presente trabajo de investigación toma cuerpo como parte de un proceso de autoidenficación personal con nuestras poblaciones afrodescendientes, es decir, con nuestres afroargentines, a partir del autoreconocimiento personal como mujer negra. Desde la recuperación de relatos de vida ancestrales, recientemente descubrí que efectivamente soy afrodescendiente. De este modo, en la posicionalidad desde la cual se produce el presente texto se entretejen cuestiones relativas a la biografía propia –tal como lo supone la categoría de posicionalidad- entre las cuales es ilustrativa la de haber sido reconocida y denominada socialmente como "la negra". Ese lugar y ser, en el cual fui ubicada en mi juventud incipiente, llevó sinceramente un largo tiempo en ser identificado como un aspecto que definiera mi identidad. En aquel momento, pude identificar que aquella denominación devenía en una forma de discriminación motivada por conductas propias que no se alineaban en el "ser mujer" comprendido por aquelles grupos sociales con les cuales me relacioné en mi infancia y juventud, que me llamaron de tal modo. Esto se particulariza en el hecho de tener una hermana melliza a la cual no denominaron en ese mismo sentido. Puedo comprender ahora, que la exclusión era por partida doble; no estaba siendo reconocida en mi condición de ser mujer, por no actuar y prever los cuidados que aquella población consideraba debían ser realizados por una mujer de mi posición social; y por otro lado, fui excluida en un segundo sentido, en un sentido racial, porque para aquella población quién no se ajuste a aquellas normas o conductas sociales terminaba ocupando el lugar de "lo Otro", o de les otres, y esa otredad devino en el; ser "La Negra".

Este pasado que actuó hacia mi persona de manera normalizadora, no significa ahora para mí una vivencia angustiante. Podría decir al respecto que me permitió ocupar y vivenciar de ese modo, el lugar de "lo Otro", de les otres excluides por nuestra sociedad, y construir en ese aprendizaje una empatía que definiré como singular. Esta particularidad podría haber influido, en sentido alguno, en la elección de la profesión del Trabajo Social, desde donde dichas otredades son percibidas de manera diferente. Esta reflexión biográfica no pretende posicionarse en un relativismo antropológico que

considere a la otredad siempre de manera positiva. Al contrario, ocupar el lugar de lo otro no es una vivencia reconfortable, sino más bien, excluyente. Y la exclusión no podría ser pensada en término de un aspecto positivo, por lo menos no por fuera de pensar formas de inclusión o de *umbral* que permitan disociar ese "adentro" y ese "afuera". Pero a la luz del recorrido realizado en esta tesis y en consonancia con los desarrollos fanonianos (a los que me remito como una de las influencias centrales del enfoque analítico propuesto), al mismo tiempo que excluyente es potencia de ser, pues el "no lugar" en la medida que tomamos conciencia de ello, permite la pregunta y habilita caminos otros.

De este modo, la presente investigación parte de una autoetnografía (Adams, Bochner y Ellis, 2015) de experiencias y vivencias sobre la "negritud". Esta posición, partir desde aquí, implica ruptura epistémica con el positivismo al momento de plantear el objeto/sujete de estudio de esta investigación. El mismo, entonces, se construye entrelazando y poniendo en tensión la relación entre yo-nosotres-otres. Se reconoce de este modo lo subjetivo/objetivo de la problemática de lo racial, en tanto que yo como parte del nosotres, les estudiantes de la Licenciatura de Trabajo Social en la Universidad Nacional de Mar del Plata, nos constituímos en la trama de un imaginario racial. Como señala Catelli (2017), un encadenamiento de significantes, relaciones, conexiones de lo racial y su relación con lo institucional (p. 104-106).

El problema de investigación, entonces recupera también, a modo biográfico, el recorrido realizado en mi carácter de estudiante de esta licenciatura, en las diferentes instancias de formación profesional durante el proceso de mi formación académica (2014-2019). La temática de "lo racial" ha estado presente en diversas formas y sin embargo no la he podido problematizar u abordar desde una dimensión teórico conceptual que problematice y se haga cargo de un imaginario racial que recorre nuestras teorías y prácticas profesionales e institucionales en nuestra Universidad Nacional.

Así es que, siendo estudiante, la construcción de este problema de investigación se inició (de manera sistemática) y como una preocupación de conocimiento, en el marco de una clase de la asignatura Supervisión durante el ciclo académico 2018. La docente a cargo realizó un ejercicio de problematización acerca de quiénes son les "otres" en la intervención social desde el Trabajo Social. Para ello, solicitó a les estudiantes que definieran por escrito y de manera individual diferentes "categorías de

negros". Nosotres, respondimos la consigna, definiendo las diferentes "categorías de negre" que nos propuso la docente a saber: "negros de alma"; "negros de mierd*"; "negros cabeza"; "cabecitas negras". Posteriormente se llevó a plenario las respuestas. Si bien, esta pregunta estaba indudablemente pensada para dilucidar aquellos imaginarios raciales y clasificatorios de diferentes actores sociales, fue notorio que ningune de nosotres cuestionó la consigna por lo que todes respondimos precisando las respuestas, adecuandonos a lo que nos solicitaban, sin poder interpelarnos. En mi caso, este ejercicio me permitió, que en el espacio del aula pudiera contar dicha experiencia de vida, acerca de cómo fui nombrada y conocida públicamente como "*la negra*". Fue un apodo que me representó ante les demás pero que también siempre estuvo acompañado de diferentes calificativos como "negra sucia", "negra pata sucia", "negra de mierd*" "negra linyera" o "negro". En definitiva, una serie de adjetivos descalificativos que dan cuenta del no-reconocimiento y la exclusión, a la que me refería antes. A partir de la escucha a mis compañeres de cursada y lo dialogado en el espacio grupal fui configurando interrogantes preliminares que luego se constituyeron en los planteados en este trabajo.

Además de la autoetnografía, se recuperan los aportes de la etnografía educativa (Rockwell, 2009), para el desarrollo del trabajo de campo (observación participante y registro de datos), que posibilitó la recolección de datos empíricos. Para ello, se eligió a la asignatura Supervisión ubicada en el quinto año de la Licenciatura en Trabajo Social, considerada del "Área Específica" en dicho plan de estudios (1985). La misma representa la única instancia de práctica pre-profesional enmarcada al interior de una institución[3], la cual brinda a les estudiantes diferentes dispositivos de intervención en lo social así como de reflexión de esas intervenciones sociales a través de espacios de supervisión. Entonces, mediante la misma fue factible tener contacto con estudiantes avanzades que hayan recorrido buena parte del proceso de formación. Además, desde el trabajo grupal que prevé la cátedra, se posibilita el movimiento comprensivo entre el yo-

[3] La cátedra de Supervisión, asignatura del área de formación profesional y/o específica teórico-práctica, se organiza a través de diferentes dispositivos pedagógicos: teórico -práctico integrador, seminarios de extensión de cátedra, supervisión individual, supervisión grupal. Esta última, la supervisión grupal, se organiza a través de cuatro campos básicos de la intervención profesional, a saber: Acción Social, Justicia, Salud y Educación. Justamente es en este último campo, se incorporó, tal como lo solicita la ley Federal de ejercicio profesional N° 27.072 la investigación y a la extensión universitaria. A través de esta organización por campos básicos de la intervención profesional les estudiantes eligen en qué institución aprender el "oficio del trabajo social" en una institución/organización perteneciente a alguno de estos campos de intervención social específica.

nosotres-otres donde las múltiples miradas se proyectan al ejercicio profesional. Por otro lado, se previó la realización de una actividad grupal basada en el aporte freireano del "círculo de cultura", donde también se desarrolla el trabajo de campo. Se suman a estas técnicas de recolección de datos, la observación documental de los Planes de Trabajo Docente (PTD) de la asignatura Supervisión (período 2017-2019), y la realización de una encuesta semi-estructurada, destinada les estudiantes cursantes de dicha asignatura en el ciclo académico 2019.

Por su parte, el análisis e interpretación de los datos obtenidos se desarrolla a luz de aportes de la etnografía educativa (Rockwell, 2009), en articulación con las teorías críticas periféricas (Grüner, 2016), para poder caracterizar en los discursos y prácticas institucionales -fundamentalmente en les estudiantes- las relaciones entre lo racial, el colonialismo interno y la interseccionalidad con otras matrices de dominación. En la línea de lo anteriormente expuesto, lo que se pretende es, dilucidar cómo el lugar de "no-ser" del que hablaba Fanon (2009) puede ser ocupado por cualquier persona que no se adecue a las normas sociales instituidas, volviendo a este problema de racialización de les cuerpes mucho más complejo de lo que aparenta. De este modo, se piensa como un problema que va más allá del color de la piel, de las fisonomías, o de las "razas", ya que existe, en definitiva, una única raza y esta es, la raza humana.

## Definición y fundamentación del problema de investigación.

El punto de partida es, poner bajo sospecha la formación académica de les estudiantes de la Licenciatura en Trabajo Social en el sistema de educación superior universitario de la Universidad Nacional de Mar del Plata, para pensar desde allí, las condiciones de posibilidad de formas de intervención pedagógica en consonancia con los principios constitutivos que establece en el Preámbulo del Estatuto de la UNMdP;

> En el marco de la autonomía universitaria con pleno reconocimiento constitucional, los representantes de su comunidad reunidos en Asamblea establecen el siguiente Estatuto propendiendo desde la perspectiva de la docencia, a una formación de calidad y relevancia científica, social y cultural; desde la función de la investigación, a la exploración y producción de nuevo conocimiento principalmente vinculado con las diversas realidades de la

sociedad contemporánea; desde la perspectiva de la extensión, a un fuerte compromiso social basado en el más estricto respeto a los derechos humanos, y bajo un protagonismo crítico necesario para reforzar y dinamizar los procesos de inclusión y democratización. La racionalidad en la organización de la gestión estará fundada en acciones que propicien las condiciones necesarias para el logro de los fines y objetivos propuestos. (Ordenanza de Consejo Superior Nº 2667/2017)

Para ello la presente investigación se propone analizar la problemática del imaginario racial en la formación de les trabajadores sociales, pues se entiende que esto posibilita, como señala Laura Catelli (2017), un ejercicio capaz de dar cuenta de los aspectos discursivos y simbólicos de lo racial, su relación con lo institucional y con la vida social, a la vez que nos permite "pensar que se trata de un proceso mediado por sujetos relacionales ejerciendo poder social, cultural y político desde el locus dinámico de lo imaginario un poder que atraviesa los cuerpos" (p. 107). En este sentido, la indagación se plantea, desde el marco que nos proveen las teorías críticas periféricas/latinoamericanas (Grüner, 2016), interpelar los órdenes de poder colonial y patriarcal y cuestionar las asimetrías e injusticias sociales, las exclusiones culturales. Desde este enfoque epistemológico desestructurar las formas de pensar y producir eurocéntricas que han normalizado la ciencia, el conocimiento y las identidades.

Esta posición permite, en lo relativo a lo social, poner en dudas aquellas formas de división social que basadas en procesos de racialización han construido, a lo largo de la historia, lugares de no-ser (Fanon, 2009), de invisibilización y silenciamiento de las otredades. En una trama que dialectiza los aspectos generales, particulares y singulares del problema, se indaga en los imaginarios raciales en la formación académica de estudiantes de la Licenciatura de Trabajo Social en la UNMdP, pues se entiende que esto permite revisar de manera integral las diferentes formas que asume la "intervención en lo social" (Carballeda, 2012), comprender la realidad particular de les otres, en su complejidad y totalidad, integralidad e interseccionalidad (Crenshaw, 1991). Allí donde lo racial, la clase, el género, la etnia, y demás matrices de dominación (como la franja etaria, la orientación sexual, etc.) se conjugan y construyen realidades diferentes, singulares que requieren ser interpretadas y trabajadas.

En lo académico-institucional, la problematización de "lo racial" (Catelli, 2017; Fanon, 2009, 1983; Segato, 2013; De Oto, 2003; Fernández Mouján, 2018) y la

"colonialidad" (Quijano, 2000; Wallerstein, 1974-1979; Mignolo, 2003; Grüner, 2017; Catelli, 2017) en tanto dispositivos que persisten, implica criticar los sentidos normativos con que las universidades (como las demás instituciones modernas) fueron diseñadas en su origen Latinoamericano, teniendo en cuenta que, el caso particular de la UNMdP, no constituye una excepción a las mismas, ya que se funda a fines de la década del 50 principios de la década del 60 inscripta dentro del ideario "desarrollista"[4].

Resulta preocupante el carácter oculto, silenciado e invisibilizado que reviste la problemática racial, lo racial, sus marcas, las figuras del "no ser" y la cosificación de la otredad que son producto de construcciones socio-históricas. Cabe entonces a modo preliminar preguntarse acerca de; ¿Qué cuestiones se conjugan para hacer parecer estas ausencias como algo "natural"?, ¿Qué imaginarios y/o escenarios se presentaron a lo largo de la historia de nuestra universidad, para hacer de ésta, una institución sin problemática racial alguna aparente? ¿Qué discursos circulan en relación a esta temática en el espacio académico propio del Trabajo Social en la Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social de la UNMdP? ¿Cuáles son los imaginarios raciales que estas condiciones socio-históricas determinadas permiten desplegar? ¿Cómo se configuran tales imaginarios raciales en la interseccionalidad permanente con otras matrices de dominación que los particulariza?

Para esto, se propone desarrollar una metodología de investigación cualitativa de tipo exploratorio-descriptivo (Sautu, 2005) a fin de poder identificar connotaciones sobre lo racial en los discursos de les estudiantes, teniendo en consideración la interseccionalidad (Crenshaw, 1991)[5] con demás "matrices de dominación" (Crenshaw, 1991), que puedan surgir en la recolección de datos. Así, la interseccionalidad se configura -en este trabajo- como categoría metodológica que permite comprender que las manifestaciones de lo racial pueden no prescindir de otras matrices de dominación

[4] Aunque la fundación de la UNMdP se realizó en 1975 sobre la base de la Universidad Provincial que llevó su nombre, en el marco del Plan Taquini, intenta dar respuesta a las demandas de la comunidad que residían de forma permanente en la ciudad, desde fines de la década de 1950, porque se encontraba en uno de sus períodos de expansión económica motivado por la tendencia de la política nacional hacia el "desarrollismo". Una tendencia que a luz de las teorías críticas periféricas podemos interpretar fundada en una lógica normativa-moderna, de modernizar a nuestro país, hacia patrones de producción moderno-eurocéntricos-capitalistas.

[5] Kimberlé Crenshaw es una mujer negra que propuso la categoría de "interseccionalidad" para pensar la doble imbricación (de género y raza) que vivencian las mujeres negras en sus experiencias de vida, como un lugar particular signado por la complejidad en un contexto moderno-colonial, racista y patriarcal. De este modo señala que "las distintas formas en que la raza y el género (como otras categorías) interactúan, y cómo generan las múltiples dimensiones que componen la experiencia de las mujeres Negras [...], las diversas formas en las que (estas) se cruzan y dan lugar a aspectos estructurales y políticos propios de la violencia contra las mujeres de color" (Crenshaw, 1991, p.89).

como la clase, el género, la etnia, etc., para poder aparecer o tener posibilidad de ser objeto de cuestionamiento o crítica. De este modo, se persigue una comprensión integral, donde se parta de la existencia de diversas matrices de dominación como edad, sexualidad, género, racialidad, clase, entre otras, que confluyen en nuestras sociedades bajo formas diversas negadas por los sentidos normativos de la Modernidad-colonial (Grüner, 2016).

En esta línea lo que caracteriza la presente investigación es el reconocimiento de que, como investigadora, se "contribuye a producir y reproducir el contexto de interacción que se propone investigar" (Sautu, 2005, p. 46-47) lo que interpela a ejercer una suerte de "vigilancia epistemológica" (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2004) de manera permanente que pueda revisar las posturas y miradas desde las cuales posicionarnos frente les demás. Siguiendo con ello se parte desde una breve auto etnografía (Adams, Bochner y Ellis, 2015) para el reconocimiento de una colonialidad que existe en cada une de nosotres -"colonialismo interno" (Rivera Cusicanqui, 2010)- y para poner en cuestión esta separación entre el nosotres y otres de la investigación.

Se suman los aportes de la etnografía educativa (Rockwell, 2009), según la cual, se la puede entender, "en un sentido mínimo, [...] como un proceso de "documentar lo no documentado"" (p.5). La base de este proceso es el trabajo de campo y la subsecuente elaboración de los registros y del diario de campo. Establecer las relaciones en el campo y registrar las experiencias conlleva necesariamente un involucramiento de la dimensión subjetiva, que debemos reconocer y de la cual debemos tomar conciencia. Desde este enfoque se propone recuperar lo singular, lo significativo, lo personal y lo particular de manera situada (Carballeda, 2013) y situarlo en un marco conceptual más general para aportar a los procesos políticos de transformación educativa, es decir, situar la toma de la palabra, el diálogo como lugar central de la discusión pedagógica (Rockwell, 2009, p. 46). De este modo, se articula el marco conceptual con los elementos que suministra el trabajo de campo. En relación al trabajo de campo se propone utilizar las técnicas que provee la etnografía educativa (Rockwell, 2009) para la obtención de información: la observación participante y el registro de datos.

## Objetivos

### - Objetivos Generales:

- Analizar la noción de imaginario racial como categoría organizadora de teorías y prácticas en el campo de la formación superior universitaria de les trabajadores sociales en la Universidad Nacional de Mar del Plata.

**- Objetivos Específicos:**

- Desarrollar herramientas teórico-críticas que sean capaces de caracterizar los aspectos discursivos y simbólicos de lo racial como entramado de articulaciones complejas y su relación con las teorías-prácticas institucionales.
- Indagar y analizar en el Plan de Trabajo Docente de la asignatura Supervisión la presencia y/o ausencia de contenidos y bibliografía asociados a la noción de imaginario racial durante el período 2017-2019.
- Analizar en los relatos de les estudiantes participantes las relaciones entre sus discursos-prácticas y las nociones de imaginario racial, colonialismo interno e interseccionalidad.

## Estado de la cuestión.

En este apartado se pretenden mostrar los procesos históricos que fueron consolidando el campo de estudios sobre lo racial[6], donde se incluyen o se piensan incluidas las poblaciones afrodescendientes e indígenas / originarias que viven, tanto en nuestro país como en Nuestra América (Martí, 2005). La intención es comprender esta historicidad como diferentes procesos de producción de ausencias (Sousa Santos, 2006) que se fueron dando a lo largo de la historia -en torno a lo racial- en la región latinoamericana haciendo especial hincapié en la particularidad de la Argentina. En otras palabras, se trata de dimensionar, en términos tanto generales como particulares, la cualidad opacada que reviste a la problemática racial aún hoy, hasta nuestros días, en nuestras sociedades.

[6] Lo racial hace referencia –a los fines de este trabajo-, según Catelli, a los mecanismos a veces ocultos con que opera la racialización de les cuerpes, que no tienen que ver con la raza de tales cuerpes, o con el color de les mismes, en tanto objetos, sino con dispositivos relacionales que operan clasificando les cuerpes. Por ello aquí, no se habla de raza como aquella cualidad biológica relativa al color de la piel de les cuerpes, porque ella expresa "la ausencia de una comprensión dinámica y compleja de lo racial como proceso, como dispositivo, como formación imaginaria" (Catelli, 2017, p. 97) la que se pretende recuperar.

**Antecedentes Latinoamericanos.**

En esta línea, el trabajo de Peter Wade (2017) sobre "Estudios afrodescendientes en Latinoamérica: racismo y mestizaje" permite ilustrar el recorrido histórico que ha caracterizado a los estudios en el tema en nuestra región latinoamericana. En este artículo, el autor se propone recapitular los principales avances que se fueron desarrollando en la región a finales del siglo pasado y comienzos del corriente, en torno a lo racial como, por ejemplo, la consolidación y utilización de la categoría "afrodescendiente" para referirse a la personas racializadas y así evitar denominaciones como negritud, negro/a, moreno/a o personas negras. A su vez, da cuenta del comienzo paulatino de incluir en los censos nacionales a las poblaciones originarias, indígenas y afrodescendientes, la implementación de los cupos raciales en universidades públicas de Brasil (desde el 2000) y la promulgación de la ley de Colombia en 1993 que definió a los afrocolombianos como "grupo étnico culturalmente distinto" (Wade, 2017, p.32).

En términos de la investigación social, el autor reconoce que tuvo mayores antecedentes el estudio de la discriminación racial, no así "el racismo como fenómeno estructural" que instala profundas desigualdades en todas partes del mundo, concebida independientemente a la categoría de clase. En cambio, muchos fueron los estudios comparativos o analíticos que relacionaron las categorías de raza y clase (por ej. Stuart Hall), o la raza con otras variables como edad, género, ocupación, educación, etc. Otros de los aspectos que se estudiaron en relación a la racialización de les cuerpes afrolatines fue la dinámica de relación inclusión-exclusión entre "negros y blancos", por ello, también se estudió la "blancura" (muy asociada en particular a la Argentina), y las clasificaciones intermedias que se nuclean en la categoría controversial del "mestizaje"[7]. Por otra parte, reconoce que se produjo un avance desde los movimientos sociales de afrodescendientes y pueblos originarios en la lucha por que el multiculturalismo[8] se vuelva efectivamente una política de Estado, de los diferentes

[7] En relación a esta categoría el autor reconoce que los "enfoques generales subestiman precisamente la imbricación simultánea de exclusión e inclusión, en la que ambas tendencias son inmanentes entre sí" (Wade, 2017, p.35) por ello la considera controversial o fundada en una contradicción.

[8] Según Restrepo E. (2014) "se suele asociar el multiculturalismo a políticas de estado agenciadas desde las elites articuladas no en pocas ocasiones al neoliberalismo" (p. 10). En la particularidad que reviste a nuestra región latinoamericana es factible evidenciar dicha relación entre el avance hacia la multiculturalismo –que Wade contextualiza en los año '90- con el periodo de consolidación del neoliberalismo en nuestra sociedad.

gobiernos de la región, para que a partir de ellas puedan ser disminuidas las exclusiones racializadas que les atraviesan a elles como colectivo. (Wade, 2017, p.34-35)

Unos de los principales aportes recuperados del mismo autor, que posibilitan dimensionar la "producción de ausencias" (Sousa Santos, 2006) en torno a la problemática racial en la región Latinoamericana, es la recopilación histórica de investigaciones en el tema. Peter Wade (2017) recapitula que fue recién hacia mediados del siglo XX cuando comenzó a crecer lentamente la investigación social y cultural sobre los grupos afrodescendientes en Nuestra América (Martí, 2005). En particular, una de las primeras investigaciones que se registran en aquella época fue publicada en 1948 (Tannenbaum, *Slave and Citizen*) donde se relacionó a la esclavitud en un estudio comparativo entre Estados Unidos y Brasil (Wade, 2017). Este proceso de investigación afrolatina que de algún modo se inicia con dicha investigación continuó expandiéndose con mayor rapidez –siguiendo el aporte del autor- hacia 1990 motivado por el surgimiento de "los movimientos sociales afrodescendientes, por el giro regional hacia el multiculturalismo y el impacto de la Conferencia Mundial de Durban en 2001 contra el racismo" (Wade, 2017, p.26), entre otras cuestiones. En este sentido, es válido subrayar la incipiente y reciente cualidad que asume la investigación en este tema aún hoy, cuando no ha pasado siquiera medio siglo desde su significativo auge.

Lo anecdótico en este tema es que la problemática racial en nuestra región tiene sus raíces en el proceso de colonización iniciado en 1492, según lo que plantea Quijano (2000) y comenzó a dimensionarse y constituirse en tanto problema social recién alrededor de cinco siglos después, cuando progresivamente fue contemplándose como objeto de la investigación social y académica, y a formar parte de la agenda de las políticas públicas estatales, de maneras e intensidades diferentes según las particularidades de cada país. En palabras de Aníbal Quijano "La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizás se originó como referencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, (…) [pero] muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales" (Quijano, 2000 en Catelli, 2017, p.95). Por un lado, Aníbal da cuenta de un proceso de construcción de la otredad signado por una mirada etnocentrica, que resulta particularmente eurocéntrica, es decir centrada en Europa, una mirada que se instala desde allí. Por otro lado, esta interpretación del autor, habilita la construcción de la categoría de "raza", una concepción que se descarta a los fines de este trabajo por

contener un sesgo objetivista y biologicista del fenómeno de lo racial (Catelli, 2017). Este debate será desarrollado posteriormente al presentarse la categoría de "imaginario racial" (Catelli, 2017).

De esta manera, el tema de lo racial representa un campo de estudios en constante expansión, que ha sufrido una suerte de aceleración en los últimos veinte años, tendencia que debe leerse a luz de la densidad que ha cobrado tantos años de ausencias y de silencios. En otras palabras, su renovado crecimiento es la prueba de que aún quedan vacíos y vacancias por investigar en torno a la problemática que constituye lo racial en la actualidad. En este sentido, el presente trabajo de investigación puede ser pensado como parte de esta tendencia que intenta llenar ese espacio y encontrar más preguntas y más respuestas, a temas que nos pertenecen y nos atraviesan en la vida cotidiana aún hoy.

**Antecedentes en Argentina.**

En lo relativo a nuestro país, Wade (2017) identifica que existe y persiste un imaginario que asocia a la Argentina con la "blancura". Se trata de la idea de que es "relativamente blanca", aunque esa imagen se haya construido con el tiempo mediante un "proceso tortuoso de exclusiones" (p.34).

Por su parte, tres investigadoras argentinas que forman parte del Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos (GEALA), perteneciente al Instituto Ravignani de la UBA, en su artículo "Los estudios Afrodescendientes en Argentina: nuevas perspectivas y desafíos en un país «sin razas»", desarrollan una síntesis de los aspectos en que se fue centrando la investigación en nuestro país relativas a este tema. Eva Lamborghini, Lea Geler y Florencia Guzmán (2017) reconocen en primer lugar, que la Argentina se funda en la idea de una nación "«libre» de mestizaje", instituyéndose en el "mito de origen de la nación" Argentina, "cuyos efectos persisten y dan forma a las relaciones sociales y raciales hasta la actualidad" (p.70). Dichas consideraciones de las autoras y del autor anterior, instalan una particularidad crucial que diferencia nuestra nación del resto de Latinoamérica.

En esta línea, la marca racial, puede ser pensada siguiendo con lo planteado por Inés Fernández Mouján (2018) como huella que se inscribe en la razón educativa desde

el origen del sistema educativo argentino hacia fines del siglo XIX dando lugar a una fuerte presencia discursiva relacionada al exterminio de estas poblaciones racializadas, de afrodescendientes, originaries y/o indígenas, en la mal llamada «*conquista* del *desierto*» (1883/4), entre otras ocasiones.

Sin embargo, es necesario reconocer que la construcción de la nación Argentina requirió no solo de la repoblación extranjera ("blanca") sino también, y en primer lugar, del exterminio de una considerable parte de los sectores racializados, dueños del territorio, para poder apropiarse de este y efectivamente fundar una Nación. En esta línea, cabe reflexionar en torno a los diferentes procesos de producción de ausencias siguiendo con lo planteado por De Sousa Santos (2006). Podría pensarse que no solamente "el exterminio"[9] es una de las formas de la producción de ausencias (Sousa Santos, 2006) en su expresión físico-concreta, sino que también requirió de un proceso de producción simbólica de dicha ausencia a través de la expansión deliberada de un imaginario social en la argentina asociado a lo "blanco", destinado a reforzar las ausencias que permitieran la homogeneización necesaria para la constitución de la Nación (Quijano, 2000).

En otras palabras la construcción y expansión de los imaginarios sociales que reconocen una "Argentina blanca" refuerzan y redoblan esa ausencia, en la medida en que en esa definición de lo posible (lo blanco) se entreteje y consolida un lugar de lo no-posible, de lo que no es, diríamos "área de no-ser" según Fanon (2009), donde quedan ubicadas las personas racializadas, es decir, la poblaciones afrodescendientes y originarias o indígenas que habitaban y habitan el territorio, hoy denominado, Argentino. Incluso Quijano (2000) reproduce esta idea de exterminio o "eliminación masiva" de las poblaciones indias, mestizas, negras (p.232). Sin embargo, cuando alude a la "exclusión" de una parte de la población es factible considerar que en ella puedan contemplarse aspectos relativos a la construcción de imaginarios sociales que habiliten esos procesos de exclusión, y no únicamente lo relativo al exterminio en términos concretos.

Retomando el aporte de Lamborghini, Geler y Guzmán (2017), ellas reconocen

[9] Se trata de un accionar que consigue lo que persigue, porque se instala a la par de los imaginarios sociales que en conjunto conciben la "desaparición" de las poblaciones originarias y afrodescendientes como una "desaparición" total. (Lamborghini, Geler y Guzmán, 2017, p.70).

que existe una ruptura en torno a la credibilidad de dicho mito de origen y la relacionan con la traducción al español en los años '80 de la investigación realizada por el norteamericano George Reid Andrews "Los afroargentinos de Buenos Aires". En dicho artículo, ellas reconocen que queda demostrada no sólo la falsedad de la hipótesis de la desaparición de los afrodescendientes, sino también la presencia de la población afroargentina en nuestro país, datos que fueron recuperados por primera vez en la historia. Ellas también contemplaron el contexto latinoamericano que motivó el aumento de los estudios afrodescendientes, hacia finales del siglo XX, donde comenzaban a expandirse las narrativas multiculturales, las políticas de identidad, las agrupaciones y colectivos de militantes afroargentinos, de migrantes afroamericanos y afrodescendientes (p. 70-71).

De modo que, en el particular caso de nuestro país, las principales razones que dieron origen a las ausencias y vacíos en materia de estudios afrodescendientes y afrolatinos, pueden pensarse relacionadas al mito originario de desaparición y exterminio de tales poblaciones, que consolidaron un "sentido común académico para el cual acceder a lo afro solo era posible desde la historia y dentro de un horizonte temporal que no sobrepasará la segunda mitad del siglo XIX" (Frigerio en Lamborghini et. al., 2017, p.70). Un sentido que, siguiendo con la tendencia latinoamericana, hacia finales de los años '80 fue perdiendo presencia en la medida en que se fue consolidando el campo de estudios afrodescendientes, desde la recuperación de la presencia afroargentina y de una problemática racial que perdura en la actualidad.

De todas maneras, persisten aún hasta nuestros días diversas formas de resistencia para hablar sobre categorías raciales por estar fundadas en la idea de que la Argentina carece de problemática racial alguna. Una de las implicancias que tiene este sentido común, retomada de las autores, es que concibe únicamente "la raza como subsumida a la clase" y no como una categoría en sí (Lamborghini et al., 2017, p.76). En otras palabras de las autoras, el problema es que "en la Argentina contemporánea, la clase social no prescinde nunca de una dimensión racial, ni la racial de una dimensión de clase" (Lamborghini et al., 2017, p.78). Esta particularidad que signa a nuestro país, introduce aspectos que complejizan el abordaje del tema en cuestión en la medida en que requiere, en primer lugar, dilucidar en el tema de lo racial un problema que no es ajeno sino propio, es decir, un problema de exclusión nacional y no extranjero.

Las autoras se proponen dilucidar en su trabajo los principales campos problemáticos que caracterizaron la investigación sobre afrodescendencia en Argentina, entre ellos destacan: los estudios sobre categorías racializadas durante la época colonial y en tiempos republicanos; estudios sobre categorías racializadas pero entrecruzadas con otras dimensiones sociales en el período que va desde la consolidación del Estado-Nación Argentino Moderno hasta el presente; el foco en los procesos y prácticas de los movimientos políticos de afrodescendientes, movimientos migratorios y/o resignificaciones performáticas de este colectivo; y por último, la explosión de investigaciones desde lo "afro" y desde lo "negro".

En este sentido, cabe recuperar lo que plantea Quijano (2000) en torno a la constitución del Estado-Nación en la región Cono-sur (incluido nuestro país), cuando dice que el proceso de homogeneización que se llevó a cabo en estas sociedades (para desarrollar las características y condiciones de un Estado-Nación Moderno) no se desarrolló:

> por medio de la descolonización de las relaciones sociales y políticas entre los diversos componentes de la población, sino **por la eliminación masiva de unos de ellos (indios, negros y mestizos)**. Es decir, no por medio de la democratización fundamental de las relaciones sociales y políticas, sino **por la exclusión de una parte de la población**. (Quijano, 2000, p.232; el resaltado es mío)

En este marco, de ausencias y negaciones en torno a la problemática racial en la Argentina, esta investigación adquiere principal importancia en torno a posibilitar la problematización del sentido común que asocia la "blancura" a nuestro país, y de los procesos de racialización de les cuerpes que se actualizan y reeditan incluso en la actualidad, cuestiones que como demostraré en esta tesis no son ajenas a las discursividades y prácticas universitaria.

**Presentación de los capítulos.**

En primer lugar, el capítulo denominado "Teorías críticas periféricas y/o

latinoamericanas" se propone desarrollar este corpus teórico, delimitando las diversas teorías que las componen, y retomando en lineamientos generales la crítica a la Modernidad-colonial que elabora esta perspectiva teórica, fundamentalmente en relación a las fallas y los silenciamientos fundantes que dilucidan en ella.

En un segundo momento, se avanza en las precisiones conceptuales que hacen de las categorías centrales de este trabajo cuestiones diferentes de un mismo problema, para ello, se desarrollan las teorizaciones relativas a la raza, lo racial, lo imaginario racial y el colonialismo interno, desde los aportes de las teorías críticas periféricas.

Finalmente, se realiza el análisis de los datos obtenidos a través de las diferentes técnicas de recolección de datos elegidas en vinculación a las teorizaciones desplegadas anteriormente. Se analizan entonces, los planes de trabajo docente de la asignatura Supervisión (2017-2019), las observaciones participantes de clases en dicha asignatura complementadas con la realización de una encuesta y la realización de una actividad extracurricular y opcional, denominada "Círculo de cultura".

## 1. Teorías críticas periféricas y/o latinoamericanas

Para poder dar inicio al tratamiento de la temática de lo racial hace falta en primer lugar esclarecer el locus de enunciación o posicionalidad, que se entreteje y consolida a lo largo de todo este texto y desde el cual se materializa una mirada signada por la particularidad. Como en relación a este tema, ya se han compartido las cuestiones biográficas relativas a las experiencias de vida que proporcionan singularidad en torno a este locus de enunciación, se vuelve necesario esclarecer ahora, el corpus teórico que aporta a la construcción particular de esta mirada sobre el mundo, lo real, la historia y, principalmente, sobre lo racial.

En primer lugar, se desarrollan brevemente las diferentes corrientes teóricas que confluyen en el nudo teórico propuesto, es decir, en las perspectivas críticas periféricas y/o latinoamericanas (Grüner, 2016). Las mismo son: las teorías decoloniales, descoloniales, poscoloniales, anticoloniales. Se retoman cuestiones diversas de ellas, como sus contextos de surgimiento y los énfasis que las diferencian, de modo de sortear las posibilidades de su complementación.

Luego, se pretenden delimitar las teorizaciones críticas de la Modernidad-colonial desde la cual se piensa el presente trabajo de investigación y, particularmente, la problemática racial. Recuperar esta forma otra de interpretar a la Modernidad, que interpela a la narrativa oficial desde la cual ella misma se ha ido afirmando e imponiendo en el mundo, dando cuentas de las fallas constitutivas de ella misma.

Por último, se continúan desarrollando las fallas de la Modernidad para arribar al problema de los silenciamientos fundantes en la narrativa modenro-colonial. Finalmente se avanza en la comprensión del problema de lo racial como un evento conectado a los procesos de silenciamiento de la otredad negada por la lógica moderno-colonial-racista propia de la Modernidad.

### 1.1. Teorías Críticas del Colonialismo.

En primer lugar, se retoma lo propuesto por Eduardo Grüner (2016) en "Teoría crítica y contra-Modernidad" ya que permite superar las separaciones que se presentan al momento de hablar de las teorías decoloniales, descoloniales, postcoloniales, o bien de las teóricas críticas a la Modernidad en general, y las dificultades relativas a los límites y alcances que las definen y diferencian. Para ello, él acuña el término "teorías críticas periféricas" y/o "latinoamericanas". Las define como un conglomerado que apunta "a producir una crítica teórica –con aspiraciones de consecuencias prácticas- del trabajo y las lógicas de la *colonialidad de poder / saber* en nuestro continente" (Grüner, 2016, p.20; itálica del autor). Esta conceptualización que propone el autor parte de la crítica que él realiza a la definición de las teorías como compartimentos estancos y excluyentes que produce la ciencia moderna. De modo que, estas teorías no escapan a la lógica colonial-moderna, como tampoco lo hace la universidad (palabra que deviene de lo uno), y con ello, a la forma unívoca con que el conocimiento científico se instala como el único válido. Otro de los aspectos que destaca el autor sobre estas teorías críticas periféricas, que le permiten definirlas, es que "ellas siempre emanaron de una suerte de *encrucijada* indecible, problemática, contradictoria, conflictiva, probablemente irresoluble, entre un *adentro* y un *afuera*" (Grüner, 2016. p.21, itálica del autor). Dicho espacio, que también llamará "umbral", es una invitación del autor, a escapar de la encrucijada dicotómica del adentro o del afuera, y posibilitar una mirada desde otro lugar, desde otro tiempo, una mirada "en situación". Por otro lado, los adjetivos de "periféricas o latinoamericanas" nos invitan a pensarlas a estas teorías asociadas a cierta "pertenencia territorial pero simbólica, cultural, (geo)política" (Grüner, 2016. p.21). En este sentido, no niega o excluye de su planteo teorías que, aunque sean críticas provenga de Europa, ni se subsume únicamente a las específicamente provenientes de América Latina, sino que incluye toda una suerte de perspectivas teóricas (provenientes también de África como de Oriente) que se han interrogado por las formas que toma la Modernidad. Resulta fundamentalmente imperioso –siguiendo el planteo del autor- que estas teorías críticas, para serlo, hagan el esfuerzo de ponerse "en situación", sobre todo, aquellas teorías críticas provenientes de otros espacios territorial e históricamente diferentes, de modo que impliquen un pensar "desde aquí", desde América Latina, como "un nuevo 'umbral' para la construcción de teoría crítica *desde aquí*" (Grüner, 2016, p.21). Esto se vincula a lo que propone Alfredo Carballeda (2013) en relación a desplegar una intervención en lo social desde un "pensar situado", en la medida en que hace énfasis en la recuperación y

contextualización de los aspectos singulares que hacen a la intervención misma. De hecho, él retoma para elaborar este aporte a otros autores provenientes de este amplio conjunto de teorías que realizan una crítica a la Modernidad-colonial, como Enrique Dussel y Rodolfo Kusch. De modo que incluso los aportes de Carballeda para repensar y redefinir la intervención en lo social de manera "situada" lo posicionan al interior de estas teorías críticas latinoamericanas. Para avanzar en esta definición de las teorías críticas, Grüner continúa desarrollando a qué se refiere con "contra-Modernidad". Para él, el prefijo "contra" no alude a un estar "en contra" de la Modernidad o a una oposición que nos posicione por fuera de ella, sino más bien, dice que se trata de una "taquigrafía de una contrariedad interna a la propia Modernidad en que seguimos estando: una fractura [...], cuya crítica radical supone, precisamente, colocarse en el lugar de esa fractura interna, señalándola como aquello que la Modernidad quisiera olvidar o 'pasar por alto'" (Grüner, 2016, p.22). De este modo él propone que las teorías para considerarse como "críticas" deben partir justamente de debelar y problematizar esas fallas constitutivas o "fractura" de la Modernidad-colonial, que intentan pasar deliberadamente desapercibidas por la narrativa moderna. Dichas "fallas" serán desarrolladas en el siguiente apartado.

Esta concepción crítica que el autor elabora sobre la Modernidad-colonial es fundamentalmente la que comparte con las teorías y perspectivas teóricas críticas que quiere evitar mencionar, etiquetar y, de ese modo, reproducir como compartimentos separados. Algunas de estas perspectivas teóricas que el autor retoma para elaborar ese conglomerado más general, son: los aportes de les pensadores Anticoloniales (Frantz Fanon, Paulo Freire, Enrique Dussel, etc.), los estudios Poscoloniales (Edward Said –los estudios subalternos y culturales latinoamericanos-, Homi Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak, Stuart Hall, etc.) y el pensamiento (giro, opción o proyecto) Decolonial del "Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad Latinoamericano" de 1992 (Catherine Walsh, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Santiago Castro Gómez, Zulma Palermo, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Arturo Escobar, Nelson Maldonado Torres, Edgardo Lander, etc.). Aquí cabe aclarar que el que sean un grupo de teorías o perspectivas teóricas que puedan complementarse y conglomerarse en un corpus teórico mayor, no da por sentado que sean, respondan o analicen lo mismo. Resulta indispensable, por tanto, mencionar inexorablemente los orígenes e incumbencias específicas de las diferentes vertientes. Luego, se pretende retomar lo propuesto por

Grüner y dar cuenta de los aspectos en común que mantienen entre ellas, los cuales posibilitan la construcción de este nudo teórico.

Uno de los principales pensadores de la corriente Anticolonial fue Frantz Fanon, quien logró su máxima expresión político-cultural en el período 1950-1970. Lo fundamental de la teorización fanoniana a los fines de este trabajo, tiene que ver con los aportes que realiza para pensar los procesos de racialización como aspectos mucho más complejos de lo que se había hecho hasta entonces. Él, fue un martiniqués que habiendo nacido en la colonia francesa, fue recién cuando vivió en la metrópoli, donde descubrió que entonces, en ese tiempo y espacio, él era negro. Fanon, en sus escritos (pero fundamentalmente en "La experiencia vivida del negro" Capitulo 5 de "Piel negra máscaras blancas" de 1951) da cuenta del proceso personal de autoidentificación en una Europa de mediados del siglo pasado, en tanto negro, y de todas las dificultades (principalmente ontológica) para poder descubrirse negro y finalmente serlo en ese contexto. De hecho, la producción fanoniana ha tenido fuerte influencia en otres pensadores de esta misma corriente como lo fue en la obra de Paulo Freire (Fernandez Moujan, 2020-b, p.5). Fanon provee la posibilidad de pensar el "aspecto político, epistémico y racial" a través de categorías como la de "conciencias dual", "liberación" y "descolonización", cuestiones estas que también provienen de su obra "Los Condenados de la Tierra" de 1961 (Fernández Mouján, 2020-b, p.6). Por ello el aporte del autor se vuelve primordial para pensar el tema de la negritud de manera territorializada (De Oto en Fernández Mouján, 2020-b, p.8) y "la denuncia al colonialismo y su racialización de la vida cotidiana" (Fernández Mouján, 2020-b, p.11). También se identifican con esta corriente otres autores como Aimé Cesaire, Paulo Freire, Albert Memmi, Amilcar Cabral, Enrique Dussel, Juan José Hernández Arregui, entre otres. El contexto de surgimiento de la misma está signado por hechos revolucionarios y libertadores, como lo fue la Revolución Cubana de 1959 y "los movimientos revolucionarios africanos que transitaban procesos de descolonización desde fines de mediados del siglo XX (colonias portuguesas, francesas, alemanas y belgas)" (Fernández Mouján, 2020-b, p.5). Una de ellas, fue la de Argelia, más conocida que las demás por el libro "Los condenados de la tierra" de Fanon (1961), donde escribe sobre y en relación a esa experiencia colonial. Por ello, se trata no solamente de movimientos intelectuales y teóricos sino también, de movimientos políticos, donde la "cuestión colonial", la "descolonización" y la "liberación" (Fernández Mouján, 2020-b, p.5) son el foco de las discusiones que se

plantean. En este marco, las voces de les pensadores se instalan como "voces resistentes que vienen a expresar el malestar reinante y enfatizan axiológicamente la visión de los vencidos [...], asumen la urgencia política y la preocupación por la alteridad denunciando la razón colonial" (Fernández Mouján, 2020-a, p.2). Estas son unas de las cuestiones que comparten con las demás corrientes, junto con el "someter a la crítica el pensamiento eurocentrado" y decir aquello que es indecible o "impensable" en y por esa Modernidad-colonial (Fernández Mouján, 2020-a, p.2). Es, entonces, "una acción política que [realiza] su impugnación a la totalidad más amplia, que es la nación colonizadora" (Fernández Mouján, 2020-a, p.3) y al colonialismo, que para elles "es algo más que la trama de una dominación; se trata de poner distancia crítica de los procesos de identificación **política de las dinámicas coloniales**" (Fernández Mouján, 2020-a, p.3, el resaltado es mío). Entonces y a modo de cierre, elles ponen "en discusión y bajo fuerte sospecha el triunfo de la falsa totalidad colonial del sistema-mundo" (Fernández Mouján, 2020-a, p.3).

Posteriormente, en los años 1980, surge un movimiento de intelectuales, "primordialmente de corte académico [que] comparten con la primera una preocupación por las continuidades de los pasados coloniales en los presentes poscoloniales" (Fernández Mouján, 2020-a, p.3). Esta corriente inicia principalmente con el aporte de Edward Said, quien se propuso articular las contribuciones del marxismo gramsciano en su idea de hegemonía, el concepto de discurso de Michel Foucault y la concepción anticolonial de Frantz Fanon (Fernández Mouján, 2020-a, p.3). De estos aportes derivan tanto "la crítica poscolonial, los estudios subalternos y los culturales latinoamericanos" (Fernández Mouján, 2020-a, p.3). Todas comparten -incluso con la teoría decolonial que desarrollaré después- la crítica al colonialismo, la sospecha ante la modernidad, al eurocentrismo y la idea de que todo conocimiento es un conocimiento situado histórica y geopolíticamente, cuestión esta que será la base de la crítica a la razón instrumental de la Modernidad-colonial y al conocimiento científico moderno. La idea central y, en cierta medida, común a todas las teorías es que la modernidad posee una cara oculta: la colonización y la colonialidad[10] (Grüner, 2016, p.44). Una de las concepciones fundantes de estas teorías es la de tomar a la experiencia colonial como estructurarte tanto del colonizado como del colonizador y no como algo del orden del pasado, sino

[10] Por este motivo, se dijo hasta aquí y en adelante, "Modernidad-colonial", por estarse retomando este aporte de las teorías críticas periféricas latinoamericanas.

también del presente que ha sido silenciado (Añón y Rufer, 2018, p.118). Esto es algo que puede pensarse en relación al aporte de Said (1996) cuando propone que "la tarea crítica debe partir de lo que uno es y del conocerse a sí mismo como un producto de los procesos históricos que han depositado en cada uno de nosotros infinidad de marcas" (Said, 1996 en Fernández Mouján, 2020-a, p.3). Por esto, para dicha corriente, "el colonialismo continúa teniendo efectos estructurantes de subjetividades, corporalidades, conocimientos, espacialidades y prácticas sociales" (Fernández Mouján, 2020-a p.6), incluso en el presente. En esta línea que inaugura Edward Said se puede ubicar a Homi Bhabha, Chackabarty Spivak, los aportes de Stuart Hall (desde los estudios culturales), Achille Mbembe, Paul Gilroy, entre otres. El "post" que define a esta corriente, no significa un después temporal, sino que representa un "ir más allá de los legados modernos, como una provocación irónica y trágica al mismo tiempo. No indica un desapego al pasado, al contrario, quiere significar la imposibilidad de superación de las dinámicas coloniales" (Fernández Mouján, 2020-a, p.7) subjetivantes de sujetes y prácticas. En otras palabras, "para la crítica poscolonial, el «pos» no afirmaría un radical «después» de la colonia, sino que funcionaría como afirmación bajo tachadura, el prefijo como forma de hablar de la marca que lo colonial impone en sociedades del presente" (Catelli, Rufer y De Oto, 2018, p.11). En esta corriente se ha avanzado en la idea de que "hay una relación estrecha entre la idea de poder y lo racial, una teoría de lo racial" (Fernández Mouján, 2020-a, p.7), por ello esta vertiente aporta significativamente a pensar el problema en cuestión. Por otro lado, avanzan en comprender a la modernidad-colonial como un proceso que "consiste en universalizar el orden del pensamiento, de la subjetividad y los modos de organización" (Fernández Mouján, 2020-a, p.7) -de ser y estar en el mundo- provenientes de Europa y dirigidos al resto del mundo, como una forma única, que "se construye como una figura de la imaginación" (Fernández Mouján, 2020-a, p.7). Por ello, esta corriente "disloca la narración histórica [de la modernidad-colonial], mostrando que no existe una única historia, sino múltiples temporalidades" (Fernández Mouján, 2020-a, p.8) y múltiples historias en relación a la situación particular en que se dan los procesos históricos. Es decir, la multiplicidad de historias tiene que ver con la diversidad de tiempos y espacios, la ruptura poscolonial parte de allí, de pensar la modernidad desde una ubicación espacio-temporal otra, a la que la modernidad-colonial se encargó de hacerla ver como la única (Trouillot, 2011, p. 85-86).

Por último, el proyecto Decolonial o Proyecto Modernidad/Colonialidad surge en 1998.

> El punto de partida de este proyecto se remonta a un grupo de trabajo y la serie de eventos que realizó en la Universidad del Estado de Nueva York (SUNY), en Binghamton, a finales de los años noventa. En un congreso internacional en diciembre de 1998, organizado por Ramón Grosfoguel [sociólogo puertoriqueño] [...], titulado *Transmodernidad, capitalismo histórico y colonialidad: un diálogo postdisciplinario*, confluyeron el sociólogo peruano Aníbal Quijano (quien dictaba seminarios desde hacía muchos años en SUNY), el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, el semiólogo argentino Walter Mignolo y el sociólogo Immanuel Wallerstein (director del Centro Ferdinand Braudel, en SUNY). A partir de allí y luego de esta serie de eventos, los miembros centrales de la colectividad han mantenido el intercambio académico. [...] Se proponen la generación de un marco epistemológico que discuta con el conocimiento eurocentrado y abreve en el pensamiento latinoamericano en su historia y su cultura. (Fernández Mouján, 2020-a, p.4-5, itálica de la autora)

Por su parte, Catherine Walsh, socióloga y pedagoga forma parte de este proyecto, la destaco ya que es, junto con Zulma Palermo y María Eugenia Borsani (estás dos últimas argentinas), quien ha trabajado los problemas de la educación y de la interculturalidad. De este modo, asumen la urgencia política desde otro lugar, principalmente a partir del debate académico epistemológico. Incluso la corriente anterior, aunque no se constituye en una acción política como la primera, conserva como principal énfasis la cuestión política. Esto es importante porque marca una ruptura, un énfasis diferente, particularmente centrado en las formas de producción de conocimiento y la problematización de qué conocimiento y para quién. Una de las categorías centrales del Proyecto decolonial es la noción de "colonialidad" acuñada por Immanuel Wallerstein que tiene su raigambre en pensadores negres de EE.UU como Oliver C. Cox, William Edward B. Du Bois, Cedric J. Robinson y Eric Williams, entre otros (Grosfoguel, 2018) Concepto que el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2001) retoma y denomina "colonialidad del poder", para dirigir la crítica hacia las formas jerárquicas de poder-saber que el colonialismo impuso, su marca racial y epistémica, que continúan vigentes más allá de la conquista. La colonialidad, es definida "como una estructura transhistórica de la dominación" (Añón y Rufer, 2018, p.110). En este sentido, para

elles, lo colonial y la colonialidad no equivalen a lo mismo. Es decir, lo colonial es "una dimensión simbólica que coexiste con la colonia pero que no se agota en sus límites" (Añón y Rufer, 2018, p.110). Sin embargo, existe además -para esta corriente-, una colonialidad del poder, del saber y del ser, que se instaló en la colonización pero que perdura. Esta corriente ha sugerido, de modo alguno, "la necesidad de pensar en las continuidades entre el orden colonial, formación de Estados nacionales y ordenamientos republicanos del presente" aunque ello no quiera dar por hecho simplificadamente que perduran como "una serie de continuidades inalterables" (Catelli, Rufer y De Oto, 2018, p.11). Así, la categoría de "colonialidad" del pensamiento decolonial, como la de "colonialismo" del pensamiento poscolonial, remiten de modo alguno a las formas con que la modernidad-colonial perdura hasta nuestros días, aunque sean constitutivamente diferentes debido a los fundamentos disímiles con los que han sido pensados. Esta corriente, en la crítica a la modernidad-colonial que realiza, va a decir que Modernidad y Colonialidad son dos caras de una misma moneda (Quijano, 2001). Lo que perdura –en ambas corrientes- son las críticas a las formas con que la Modernidad-colonial se perpetúa en el tiempo, instaurando formas únicas de ser y estar en el mundo. La intencionalidad de todas estas corrientes teóricas es habilitar formas otras de poder vivir y habitar el mundo (moderno) de maneras que aunque "otras", puedan ser legítimas y válidas, aunque esto implique un proceso de disputas y resistencias que perdura hasta nuestros días. Entonces, elles asumen la urgencia política desde la intencionalidad de poner en escena la "cuestión colonial" (Fernández Mouján, 2020-a, p.11), el conflicto irresoluble que se señalaba al principio siguiendo a Grüner (2016). Para ello se apropian de "categorías políticas y culturales [desde esa epistemología otra] que se transformen en provocación y exigencias para interrumpir e intervenir en lo dado" (Fernández Mouján, 2020-a, p.11) dando lugar a saberes otros que posibiliten intervenir la realidad en ese mismo sentido. Por ello, se proponen "recuperar los orígenes culturales borrados por la experiencia colonizadora, entendiendo que la descolonización es una deuda aún pendiente" (Fernández Mouján, 2020-a, p.11). Entonces, la crítica desde esta corriente se dirige a la pretensión de totalidad de la racionalidad moderna, a las categorías universales, puras y/o unívocas, y a las escisiones como hombre-naturaleza, racional-sensible, cultura-naturaleza, teoría-práctica, etc. (Fernández Mouján, 2020-a, p.11)

En síntesis, estas corrientes teórico-críticas periféricas posibilitan ampliar la crítica a la modernidad-colonial hacia los diferentes campos del saber, como los ámbitos

académicos-científicos que se han originado bajo patrones moderno-coloniales de producción de conocimiento, formas preestablecidas de investigación, y que se han establecido como "la" forma de producción de conocimiento, la única. Así la crítica se dirige a la violencia racial de sus instituciones, sus discursividades y, en definitiva, a la producción de subjetividad que subyace a estas prácticas. En este sentido es un problema que resulta central para investigar en la tesis pues el objeto-sujete de estudio de la misma son: los rastros coloniales-raciales en la transmisión del conocimiento y en las prácticas de la formación académica en la carrera de Trabajo Social de la UNMDP. Hasta aquí, es fácil comprender que estas corrientes teóricas puedan complementarse, porque se originan de igual modo en la crítica al colonialismo/colonialidad como correlato indispensable de la Modernidad. Sin embargo, presentan aspectos que abordan de maneras diferentes, y esto es precisamente lo que he tratado de dilucidar aquí.

Siguiendo con los debates presentados sintéticamente de las diversas "teóricas críticas periféricas", Grüner dice, que la Modernidad es "el continuum colonialismo/capitalismo mundializado" (Grüner, 2016, p.23). Pero luego agrega, -mientras reconoce la tendencia del capital a mundializarse- que "la colonización / colonialidad es entonces un factor decisivo en la propia conformación de la 'modernidad'" (Grüner, 2016, p.44). De este modo, para realizar la crítica a la modernidad que se pretende, realiza previa y necesariamente un recorrido histórico de su constitución y definición, sin los cuales la crítica pierde posibilidad de realizarse, de ser. Vemos también que retoma el debate de las teorías decolonial y poscolonial al introducir ambos términos: colonización y colonialidad. Su intención es clara, evitar establecer estos procesos complejos como algo separado, y poder pensar los procesos modernos a partir de la interrelación de ambos. "No basta entonces con la crítica del colonialismo. Hay que sumarle la crítica de lo que Aníbal Quijano, célebremente, denominará la colonialidad del poder/saber" (Grüner, 2016, p. 43). Entonces, desde la asunción de esta perspectiva teórica crítica y/o periférica general que consolida el autor, realiza una crítica a la Modernidad-colonial donde dilucida las fallas internas que esta tiene e intenta ocultar, las que se desarrollarán a continuación.

### 1.2. De las "fallas" de la Modernidad.

Siguiendo con el planteo de Grüner, la Modernidad presenta una falla constitutiva y nos invita a posicionarnos, para poder realizar una crítica a la Modernidad, en el lugar de esa falla o fractura que denomina "umbral". Sin embargo reconoce, que es justamente la capacidad de pasar desapercibida[11] –de la falla- la que sedimenta el poder de la Modernidad para perpetuarse. En palabras del autor, la Modernidad "ha llegado a *consistir* justamente en la *negación* de sus conflictos internos" (Grüner, 2016, p.23) por ello, desocultarlos implica una actitud crítica. En esta línea, es comprensible que la modernidad no pueda (o deba) ver su falla constitutiva – "trágica"- porque aquello implica una actitud autodestructiva o suicida. "Su sistema es el de un conflicto irresoluble, *trágico*. 'Su sistema', [...] es el de *una* Modernidad –y el de su imagen ideológicamente dominante- cuya (in)'consistencia' como cultura está dada por aquella gigantesca negación" (Grüner, 2016, p. 24-25). Esto es importante para pensar que, es la Modernidad, la que construye la alteridad negada en la medida en que se afirma y reafirma a sí misma. El autor, en ese sentido, no deja de reconocer, que la Modernidad, es un concepto "europeo", "euro-centrado", "euro-céntrico". Y reconoce, además, que la palabra misma, Modernidad, es un producto moderno. El efecto de esta construcción es la de "construir la ficción de una definitiva discontinuidad con el pasado, para acentuar la plena novedad de la nueva época" (Grüner, 2016, p. 29).

De manera resumida, podemos ver que el autor identifica en la Modernidad que se instala y mientras aún lo hace, una "Totalidad" que se afirma (la que produce una alteridad). Dicha totalidad está compuesta, por una "nueva época", pero además, por un "nuevo sujeto", una "nueva historia", una nueva "concepción de temporalidad", una "nueva cultura". Aquí se repiten varias cosas. En primer lugar, el prefijo uno o una. La modernidad se instala como una forma única de habitar el mundo moderno. En otras palabras, tiene una capacidad insoslayable de volverse o instalarse de manera *unívoca,* es decir, que se presenta como una sola, como *una* Modernidad. En segundo lugar, de instalarse como algo nuevo, como algo novedoso, que no guarda relación con el pasado, por eso constituye una marca temporal, mejor dicho, *atemporal*. Pero la característica principal, que se desprende de estas dos operaciones es la de "hacer pasar la parte por el

[11] Autores como Añon y Rufer (2018) reconocen en relación a esto diferentes procesos de silenciamiento deliberados para perpetuar esa ausencia. Cuestión que se analizará más adelante.

todo" (Grüner, 2016, p.26). Es decir, se presenta como una historia, una época, una cultura, un sujeto, etc., pero la cuestión es que todas esas formas particulares "son convertidas en estándares históricos" (Trouillot, 2011, p. 81) aplicables a todo el mundo.

De este modo, también Trouillot en "Moderno de otro modo" (2011) avanza en una clarificación en torno a la Modernidad e identifica en la palabra misma "Modernidad", este proceso de hacer pasar la parte por el todo. Claro que este proceso de universalización no es ingenuo, pero él los concibe como "universales nordatlánticos" que define como "particulares que han adquirido un grado de universalidad" (Trouillot, 2011, p.80). Otra de las características de estos universales que se mundializan, es que "son siempre prescriptivos en la medida que siempre sugieren, aun implícitamente, el estado correcto de las cosas: lo qué es bueno, lo qué es justo, lo qué es deseable, y no sólo de lo que las cosas son, sino también de lo que debería ser" (Trouillot, 2011, p. 81). En otras palabras, la cuestión es que estos universales "no describen el mundo, ofrecen visiones del mundo" (Trouillot, 2011, p. 81) pero se presentan de manera unívoca, es decir como la única visión del mundo válida. Aunque, el mismo Trouillot (2011), reconoce que "ciertamente no hay unanimidad sobre ninguna de estas cuestiones dentro del mismo Atlántico Norte" (p.81). En esta línea, el autor continúa explicando las cualidades que presentan estos universales y reconoce en ellos que "pueden, en aquella proyección, esconder su ubicación histórica específica (localizada, nordatlántica)" (Trouillot, 2011, p. 81).

Uno de los aspectos a recuperar, de aquello que se pretende pasar por alto la Modernidad-colonial, y que resulta fundante en este trabajo, son les sujetes. Sobre esto, el autor plantea que la narrativa de la Modernidad se basa en la concepción de una "nueva época", y que a ésta le corresponde una nueva concepción de sujeto (Grüner, 2016, p.31). Esa nueva concepción es la del sujeto cartesiano, el de "pienso luego existo", es decir, un sujeto atravesado por la "razón iluminista". Ese sujeto, en palabras de Grüner (2016), es "ese abstracto *In-dividuo* (etimológicamente: *no-dividido*, entero, completo y autoconsistente), fuente transparente de todo saber y conocimiento, y pleno de su propia auto-evidencia, [...] hecho –o descubierto- de una vez por todas, ahistórico y eterno, monádico y "total" (p.30). Repone luego, que es indudablemente "una idea 'moderna', montada sobre la premisa *individualista*" (Grüner, 2016, p.31). Así aporta una necesaria caracterización de esa nueva invención del sujeto de la Modernidad,

donde el carácter central del mismo es su condición de "individual". Luego da cuenta de una paradoja fundamental; "la imagen nueva de "Totalidad" de la era moderno-burguesa necesariamente se dibuja sobre un fondo de exclusiones de todo tipo [...]. Paradójicamente el Todo sólo puede aparecer como tal Todo... porque le falta una(s) parte(s)" (Grüner, 2016, p.31). Esta cualidad universal que asume la idea sujeto moderno, se relaciona a la idea del "universal nordatlántico" de Trouillot (2011, p.81) que subsume la parte por el todo, aunque como vimos, en ese todo hay una o unas partes que quedan fuera.

Estas partes son las partes que la Modernidad pretende pasar por alto, es decir, las fallas mismas de ella. Sin embargo, ese fuera no es literal, siguiendo con la interpretación de Trouillot (2011), sino que, lo que **lo hace estar fuera, es su "amputación" o "exclusión" de la historia dicha**. Es decir, su estar oculto, en lo no dicho o indecible, por la narrativa de la Modernidad. "La noción "oficial" de la Modernidad supone una obturación y una renegación (una forclusión [...]) del hecho de que ella misma ha surgido y se ha desarrollado sobre la base de violentos conflictos entre subjetividades colectivas" (Trouillot, 2011, p.34). De este modo, no sólo niega a les otres de la modernidad, es decir a les sujetes que no encajan en ese sujeto cartesiano (mujeres, niñes, jovenes, negres, indies, etc.) sino también, a las posibilidades de organización colectiva que aparecen negadas en esa idea de sujeto individual. En síntesis, la Modernidad para imponerse de manera global requirió además de su potencial discursivo –su narrativa- la implementación de la fuerza y de la violencia, el ejemplo más claro de ello es la conquista y colonización de América, pero también estos procesos se dieron puertas adentro de la propia Europa según lo que recupera Grüner (2016, p.34) en el texto citado.

Se vuelve necesario, entonces, reflexionar en torno a esa encrucijada que plantea la narrativa moderna basada en la idea de "progreso", es decir, **al reconocimiento moderno de la diferencia**. Dice Grüner (2016), "no es que no se reconozca la existencia de esos "otros" periféricos que todavía no han alcanzado el progreso" (p.36), el problema radica justamente en la mirada eurocéntrica que posibilita únicamente una interpretación lineal y secuencial de la historia de los pueblos, en la cual quienes aún no hayan arribado a esas formas modernas de producción, son interpretados en términos de una "inferioridad: puesto que el progreso es la Historia misma" (Grüner, 2016, p.36). A partir de esta concepción de la diferencia basada en la idea de progreso, se deduce -

según el autor- que estos pueblos inferiorizados terminan siendo pensado en términos "pre-histórico(s), incluso no-histórico(s)", y que desde aquel pensamiento se llega al "extremo de la pre-humanización de esos pueblos" (Grüner, 2016, p.36). En otras palabras, de la interpretación moderna de la diferencia a la deshumanización de los pueblos otros (no-modernos o modernos de otro modo), se está tan solo a un paso, debido a la instancia comparativa que supone la mirada hegemonizada y etnocentrica proyectada desde Europa hacia el resto del mundo. Se trata, como vemos, de un proceso evidentemente más complejo, que una mera exclusión o subalternización. El problema que se entreteje en el reconocimiento del "Otro" de la narrativa moderna, es que este es pensado "como una completa ajenidad: el "Otro" es una plena exterioridad [...], como si su "Otredad" [...] no fuera un producto de la dominación; como si no se hubiera transformado –vía la dominación colonial." (Grüner, 2016, p.37) De este modo, aunque la narrativa moderna reconoce la otredad, obtura el proceso mediante el cual, al afirmarse la Modernidad como Totalidad, **se expulsa a tales otres a una exterioridad, donde quedan "periferizados"** para que pueda quedar en el "centro" la Modernidad-colonial-eurocéntrica. En palabras del autor "El Otro aparece entonces como si hubiera sido *desde siempre* una "periferia" *externa* a mi cultura, que es el 'centro', y viceversa" (Grüner, 2016, p.38). Por ende, se avanza hacia la comprensión del fundamento de esa diferencia que se presenta como "originaria", teniendo en cuenta que fundamentalmente son les negres e indígenas quienes fueron "exteriorizados" en el proceso colonizador-conquista de Nuestra América. "En ese sentido, África y el negro, América y el indio son un ejemplo perfecto del 'ser-otro'" (Fernández Mouján, 2018-b, p.3). Así, para poder hacer una crítica desde las teóricas críticas periféricas y/o latinoamericanas, hace falta desocultar y posibilitar un mirada otra respecto de esa otredad, una que se posicione desde ese "*umbral*" para poder superar el pensamiento dicotómico que busca instalar la narrativa moderna, del adentro y afuera, del "sujeto moderno" y de "los otros". En relación a esta construcción de una otredad "originaria", resulta sumamente ilustrativa la Revolución de esclaves negres[12] llevada a cabo en Haití en 1805, donde la nueva constitución establecida por ella concibió a todes les habitantes de aquel territorio como "negros". Este evento da cuenta, contrariamente a la Modernidad, que la

[12] Cuestión esta que desarrolla Grüner (2016). Reconoce además, que los derechos que al parecer eran universales, no lo eran para elles les esclaves, es decir, que "tenía límites particulares muy precisos [...]: el color negro" (Ibíd., p.47). Claro que el sujeto ideal moderno, es el sujeto hombre, adulto, blanco, heterosexual, burgués, etc., y que en base a esa idea universal de sujeto fue pensado el derecho universal, y por ende, los "Derechos universales del hombre".

definición del ideal de sujeto como "blanco" o "negro" responde a una construcción socio-política universalista que subsume la parte por el todo.

Sobre este mismo tema, Trouillot (2011) dice que "la modernidad disfraza y desconoce a los muchos Otros que crea" (p.22). Luego destaca la cualidad "estructuralmente plural" de la modernidad en tanto "requiere una alteridad, un referente afuera de sí misma, un pre-moderno o un no-moderno en relación con los cuales el moderno adquiere un significado pleno" (Trouillot, 2011 p.22). Para afirmarse en sí misma la modernidad solapa y oculta diferentes formas otras de pensar el mundo y de ser en él. Aquelles otres que la modernidad crea en tanto se afirma, es decir, el "alter-ego" del sujeto moderno, es para Trouillot (2011), el "moderno de otro modo" (p.85). De este modo, arriba a una interpretación de la otredad diferente a la de la Modernidad, para él, aquelles otres no están por fuera de los procesos de producción y reproducción mundiales que la Modernidad-capitalista instala para perpetuarse. El "moderno de otro modo" es el "Otro" para la Modernidad que se afirma, pero que fue "creado entre las fauces de la modernidad y modernización"[13] (Trouillot, 2011, p.89). La cuestión es que -para el autor- somos modernos, "siempre hemos sido modernos, modernos diferentes, contradictoriamente modernos, modernos de otro modo, pero modernos, sin duda" (Trouillot, 2011, p.94). Llega a esa conclusión, entendiendo a la Modernidad como "la fe ciega en tal narrativa como en sus consecuencias globales" (Trouillot, 2011, p.94). Así, el concepto de "modernos de otro modo" no implica una negación de las diferencias entre "los modernos" y los "modernos de otro modo". De hecho dice, "los otros eran fundamentalmente diferentes" y destaca diferencias de; procedencia, posiciones en jerarquías intersectadas, lenguajes, ropas, lugares, posibles futuros (Trouillot, 2011, p.93).

Inaugurado el debate en torno a la construcción de la otredad negada por la afirmación moderno-colonial y, su relación con la condición racial de tales otres, cabe reflexionar ahora, sobre el fenómeno del racismo siempre presente -aunque solapado-, en tanto "falla" de la Modernidad-colonial-capitalista. Para ello, vale recuperar las

[13] Para Trouillot son dos procesos conjuntos y distintos pero relacionados "entendiendo que el poder desatado a través de la modernización es una condición de posibilidad de la modernidad misma" (2011, p.89). "Modernización es poner el acento en las características materiales y organizacionales del capitalismo mundial localizando en lugares específicos [...], estos aspectos del desarrollo del capitalismo mundial que reorganizan el espacio con explícitos propósitos económicos y políticos" (Trouillot, 2011, p.84). Por su parte la modernidad "tiene que ver con la proyección de ese lugar –localizado- sobre un espacio que es teóricamente ilimitado" (Trouillot, 2011, p.84).

siguientes palabras de Grüner (2016): "la falsa Totalidad moderna de la idea de "progreso" es la otra cara del racismo" (p. 37). Luego explica sobre ello, que el racismo "es también un invento de la Modernidad, con el cual mucho tiene que ver la esclavitud" (Grüner, 2016, p.51). Hace falta comprender aquí, que el proceso colonizador reposó, en buena parte, sobre la necesariedad de la esclavitud para la explotación de los recursos naturales, que serían luego la "acumulación originaria capitalista" de la que hablaba Marx. En esta línea, es que las teorías críticas periféricas/latinoamericanas plantean que la Modernidad se funda en la colonización y conquista de América (Quijano, 2001). Pero para legitimar ese proceso de explotación humana, hacía falta una ideología, una teorización, sobre la deshumanización de les indígenas y les negres para ser esclavizades. Ésta "es la otra cara" de la Modernidad-colonial-capitalista. Entonces, la ideología del racismo "es una respuesta ideológica a la contradicción indisoluble [...] entre la premisa filosófica de la libertad individual y la realidad material de la 'base económica' esclavista" (Grüner, 2016, p.51). De lo que se trata, entonces, es de comprender que el fenómeno del racismo no es una casualidad, ni una inferioridad natural entre las "razas humanas" (blanca, negra o mestizas), se trata de una invención moderna que reposa sobre el interés de la expansión capitalista. La intencionalidad perseguida por la narrativa moderna, sigue siendo la misma, ocultarlo, haciendo de la raza una condición originaria de las personas. Como dice Grüner, "a través de la historia de la Modernidad, el negro fue construido como una especie de alteridad exótica, como si nada hubiera tenido que ver con la propia constitución de la Modernidad" (Grüner, 2016, p.50). De nuevo, las construcciones modernas se presentan como "algo que siempre fue así", como si nunca hubieran tenido un origen arraigado a esa Modernidad-colonial-racista, y mucho menos que fueran construidas por ella. Cabe recuperar aquí, la comprensión a la que arriba Grüner sobre lo que posibilita el abordaje de este problema de lo "negro", de la "negritud" o de lo "racial" -cómo lo llamaremos más adelante-. Según él:

> Lo importante a tomar en cuenta aquí es el valor enorme (político, social, étnico-cultural y filosófico) del color *negro* como nudo metafórico que, en la historia de una Modernidad que es *constitutivamente* colonial, sirve para problematizar y cuestionar críticamente las pretensiones de (falsa) universalidad de aquella Modernidad pretendidamente "totalizadora". El negro se vuelve entonces una suerte de analizador semiótico contra-moderno y doblemente "periférico", pues

> no se trata ya únicamente del linde América / Europa, sino también África / Europa. Una manera de decirlo es que pasamos de la figura del *umbral* a la del *triángulo*. (Grüner, 2016, p. 52-53) [Énfasis del autor]

Así, el tratamiento del problema de lo "negro" posibilita poner en duda a la pretensión totalizadora y universalista de la Modernidad. A su vez, nos muestra que así como puede ser "uno" el universal, también podría ser otro o "de otro modo". Esta mirada "triangular" que propone el autor, podría ser pensada en términos de la categoría de "interseccionalidad" (Crenshaw, 1991), ya que allí se intersectan la condición racial con la cuestión espacial-geográfica relativa a la pertenencia continental de estas personas racializadas. Como se dijo antes, la interseccionalidad permite comprender que ese lugar particular de las personas "negras" supone una singularidad atravesada por una complejidad mayor, en la medida en que se intersectan la cuestión racial con la cuestión territorial de pertenencia, es decir, la diáspora a la que fueron sometides les africanes a través el régimen esclavista moderno-colonial.

Por último, y en relación al tema del "silencio" que se desarrollará inmediatamente después, hace falta reflexionar en torno a la capacidad de estos universales de afirmar "una" visión del mundo, una afirmación propia de la Modernidad, que produce simultáneamente -como ya se dijo- que otras visiones queden solapadas, silenciadas, imposibilitadas de ser pensadas o incluso dichas. Sobre esto, Trouillot (2011) dice concretamente que "la seducción de los universales noratlánticos radica en su poder de silenciar su propia historia" (p.82) en la misma línea de lo que recuperaba anteriormente de Grüner. En ese sentido, siguiendo lo planteado por ambos, podemos afirmar que la Modernidad se sustenta sobre la base de un *silencio* que se origina necesariamente en la afirmación moderna, y que adquiere la forma de una alteridad negada (lo no-moderno) por la forma universal y unívoca de esa afirmación. Veamos pues cómo se producen esos silenciamientos.

### 1.3. De "Lo colonial como silencio" y sus derivas.

Resulta importante, en este punto, resaltar algunos de los problemas actuales que se derivan de estas teorías críticas periféricas y que permiten profundizar conceptualmente la presente investigación. En relación a ello, Valeria Añón y Mario Rufer sugieren tematizar el silenciamiento de lo colonial, en "Lo colonial como silencio, la conquista como tabú" (2018), allí proponen abordar dos cuestiones fundamentales del aspecto colonial de la modernidad: el silencio y el tiempo. En lo relativo al silencio, ya vimos en el planteo de Grüner, la necesidad constitutiva de la Modernidad-colonial de ocultar o hacer desaparecer el problema constitutivo, la "falla trágica" (Grüner, 2016), de ella misma. Sobre esto, elles plantean que la noción de "*lo colonial como silencio* remite al silencio acerca de lo colonial, pero también a una tradición de silenciamiento, etnocentrismo y miserabilismo que ha prevalecido en las investigaciones de ciencias sociales y humanas hasta el presente" (Añón y Rufer, 2018, p.110, itálica de les autores). Este último aspecto que remarcan les autores, puede ser pensado en relación al apartado del "Estado de la cuestión", donde quedó ilustrada lo significativa que resulta la ausencia del tema de lo racial en las investigaciones sociales en la región y en Argentina. A partir de ello, podemos reflexionar que esta ausencia no se desprende de una cuestión regional, sino del silenciamiento fundante producto del sistema-mundo Moderno-Colonial que afectó y afecta también a nuestra región. De hecho, en este sentido, elles reconocen que en nuestro país "sistemáticamente se ha negado el vínculo entre textualidades americanas y se ha ninguneado el pasado colonial, incluso la presencia de poblaciones originarias o descendientes de esclavos, ocultas tras la retórica del exterminio" (Añón y Rufer, 2018, p.110). En relación a Nuestra América, consideran que toda esta tradición de silenciamiento está orientada a representarlo como un continente sin pasado previo a la colonización y la conquista, o incluso de concebir a lo colonial como algo del orden del pasado que no afecta en modo alguno al presente. La cuestión central en la comprensión sobre la noción del silencio-colonial es que implica, según les autores, el "aparato representacional de la colonialidad" (Añón y Rufer, 2018, p.110).

Por otro lado, elles reconocen que existen tres formas o maneras de silencio. "Podemos afirmar, con Michel Trouillot, la existencia de diversas **capas** de silencio" (Añón y Rufer, 2018, p. 111, el resaltado es mío). En principio, nos invitan a comprender al silencio como algo que está unido a las formas de decir: "El silencio sería entonces constitutivo del decir, su condición de posibilidad, y desplegaría a partir

de allí su potencia performativa. En efecto: el silencio delimita los bordes del discurso" (Añón y Rufer, 2018, p.110). Y continúan presentando las otras maneras: "A este silencio constitutivo se sumaría el silencio como acto o imposición (callar/hacer callar) y como pluralidad (los silencios: temáticos, semánticos, formales)" (Añón y Rufer, 2018, p.110). Sobre esta última manera de silencio realizan una aclaración: "es preciso afirmar el plural del silencio: no se trata de la noción ontológica, filosóficamente definida; antes bien, nos referimos a un plural que denota diversos actos, vinculados: callar/hacer callar, guardar silencio; diagramar un secreto o descubrirlo" (Añón y Rufer, 2018, p.110). Entonces, vemos que el silencio cumple una función positiva y necesaria en el decir, que es la de delimitar lo dicho de lo no dicho, pero esta no es su única función. Este es, el aspecto fundamental, que les autores vuelven a poner en discusión. La delimitación del decir puede estar deliberadamente construida en producir una ausencia, es decir, puede tener la funcionalidad de ocultar algo y no únicamente en decir algo[14]. Luego continúan analizando los momentos en que interfiere el silencio, según Trouillot en la producción historiográfica, así arriban a varias conclusiones. En primer lugar, que las "diversas capas o dimensiones del silencio historiográfico se mezclan de forma única en cada evento de producción de historia. [...] le confiere singularidad al silencio, lo que persiste como constante es la producción de silencios" (Añón y Rufer, 2018, p.112). De este modo, el sentido plural del silencio que les autores recuperan, permite reformular la noción por la de "silencios", a partir de la cual es factible pensar que existen diversos silencios posibles, es decir que, "no todos los silencios son iguales" (Añón y Rufer, 2018, p.112). En otras palabras, la pluralidad de silencios resalta la cualidad singular que puede tener cada uno de ellos. Otra de las conclusiones a las que arriban es que "la elisión y la negación parecen ser dimensiones tan fundamentales como significantes en la configuración del relato historiográfico" (Ibíd. p.112). El análisis de les autores permite recuperar particularmente el problema -sumamente complejo- del silenciamiento, y este es, que los silencios cumplen una función más; la de dar sentido, la de conferir significado en la trama contextual en la que se producen. Este es, otro de los aspectos centrales del silencio que no puede pasarse por alto. En otras palabras, lo no dicho en su ausencia (lo silenciado) confiere un sentido y un

[14] Este aspecto, también puede ser pensado desde la categoría de "producción de ausencias" de Boaventura de Sousa Santos (2006), quien propone pensarlo en clave de la "sociología de las ausencias" (p.23). Allí plantea de manera general, que las ausencias no pueden ser pensadas como algo que falta de manera aleatoria, ni casual, sino como una "producción" de ausencias, es decir, como una falta que por diferentes cuestiones es productiva además de producida, en su ausencia.

significado singular en la trama de lo dicho, de lo afirmado. Por último, a la tercer conclusión a la que arriban es que "todos estos momentos/movimientos exigen una poderosa operación de elipsis, de selección y exclusión, de obliteración y olvido" (Ibíd. p.113). De este modo, muestran que tanto los procesos de producción historiográficos como los literarios se sustentan sobre la base de tales procedimientos que implican formas de silenciamiento. A pesar de la particularidad en torno a la cual lo plantean (historia y literatura) estas reflexiones podrían retomarse para ser pensadas en trabajos de investigación como este. Así este planteo, tiene relación con las posiciones metodológicas (como la de este trabajo) que conciben a los procesos de investigación como producciones imposibilitadas de ser neutrales o de lograr "la objetividad" que propone el método positivista de investigación, porque implica asumir que todo proceso de este tipo supone dichas operaciones de elipsis, de selección y de exclusión. La diferencia, es que, en este trabajo, se intenta desocultar aquello que el silenciamiento fundante de la Modernidad-colonial produjo para lograr su afirmación. Sin embargo, esta relación no pretende perder de vista las particularidades y/o singularidades que se desprenden de las diferencias disciplinares, siguiendo el planteo de les autores, ya que los silencios son "producidos de maneras distintas por las diversas disciplinas" (Añón y Rufer, 2018, p.112).

Así les autores continúan recuperan de Trouillot la existencia de "la configuración de *fórmulas del silencio*, entre las que identifica las *fórmulas de borramiento, fórmulas de banalización, fórmulas de trivialización*" (Añón y Rufer, 2018, p.113, itálica de les autores). Sobre esto, elles reflexionan que en "el relato histórico, estas fórmulas toman la forma de la negación [...] y de la atenuación [...], y se verifican de manera palmaria en los relatos negacionistas o relativistas" (Añón y Rufer, 2018, p.113). En relación a las "fórmulas de borramiento" elles recuperan el caso Argentino de la producción historiográfica desde la cual se construyó la idea de un "«genocidio fundante» durante la llamada «Conquista del Desierto»" (Añón y Rufer, 2018, p.113). Aquí se producen, dos procesos de borramiento. En primer lugar, el que se deduce de la idea de "genocidio fundante" que se presenta bajo la forma de un "exterminio total" de las poblaciones originarias y afrodescendientes que habitaban el territorio hoy conocido como Argentino. Así termina silenciando a les pobladores sobrevivientes, y refuerza -de ese modo- el sentido blanco y europeo de la población

argentina necesaria para la constitución de dicho Estado-Nación[15]. Y, por otro lado, el borramiento que subyace en la denominación "conquista del desierto", en tanto remite a una territorio "vacío", es decir, vaciado y silenciado de las poblaciones originarias que residían allí. Aquí el sentido que cobran tales borramientos parecen estar motivados por legitimar estas prácticas de exterminio y violencia; la conquista. En estas interpretaciones sobre las formas de silenciamiento que se dieron en la constitución del Estado Nación argentino subyace la necesidad de negar y borrar las poblaciones indígenas y afrodescendientes para posibilitar la homogeneización necesaria a la constitución de tal orden social. De hecho, sobre esta relación entre silencio y constitución de los Estados-nación les autores dicen que "dicho borramiento [...] se sostiene en el olvido de la colonialidad necesario y funcional a la configuración del Estado nación [...] así, olvido y borramiento operan en forma mancomunada para producir vacío" (Añón y Rufer, 2018, p.114). Por último, resulta interesante ofrecer un ejemplo en torno a las "fórmulas de banalización", relacionadas al silenciamiento de nuestras poblaciones originarias, a través de mecanismo que sirvieron a legitimar tales formas de violencia, explotación y/o exterminio. En este sentido, el texto denominado "Civilización y Barbarie" de Domingo Faustino Sarmiento (1845) aportó, en modo alguno, a instalar un sentido común que banaliza a tales poblaciones originarias y afrodescendientes argentinas. Dice sobre esto, Inés Fernández Mouján (2018-b) que "para Sarmiento el mal y la barbarie son el negro, el indio y el gaucho, males que acechan y amenazan. Desde estos presupuestos justicia el exterminio y [...] considera que hay que exterminarlos" (p.7). En definitiva, lo que se termina solapando, es la condición racial de una parte de la población argentina por estarse afirmando a lo largo de la historia de este país, el sentido Europeo y blanco -Moderno-Colonial- de otra parte de la sociedad, y haciendo pasar esta última parte por el todo "argentino".

Por otra parte, elles consideran que la noción de "lo colonial" desafía y posibilita desocultar otras visiones de tiempo e historia a las moderno-coloniales -que se constituyen en formas de silenciamiento-colonial- de modo de superar aquel silencio fundante.

> La fuerza argumentativa de la crítica poscolonial tal como la entendemos es otra: tratar de comprender [...], que, junto con las grandes ficciones fundacionales de

[15] Esta idea originaria promovió a construir la idea que subyace en torno a la Argentina como una nación blanca, cuestión esta que fue presentada anteriormente en el apartado del "Estado de la Cuestión".

> las naciones latinoamericanas, hay silencios fundacionales [...], tan importantes como sus ficciones. Esos silencios se conforman como maneras de hacer fracasar los enunciados de otra historia posible, de otra temporalidad. (Añón y Rufer, 2018, p.118)

Entonces, lo que se proponen elles, es mostrar cómo la categoría de "lo colonial" no puede ser pensada en ese tiempo moderno-colonial. El problema radica en que esta categoría se basa en los siguientes principios: "la **presencia** de lo colonial, la **continuidad** de la colonia y la **persistencia** de las características ligadas a una forma de explotación" (Añón Rufer, 2018, p.115, el resaltado es mío). Esta idea de persistencia pone en duda la noción de temporalidad lineal moderna, la rompe, porque instala un algo histórico que perdura y que se instala más allá del tiempo. "Desafía necesariamente a la imaginación historicista en sus tres planos: linealidad de la historia, vacuidad del tiempo y exterioridad de la relación tiempo/historia" (Añón Rufer, 2018, p.117). La cuestión es, que la "persistencia de lo colonial" tiene más que ver con desafiar a ese unívoco tiempo, de pensar los procesos socio-históricos ubicados en esa linealidad, que de afirmar una verdadera continuidad exacta en el presente, de lo colonial. En este sentido dicen "proponemos pensar la continuidad como una labor de conexión de elementos [...]. Pensar lo colonial es un trabajo de lectura sobre la temporalidad: una forma de aproximarnos al tiempo que nos permita interrogar al pasado histórico desde el presente" (Añón Rufer, 2018, p.117). Vemos, de este modo, cómo las teóricas cítricas periféricas que se cuestionan sobre lo colonial y el colonialismo –como la teoría poscolonial- dan lugar a una crítica no sólo de la Modernidad-colonial sino también de la noción de tiempo unívoco que ella instala. Resulta fundamental dar cuenta de este proceso deliberado, poner en cuestión las formas de pensar nuestras historias latinoamericanas porque, vistas meramente desde la historia universal lineal de Europa, pierden posibilidad de ser dichos los acontecimientos singulares ocurridos en nuestro territorio latinoamericano y argentino. En este sentido, lo importante del trabajo pos-colonial consiste "en una tarea de conexión, de comprender a partir de aquello cuya asociación ha sido impedida. [...] concebir lo poscolonial no como un período, sino como una operación de compresión, como formas de poder que operan bajo tachadura, impidiendo su designación" (Añón Rufer, 2018, p.119). En otras palabras, esta posición poscolonial posibilita comprender y decir aquello que permanecía indecible bajo las forma temporales de la Modernidad-colonial, en la medida en que habilita otra

concepción de temporalidad. Se trata de una comprensión necesaria para poder desarrollar una crítica a la colonialidad y al colonialismo.

En esta genealogía sobre los silenciamientos de la Modernidad-colonial planteada por Añón y Rufer (2018), elles avanzan en reconocer en torno a la conquista, no solo, un proceso de silenciamiento sino también, y sobre todo, de prohibición. Reconocen que sobre la conquista no se puede decir, no tiene posibilidades de nombramiento porque hay en relación a ella "un principio organizador, una lógica estructural de eliminación" (Añón Rufer, 2018, p.123). Piensan la conquista en términos de estructura estructurante de lógicas, prácticas y subjetividades. Esta comprensión de la conquista como estructura, dicen elles, "nos permite pensar su carácter implícito, profundo –impedido en la superficie- en tanto principio organizador cuya eficacia se consolida por medio de la represión y de la interdicción: eso que no debe ser nombrado" (Añón y Rufer, 2018, p.123). Se trata, entonces, de un proceso complejo de imposición y dominación –violento y solapado- que se estructura sobre la imposibilidad de ser dicho, reconocido como tal. En este sentido, posibilitan comprender a la conquista como medio para imponer el orden Moderno-colonial en el mundo, en la medida en que destruye –literalmente- y somete a todo lo otro posible, fundamentalmente a les otres, a les indígenas y originaries que habitaban la tierra previamente a ella y les afrodescendientes explotades a través de la esclavitud. Otro aspecto importante en torno a la conquista, es la idea que retoman de Segato, según la cual, esta "nunca se completó, nunca fue consumada, y es un proceso continuo todavía en marcha" (Segato en Añón y Rufer, 2018, p.126). La cuestión que remarcan, es que la conquista tampoco pertenece al orden del pasado -al igual que lo colonial- y que dicha continuidad tiene presencia en la constitución y desarrollo del Estado-nación. "Las formas de estatalidad y punición no hacen sino enfatizar el lugar de génesis de conquista que tiene la ley [...] porque opera con una notoria eficacia en marcar selectivamente **sujetos de la punición, siempre racializados**" (Añón Rufer, 2018, p.126, el resaltado es mío). En otras palabras, el colonialismo/colonialidad del poder/saber, no sólo busca afirmarse en tanto forma unívoca de interpretar y habitar el mundo, sino también, y simultáneamente, atentar contra toda otra forma que tenga posibilidad de ser, esta es la función que cumplen la conquista, el silenciamiento y la prohibición (la ley). En relación a estas formas de vida y de ser que instituye la Modernidad quedan especialmente fuera -en tanto alteridad- les sujetes racializades por contar con saberes, costumbres y culturas en general,

ancestrales, sustancialmente disímiles a las que impone la Modernidad-capitalista. Así, resulta primordial la relación que proponen entre los Estados-Nación y la punición hacia los sectores racializados para comprender al racismo como un hecho fundante y originario en nuestras naciones latinoamericanas atravesadas por la conquista-colonización que perdura solapada. Cabe recordar que las revoluciones independentistas fueron realizadas, fundamentalmente, en América del Sur por las elites criollas, con participación de los sectores radicalizados pero no encabezadas por elles.

En este punto, cabe analizar los silenciamientos destinados a les sujetes racializades quienes representan el eje central del presente trabajo. En primer lugar, retomar la crítica a la colonialidad/colonización que se viene desarrollando de Añón y Rufer (2018) y lo aportado por Grüner (2016) y Trouillot (2011) en torno a la negación de les otres. Para analizar este tema, elles retoman la teoría foucaultiana porque consideran que ella "liga la noción de raza al **hecho de conquista**" (Añón y Rufer, 2018, p.122, el resaltado es mío). Y desarrollan luego que,

> Según Foucault, el discurso filosófico jurídico de Occidente encubre sistemáticamente lo siguiente: que no existe el sujeto neutral del derecho (lo que después será el Sujeto Universal kantiano), sino que existen dos historias y dos sujetos posicionados (la historia de los vencedores y la historia de los vencidos y sus correspondientes sujetos). (Añón y Rufer, 2018, p.122).

Esta interpretación da cuenta de la intención moderna por instalar una idea de sujeto, proveniente de Occidente hacia el resto del mundo. Se trata, por otro lado, de un movimiento comprensivo que posibilita poner en escena algo más que lo dicho por la Modernidad. De este modo, recuperan una parte (unes sujetes) que había quedado solapada por el silencio y en la imposibilidad de ser dicho. En palabras de elles, la intención es continuar "reclamando una visión binaria (hubo *y hay* vencedores y vencidos, mismos que el derecho como expresión de una tradición universal dejó de nombrar). Pero al hacerlo no extinguió su persistencia sino la legitimidad de su designación expresiva" (Añon y Rufer, 2018, p.122). El problema, entonces, radica en que las palabras "vencedores" y "vencidos" aluden inexorablemente a la dominación y la conquista, y rompen, de ese modo, con esa imposibilidad expresiva. Aquí, les sujetes otres de la Modernidad, les que quedan afuera del "sujeto universal kantiano", son "los vencidos" por la conquista, les sujetes racializades por ella misma para legitimar la

violencia, explotación y exterminio necesaria para la afirmación moderno-colonial.

A modo de cierre, el presente capítulo posibilita trazar cierta genealogía conceptual desde una mirada de sospecha hacia la Modernidad. Estas teorías críticas periféricas permiten un acercamiento a los eventos de la historia Nuestroamericana de otro modo. Observar cómo el racismo o mejor dicho la clasificación racial se presenta como fundante en la Modernidad-Colonial que se impuso en la región a través de la conquista y su consecuente colonización. Una mirada, que como se dijo, busca posicionarse desde otro lugar, para posibilitar la comprensión en torno a los silenciamientos y exclusiones que han sufrido y continúan sufriendo las poblaciones racializadas que componen nuestras sociedades latinoamericanas y atraviesan nuestras instituciones argentinas. De este modo, y de aquí en adelante, queda posibilitada la expresión Modernidad-colonial-racista, como aquella lógica de poder que busca (y logra) imponerse como colonialidad del ser, del poder, y del saber, instalando una única forma válida de ser y estar en el mundo moderno. Habiendo avanzado en estos aspectos más bien estructurales de la Modernidad-colonial-racista y sus implicancias particulares en la realidad actual latinoamericana, queda desarrollado el locus de enunciación desde el cual continuar en la teorización del tema en cuestión; la raza, lo racial y los procesos de racialización.

## 2. Lo racial, imaginario racial y colonialismo interno

En el presente capítulo, se pretende abordar y desarrollar las cuestiones teóricas que delimitan el problema de lo racial. En primer lugar, se analizan las conceptualizaciones de la "raza" y la "razón negra" en vinculación al tema del racismo planteado anteriormente. Allí se retoman las argumentaciones de Catelli (2017) en torno al abandono deliberado de la noción de raza por su cualidad biológica-ontológica relativa a la objetivación de les cuerpes humanes.

En segundo lugar, se retoman los aportes de Catelli (2017), para pensar el problema en torno a la noción de lo racial y de lo imaginario racial, a partir de los cuales se recuperan las dimensiones dinámicas, relacionales y subjetivas del problema. Para ello, se analiza el nudo teórico propuesto por la autora donde confluyen los aportes de Foucault, Castoriadis, Fanon y Bhabha.

Finalmente, se analiza la noción del colonialismo interno, en tanto dimensión subyacente a la de los imaginarios raciales, que habilita una comprensión compleja en torno a los procesos de subjetivación e identificación moderno-coloniales aún presentes. Además esta noción aporta una comprensión localizada espacial y temporalmente de los procesos de racialización fundante para este trabajo.

### 2.1. Lo racial como problema.

En relación a este tema, muchas y diferentes han sido las acepciones y conceptualizaciones que giraron en torno al fenómeno de la "negritud" de les cuerpes humanes, tal y como quedó expresado en el apartado del Estado de la cuestión. Uno de ellos, sin dudas ampliamente conocido y difundido, es el de "raza". En primer lugar, para desarrollar este concepto se retoman los aportes de Inés Fernández Mouján (2018-b), quien avanza en su texto "La razón negra del proyecto sarmientino" en la teorización sobre el racismo, la "raza" y la "razón negra", a partir de los aportes de Achille Mbembe (2016). Allí, desarrolla la idea de que "el racismo inculcó el peligro racial y constituyó uno de los pilares de la cultura del miedo, una vía que organizó, disciplinó y fue

productor de subjetividad" (Fernández Mouján, 2018-b, p.1). Un aporte que indudablemente sigue en la línea de lo que se recuperaba de Grüner (2016) en el final del capítulo anterior. La autora, en la línea trazada por Mbembe, suma al planteo la necesidad que el sistema-mundo-moderno tiene de construir en torno a lo racial una peligrosidad (además de la inferioridad), que legitime la violencia de la conquista/colonización europea, que actualmente se manifiesta bajo diversas formas de violencia, y suma a éstas, la violencia policial[16] por ejemplo. Estos análisis permiten comprender el por qué en torno al silenciamiento en la narrativa moderna de lo racial desde esta concepción de peligrosidad. Dicho de otro modo, cómo se produjo un sentido y un significado social específico, "el miedo" a las poblaciones subalternizadas/racializadas. Continúa diciendo la autora que "el liberalismo sentó sus bases en la idea de libertad al mismo tiempo que expolió, esclavizó y destruyó pueblos y naturalezas" (Fernández Mouján, 2018-b, p.1). Esto puede ser pensado en clave del despojo (violento) de la tierra a la que fueron sometidas -de manera sistemática- las poblaciones originarias e indígenas en nuestro país -con claro fines de imponer la propiedad privada sobre la tierra- desde el proceso de conquista y colonización hasta la actualidad. Se renueva en este análisis, el límite preciso -del que hablábamos en el capítulo anterior- de los derechos humanos, es decir, el límite que se configura en torno a "el color" o a la "raza" de las personas y por el cual estas poblaciones racializadas quedan excluidas de tales derechos. Así, las formas de despojo y violencia sufridas por estas poblaciones indígenas y/o afrodescendientes, se (re)editan y actualizan, y no pierden el tinte moderno-colonial-racista con el que surgieron en el período de la conquista/colonización.

En relación a lo planteado en el capítulo anterior sobre el racismo, ambos términos "raza" y "razón negra" -que se desarrollaran a continuación- tienen su correlato con tal fenómeno según lo plantea la autora citada. A partir del aporte de Mbembe (2016), ella concibe al racismo como "práctica social, jurídica, política e institucional basada en el rechazo a la igualdad entre personas humanas" (Fernández Mouján, 2018-b, p.3). Y continúa con la definición desde la funcionalidad y el fundamento del racismo como "dispositivo de poder que produce subjetividad y [...]

[16] Actualmente en la provincia de Chaco, Argentina, acaba de producirse un brutal abuso de poder policial frente a la comunidad Qom que vive allí. A los efectos de hacer visible la situación de referencia y dado que no es el motivo central de este trabajo, les invito a leer la nota periodística titulada "Atroz abuso policial en Chaco contra la comunidad qom" (02 de junio de 2020) Página 12. Recuperado de: https://www.pagina12.com.ar/269801-atroz-abuso-policial-en-chaco-contra-la-comunidad-qom

exhibe una brutalidad y una insensibilidad que opera con prácticas de sometimiento y explotación" (Fernández Mouján, 2018-b, p.3). De este modo, los aportes de elles permiten comprender a la teorización en torno al racismo como un evento que produce deliberadamente la deshumanización de los pueblos y las personas racializadas. Una lógica, que como ya se dijo, tiene su fundamento en la acumulación capitalista, en la dominación colonial, en la afirmación Moderna y en la negación de todo lo otro posible. Así lo racial se constituye en un problema complejo de abordar porque solapa, esconde y silencia este fundamento originario. De este modo, la autora reconoce diversos autores que teorizaron en torno a esta noción de "raza", tales como Kant, Hegel, Tocqueville (Fernández Mouján, 2018-b, p.4), entre otres. La cuestión central que la autora destaca de la "raciología" (Fernández Mouján, 2018-b, p.4) que elles elaboran es que, si bien reconocen varias razas (blanca, negra e india), una sola representa a la raza humana "por excelencia", y esa es -casualmente- la de elles, "la blanca" (Fernández Mouján, 2018-b, p.5). A modo ilustrativo, se retoma -al igual que lo hace Fernández Mouján (2018-b)- de Tocqueville la idea de que "debajo de ella están el negro y el indio, estas son razas infortunadas, desgraciadas e inferiores, estos no tienen estatuto de humanidad" (Fernández Mouján, 2018-b, p.4). Se trata, entonces, de la deshumanización fundante y legitimante de las dominación, explotación, exterminio, etc. Así la paradoja a la que arriba la autora es que "el liberalismo europeo y sus ideas de igualdad y libertad encarnadas en su concepción de Estado parte del principio de la diferencia y la desigualdad, con fines segregacionistas" (Fernández Mouján, 2018-b, p.6). Se renueva, en esta línea, la incongruencia entre la narrativa moderna y la realidad que ella misma produce. Así el racismo se encuentra estrechamente vinculado a la Modernidad-colonial, y se fundamenta -en tanto ideología- en la necesidad de avanzar en la teorización sobre "las razas" humanas para legitimar ese orden social.

En relación al tema de la "raza", la autora lo define a partir del aporte de Mbembe, a quien reconoce "en la huella de Fanon, [que] la raza no es algo natural o genético, es ficcional al mismo tiempo un gesto de proyección ideológica, que consiste en disolver la persona humana en la cosa, el objeto o la mercancía" (Fernández Mouján, 2018-b, p.2). Luego retoma las palabras del autor y entonces la define como "una figura autónoma de lo real cuya fuerza y densidad obedecen a su carácter extremadamente móvil, inconstante, caprichoso" (Mbembe 2016, en Fernández Mouján, 2018-b, p.2). En la línea de lo planteado antes por las teorías críticas periféricas, esta idea de raza puede

ser pensada y retomada, como un concepto que es un producto moderno, como una invención moderna. Es decir, una idea que se produce como uno de los universales, en este caso aplicable a todas las personas no-europeas, por ejemplo les americanes y africanes. Se trata, entonces de un concepto que reposa y crea, una relación dicotómica (una diferencia) entre lo europeo y lo no-europeo, una de las tantas construcciones modernas que no está exenta de connotaciones valorativas y significantes específicas, como ya vimos. De hecho la autora dice que "la raza como figura autónoma de lo real, se funda en el mito de la Europa-occidente: centro del globo, la razón, la vida, la historia y la verdad, el derecho de la gente a partir de una superioridad racial" (Fernández Mouján, 2018-b, p.3). En otras palabras, se trata de una construcción moderna necesaria para afirmar la superioridad moderno-europea frente y en relación al resto del mundo. Así, la teorización de la racialización de les cuerpes humanes, bajo esta concepción de la "raza" que se instala como real, fueron y son indispensables para legitimar las formas de violencia y despojo de las que se hablaba anteriormente, necesarias para la afirmación Moderno-colonial-capitalista-racista-eurocéntrica. Lo que se pone en juego, entonces, es la imposición eurocéntrica de una concepción de la humanidad diferenciada y clasificada por "razas", es decir, de un "imaginario cultural" (Fernández Mouján, 2018-b, p.3), al resto del mundo. Sobre esto, la autora reconoce, que no solamente esta noción establece una diferencia social sino también que esta "fabulación se presenta como un organizador social y cultural" (Fernández Mouján, 2018-b, p.3). Estos enfoques son compartidos en las reflexiones formuladas al interior del conjunto de los estudios críticos que conforman las teorías críticas periféricas (Grüner, 2016), comparten la idea de que lo racial es estructural y estructurante del poder-saber Moderno-Colonial. De hecho, sobre esto Quijano (2001) dice, al hablar del Sistema-mundo Moderno-colonial, que

> uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de *raza*, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. (Quijano, 2001, p.201)

De este modo, la conceptualización en torno a la "raza" no parece ser ingenua ni casual, forma parte de las nociones necesarias a la narrativa moderna para poder imponer esa visión unívoca, en tanto totalidad, aplicable al todo el mundo.

En este punto cabe, recuperar la concepción de "razón negra" que elabora Mbembe y que retoma la autora citada: "La razón negra es una actividad primaria de fabulación, una construcción de un **imaginario** y una **ciencia**. Una razón objetiva que **justifica** la aritmética de **la dominación** de raza; discurso y prácticas de dominación" (Fernández Mouján, 2018-b, p.2; el resaltado es mío). Aquí, lo que permiten repensar les autores es el lugar que ocupa la "ciencia" o bien, el discurso científico originado con y en la Modernidad, en la legitimación y validación de aquellos discursos racistas como "verdad". En término foucaultianos diríamos en tanto "régimen de verdad". Un discurso que como vemos solapa la intencionalidad que persigue, la dominación y la conquista, cuestión esta que viene de la mano del tema del silenciamiento previamente abordado. En otras palabras la autora dice, "la razón negra es la suma de voces y enunciados, discursos saberes, comentarios cuyo objeto es "la cosa", y esta cosa es la gente africana e india" (Fernández Mouján, 2018-b, p.2). Así, lo fundamental de la incorporación de este otro término reposa en la posibilidad de pensar la conceptualización de la "raza" justamente, como una racionalidad o lógica de pensar que imparte la Modernidad desde Europa hacia el resto del mundo. A su vez, se reconoce en la categoría la intención de objetividad y objetivación que termina por obturar la condición de humanes de tales sujetes sociales. Concluyendo en este tema, reconoce que "debatir sobre la razón negra es retomar disputas sobre la definición de negro" (Mbembe, en Fernández Mouján, 2018-b, p.2). En esa línea, lo que se pretende es, dilucidar las connotaciones sobre las cuales se fundamenta la noción de la raza para reconocer esa definición unívoca de "lo negro" y posibilitar otras. Entonces, el concepto de "raza", privado de la explicación anterior (y de su vinculación a la noción de "razón negra"), no permite dar cuenta -por sí sóla- del proceso sumamente complejo mediante el cual el racismo y las otredades-negadas negras, fueron construidas (desde ese lugar negativo) a través de los silencios fundantes de la Modernidad-colonial.

Sobre este tema complejo que se entreteje en la definición del problema de "lo negro" a través de la categoría de la "raza", Laura Catelli (2017) señala en "Lo racial como dispositivo y formación imaginaria relacional" y se interroga acerca de la definición de dicho término, para posibilitar la visibilización de "un mundo de construcciones discursivas, prácticas y dinámicas de poder que se articulan con lo racial" (Catelli, 2017, p.91). Para Catelli concebir al problema de la negritud a través de la categoría de "lo racial" es una clave para analizar el "imaginario racial". Ella elabora

la distinción de lo «racial» y la «raza», en tanto concibe al primero

> …como un registro analítico de los mecanismos a veces subrepticios con que opera la racialización [...], dichos mecanismos se piensan desde la perspectiva de modelos que habilitan el desarrollo de una analítica racial dinámica capaz de alejarse de "la raza" y los cuerpos como objetos para, en cambio, visibilizar la relacionalidad de los elementos en juego en la racialización (discursos, prácticas, espacios, sujetos). (Catelli, 2017 p.98)

Así la autora define al problema de la "raza" como "lo racial". Se concibe a dicho término -y parafraseando a la autora- como los mecanismos ocultos con que opera la racialización de les cuerpes, que no tienen que ver con el color de la piel en sí, o a priori, sino con los dispositivos relacionales que operan clasificando a las personas (Catelli, 2017). De este modo, resulta fundamental comprender lo que verdaderamente acontece allí, detrás y a partir de la racialización. Se trata, en otras palabras de todo un sistema de clasificación basado, aparentemente, en los colores que revisten a las corporalidades, diferenciados en "razas" como compartimentos estancos, asociados a niveles de superioridad e inferioridad. Pero, en el fondo, lo que verdaderamente produce, es un silenciamiento, una ausencia, en torno a la situación de dominación-colonización y a las desigualdades y asimetrías que esa clasificación configura. Recapitulando, el sentido social que adquiere tal silenciamiento es el de que algunas personas son efectiva y naturalmente superiores que otras. Así, en su trabajo la autora se propone pensar "la racialización como proceso dinámico y como entramado de articulaciones complejas en diversos ámbitos disciplinares" (Catelli, 2017, p.89). Lo que se persigue con este planteo, como ya se dijo, es posibilitar la reflexión de estos procesos complejos al interior de los espacios de formación en Trabajo Social. En otras palabras, ella se propone "comprender y visibilizar el proceso de las formaciones raciales en Latinoamérica haciendo hincapié en sus aspectos simbólicos e imaginarios" (Catelli, 2017, p.89). Así el desarrollo teórico de la autora permite repensar cómo esas lógicas moderno-coloniales-racistas se incorporan en todes les sujetes y sus subjetividades, como formas de ser, estar y, fundamentalmente, de relacionarse con otres. También, posibilita comprender, en torno a la problemática racial, la configuración de todo un imaginario, que se construye y reproduce desde lo social, en tanto se presenta como la única visión (totalizadora) posible. En ese sentido dice "que la naturalización de las asimetrías en la vida social fundadas en lo racial son sostenidas a

través de dispositivos relacionales que involucran aspectos simbólicos o discursivos, institucionales y subjetivos" (Catelli, 2017, p.89). De este modo, destaca un aspecto fundamentalmente social en la construcción y persistencia de estas asimetrías que podemos concebir como socio-raciales. Este aporte, también, habilita a pensar esos espacios sociales de relacionamiento como los lugares desde los cuales posibilitar la descolonización de estas formas de colonialidad del ser que producen desigualdad simbólica y social a partir de lo racial. De esa manera, se evita hablar de "raza" como aquella cualidad biológica-ontológica relativa al color de la piel de les cuerpes, porque ella expresa "la ausencia de una comprensión dinámica y compleja de lo racial como proceso, como dispositivo, como formación imaginaria" (Catelli, 2017, p.97), que se pretende recuperar aquí. Ya que oculta, a su vez, su funcionalidad en tanto "invención moderna" necesaria para legitimar la dominación a través de los supuestos niveles de superioridad e inferioridad humanas. En esta línea argumentativa, que establece la autora para abandonar la categoría de "raza", reconoce como problema, que la "raza involucra un conjunto de rasgos y características, descriptibles, identificables y científicamente verificables en los cuerpos, que 'fijan', por usar un término de Frantz Fanon, al cuerpo subjetivo" (Catelli, 2017, p.92). El problema radica, continúa diciendo la autora, en que esa relación (raza-cuerpo) naturalizada dificulta el "abordaje de lo racial como un fenómeno que no está estrictamente anclado en el cuerpo, sino que ocurre en exceso de él, a través de complejos entramados que involucran aspectos imaginarios, entre otros" (Catelli, 2017, p.92). En otras palabras, el problema con la categoría de "raza" es que su definición misma -en la narrativa moderna- sitúa la cuestión de la negritud como anclada al cuerpo objetivo, solapando y ocultando que se trata de una construcción social, simbólica e imaginaria de la Modernidad. De hecho, en esta línea argumentativa, ella dice que "la noción de raza produce entonces un serie de asociaciones problemáticas que no han sido suficientemente abordadas y menos aún superadas" (Catelli, 2018, p.92). De este modo, Catelli (2017) analiza en su escrito la conceptualización que sobre esta categoría hace la perspectiva decolonial. Reconoce allí, una concepción de «raza» que remite a las "diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados" relativas a "estructuras biológicas diferenciales" (Quijano, 2000, en Catelli, 2017, p.95). La cuestión es que para la autora representa "una concepción biologicista de la noción de raza (podría argumentarse que anacrónica) y la idea de raza como color subyacen [...] en el modelo de Quijano" (Catelli, 2017, p.96). El problema con esta concepción, entonces, radica para Catelli, en que resulta una

concepción

> reduccionista de **procesos y modos de relación** específicos que produjeron las jerarquías y dinámicas sociales coloniales y de un denso **entramado de discursos y representaciones** a través del cual se fue configurando y disputando **el sentido racial de la diferencia** como eje de diversas formas de dominación colonial. (Catelli, 2017, p.96, el resaltado es mío)

Así, se recupera en este trabajo la argumentación y el abandono que hace la autora sobre esta categoría y sobre la conceptualización decolonial, por su cualidad biológica y objetiva relativa únicamente al color de la piel de les cuerpes, en la medida en que pierde de vista los aspectos más complejos del problema en cuestión A partir de estos aportes sustanciales, es posible comprender la complejidad que se entreteje en el tratamiento de la problemática racial y los fundamentos que nos alejan de la categoría de "raza", por la imposibilidad que conlleva de abordar dicho problema como aquí se pretende. A modo de cierre, cabe recapitular, que la categoría de "lo racial" posibilita comprender los fundamentos olvidados y solapados con que se originó la idea moderna de "raza" y avanzar en la dilucidación de los mecanismos relacionales, dinámicos, objetivos y subjetivos con que fue posible su configuración y reproducción. Avanzada la conceptualización en torno a las categorías teóricas que posibilitan pensar de modos diferentes la racialización de les cuerpes humanes, cabe avanzar ahora en el desarrollo de la categoría central en este trabajo: "lo imaginario racial", cuestión que como se ha observado guarda estrecha relación con la noción de "lo racial".

## 2.2. Lo imaginario racial.

Siguiendo con el trabajo de Laura Catelli (2017), denominado "Lo racial como dispositivo y formación imaginaria relacional", lo que ella se propone es abordar este fenómeno en tanto dispositivo imaginario, haciendo hincapié en el aspecto social, de relacionamiento, en torno al cual se construye y reproduce ese imaginario racial. En relación a esto, dice ella, "tiene como objetivo principal desmantelar cualquier noción objetiva de raza/cuerpo, tan persistente en nuestros imaginarios sociales y culturales"

(Catelli, 2017, p.93). Para poder desarrollar el tema de la racialización y de lo racial, en el sentido anteriormente mencionado, configura un nudo teórico utilizando los aportes de Michel Foucault (1983, 2000), Cornelius Castoriadis (2013), Frantz Fanon ([1952] 1973) y Homi K. Bhabha ([1994] 2002), en la medida en que habilitan posibilidades de comprensión más complejas del tema en cuestión. Ella concibe, a cada uno de los autores retomados para la configuración de su nudo teórico, como momentos en el proceso de "desmantelar" la relación raza-cuerpo y para construir en simultáneo los fundamentos teóricos del imaginario racial.

Así, y, en primer lugar, retoma de Foucault (2000) la noción de "transcripción" ya que habilita a pensar la idea de un proceso de "'transcripción' de la raza como un discurso político, a la raza como un discurso científico del evolucionismo" (Catelli, 2017, p.97). En palabras de Foucault "se convirtió [...], no simplemente en una manera de ocultar un discurso político con un ropaje científico, sino realmente de una manera de pensar las relaciones de la colonización" (Foucault 2000, en Catelli, 2017, p.97). La cuestión que se entreteje aquí, y sobre la cual hace énfasis la autora es que fue el discurso científico, el que terminó por sedimentar esta idea de la raza asociada al cuerpo, con la finalidad de legitimar el poder y la dominación moderno-colonial. Esta primera aproximación retoma el debate en torno a porqué hablar de lo racial -y no de la raza- en la medida en que, éste último término, fue retomado y elaborado por los discursos científicos para legitimar y solapar el exterminio de las poblaciones racializadas de Nuestra América, les indígenas y afrodescendientes. En articulación con esta idea se plantea la noción de "dispositivo" (Foucault,1983), en tanto dispositivo de poder conlleva para Foucault tres características centrales: espacio, tiempo y normalización, de allí que la autora proponga que para pensar la racialización tanto en términos discursivos como subjetivos el dispositivo se constituye "en la puesta en juego de las relaciones entre una multiplicidad de elementos que emerge como una estrategia de poder en un momento dado, produciendo una serie de efectos" (Catelli, 2017, p.98-99). Se vincula a esto, el aporte de Alfredo Carballeda (2010) en torno a comprender a la "intervención en lo social" de les trabajadores sociales en términos del "dispositivo", en tanto "supone un diálogo que abarque diferentes perspectivas de visibilidad, de enunciación, de surcos de poder y, especialmente, de las formas de construcción de subjetividad que se ligan a la intervención" (Carballeda, 2010, p. 49). Dentro de los elementos que definen al dispositivo como concepto, recuperados por Catelli, se

encuentran:

> un conjunto resueltamente heterogéneo que incluye discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, brevemente, **lo dicho** y también lo **no-dicho**, estos son los elementos del dispositivo (Foucault, 1983 en Catelli, 2017, p.99; el resaltado es mío).

Por otro lado, "el dispositivo mismo es la red que se establece entre estos elementos" (Foucault, 1983 en Catelli, 2017, ibid.). Y por último, se lo define en relación a una función que es la que le da origen en un determinado momento histórico, "el dispositivo tiene pues un función estratégica dominante" (Foucault, 1983 en Catelli, 2017, p.101). Es decir, a partir de este término es factible pensar al imaginario racial como un producto moderno-colonial que tiene la finalidad de legitimar un sistema-mundo moderno-capitalista de poder específico, asociado -en su origen- a la conquista de Nuestra América. En la actualidad, esto puede ser pensado en términos de banalizar y legitimar que un sector de la sociedad, en buena parte excluida de las posibilidades materiales de reproducción de la vida cotidiana, lo está por su incapacidad física y/o mental deducible del color de sus corporalidades. Quiero decir, que en la actualidad, las personas -racializadas a través de este imaginario racial- son las provenientes de sectores empobrecidos y vulnerabilizados por las condiciones desiguales del sistema de producción capitalista impuesto por la Modernidad-colonial y la conquista. Esta particularidad que se da en la Argentina, tiene que ver con lo que se planteaba en el Estado de la Cuestión, en torno a la dificultad de pensarse en nuestro país a la cuestión racial por fuera de la condición de clase (Lamborghini, Geler y Guzmán, 2017, p.76). Entonces, estas son formas en que se materializa el imaginario racial en la sociedad. Pero también aquí, Foucault, trae a escena que así como hay manifestaciones visibles del dispositivo (los elementos), hay también, otras que no lo son, como el poder. Catelli analiza esta relación entre lo visible y lo no-visible en el racismo, y propone: "el racismo entendido como conjunto y sistema de figuras visibles, puede definirse como formas de manifestación del poder que producen un impacto en el campo de la experiencia del sujeto" (Catelli, 2017, p. 100). Sobre este segundo aspecto que tiene que ver con las vivencias de les sujetes en relación al racismo, es que concibe al aspecto de lo visible. Luego sobre este segundo aspecto - relativo a lo no-visible- dice recuperando

los aportes de Fanon que "en la situación colonial mediante prácticas específicas de dominación y sujeción (de esclavitud, de explotación, de sometimiento), que tienen como efecto (en un nivel no visible), hacer "germinar" en el sujeto colonizado un sentimiento de inferioridad real" (Catelli, 2017, ibid.). De este modo, lo no-visible se presenta como correlato de lo visible, es decir, como efecto de las manifestaciones del poder y su violencia, en tanto correlato subjetivo que se ancla a través de la vivencia de esas manifestaciones en la subjetividad de las personas. Esto permite pensar a lo racial "como aplicación de fuerzas en relación con discursos, leyes, instituciones, objetos culturales, etc., es decir, la manifestación visible del ejercicio del poder" (Catelli, 2017, Ibíd.). Esta breve síntesis que la autora realiza sobre la teoría foucaultiana tiene la finalidad de comprender a los procesos de racialización en tanto dispositivo, y a partir de allí, desarrollar una comprensión que permite ver la función que cumplen estos mecanismos en la situación colonial de dominación. A partir de este este aporte, es factible identificar no solamente las prácticas manifiestas de violencia o dominación hacia los sectores racializados sino también, aquellas implicancias subjetivas (no visibles) que tienen estas formas de poder concretamente al despertar, en tales personas racializadas, un "sentimiento de inferioridad real" (Fanon, 1973 en Catelli, 2017, p.100). En este punto es crucial, para comprender la complejidad del tema, notar lo significativa y significante que se vuelve la presencia de discursos y prácticas, de manera sistemática en la vida cotidiana de todas las personas, en la institucionalización social de la racialización como proceso subjetivo. Cabe aclarar que si bien la propuesta de la autora se propone pensar cómo surgen y se instituyen estos procesos de racialización, asociados a la situación colonial, se parte de concebir a la situación actual también atravesada por esta condición de "colonialidad y colonialismo", en la línea de lo que se había planteado anteriormente de las teorías críticas periféricas y/o latinoamericanas.

A estos análisis Catelli suma la noción de "institución de lo imaginario" introducida por Cornelius Castoriadis (2013), este enfoque le posibilita ahondar en las dimensiones simbólicas e imaginarias de lo racial relacionadas a lo institucional. Así la autora retoma una serie de conceptos claves de Castoriadis que posibilitan repensar la categoría de lo racial:

> define lo imaginario como "la capacidad elemental e irreductible de evocar una imagen" que media la relación fluida que se establece entre el simbolismo

> institucional y la vida social. **Lo imaginario** reviste la capacidad que **pone en movimiento a lo simbólico**, a su vez "la manera de ser bajo la cual se da la institución". Conforma una relación que se mueve a través de diferentes prácticas, espacios, sentidos. La **relacionalidad** y la **movilidad** son aspectos que se destacan entre lo imaginario como capacidad del sujeto y lo simbólico como condición de posibilidad de un orden social determinado. (Castoriadis, 2013, p.102-103; el resaltado es mío)

La cuestión es que para Catelli "el despliegue de lo racial a nivel institucional tiene lugar a partir de procesos relacionales vinculados a lo imaginario" (Castoriadis, 2013, en Catelli, 2017, p.103). En la línea de lo que se venía planteando, lo racial se configura en torno a un imaginario impuesto desde la Modernidad-eurocéntrica, que se sedimenta en la relacionalidad con otres, a partir de la cual este se institucionaliza y cobra esta cualidad totalizadora y unívoca propia de la narrativa moderna. La intención de la autora en esta parte es complementar a la idea -un tanto estática- del dispositivo, esta cuestión imaginaria relacional y dinámica, vinculada a la institucionalización social de ese imaginario. En este sentido señala que "lo imaginario instituido dinamiza y se enfoca en ciertas articulaciones que en el modelo foucaultiano permanecen estáticas y algo estructuradas" (Castoriadis, 2013, en Catelli, 2017 p.103). Así el aporte de Castoriadis en torno a la relación "entre el simbolismo institucional y la vida social" posibilita comprender que lo que ocurre o se genera es

> un encadenamiento de significantes, relaciones, conexiones, secuencias que son construidas como parte de una **negociación de sentidos**, instrumentos, condiciones subjetivas, en un proceso plagado de cruces y resquebrajamientos, donde se abren 'grados de libertad', vinculados a la imaginación. (Castoriadis, 2013 en Catelli, 2017, p.104; el resaltado es mío)

Es decir que, según la autora, es en aquellos procesos relacionales dinámicos vinculados a lo imaginario, donde se despliega lo racial a nivel institucional. A su vez, en la noción de "negociación de sentidos" se registra la intención de evitar cierto determinismo a priori -"lineal o causal" (Catelli, 2017, p.103)- ya que lo que plantean, es que estos procesos tienen incidencia en las construcciones imaginarias socio-culturales de la sociedad. El aspecto positivo de esta relacionalidad es que mediante los diferentes "grados de libertad" con que puede darse lo imaginario posibilita formas imaginarias

otras, descolonizadas o tendientes a ello. En esta línea ella dice que "hay una apuesta, muy valiosa a mi entender, a la imaginación del sujeto como posibilidad de libertad y agencia, como modo de disrupción de lo imaginario hegemónico o dominante" (Catelli, 2017, p.104). Este recupero que realiza la autora de la obra de Castoriadis permite comprender entonces, cómo se instituyen, en los diferentes espacios de sociabilidad, los sentidos raciales con que se clasifican les sujetes sociales en nuestras sociedad. También, para avanzar en los aportes del autor al "imaginario racial", da cuenta de un aspecto sustancial, y es que "la relación entre la institución y la vida social es siempre localmente específica, [...]. Se trata de una relación que se da siempre a contrapelo de cualquier esencialización o intento de definir lo racial de manera estable" (Catelli, 2017, p.104). Así al destacar la cualidad particular de lo "imaginario racial" que se deduce de la localización específica del mismo, podría pensarse o retomarse la misma en términos de los imaginarios raciales. De este modo, se remarca su cualidad estrictamente particular y plural, donde caben los fundamentos desarrollados por la autora, que los definen -a los imaginarios raciales- como procesos dinámicos simbólicos, imaginarios subjetivos, objetivos y relacionales vinculados a prácticas, discursos, instituciones etc.

Junto con la noción de dispositivo imaginario para ahondar en el análisis que se propone trae al debate los aportes de Frantz Fanon ([1952] 1973) ya que habilita una lectura de "la dimensión subjetiva psicológica [...] con relación al cuerpo y el vínculo que establece entre ésta y los imaginarios raciales instituidos" (p.105). Allí da cuenta de que las nociones de lo simbólico y de lo relacional están presentes en la teorización fanoniana, pero "situandola en la perspectiva del cuerpo racializado del negro" (Catelli, 2017, p.105). Así la autora se propone recuperar de Fanon los conceptos de "**complejo epidérmico racial** y el de **complejo de inferioridad del negro**" para mostrar cómo el imaginario racial incide en esas construcciones. Para poder comprender cómo, este último término, opera en la racialización, hace falta saber que Fanon "concibe la condición racial colonial y la alienación del negro como efectos de un doble proceso, 'económico, en primer lugar' y 'por interiorización o, mejor, epidermización de esa interioridad, después'" (Catelli, 2017, p.106). De este modo, a pesar de que el planteo fanoniano hace énfasis en el aspecto psicológico, no descuida a pesar de ello, la contemplación de las condiciones socio-históricas específicas en que se piensan esos procesos de interiorización (políticas, económicas, culturales, etc.). Este aporte posibilita una comprensión particular que hace falta expresar, sintética y claramente, y

es que la persona no nace "negra", se construye "negra" en la relacionalidad con otres donde aflora discursivamente el simbolismo instituido en la sociedad -que conlleva la diferenciación en "razas" asociada al color de les cuerpes-. Según señala Catelli, cuando le sujete racializade por tales mecanismos relacionales interioriza, incorpora, esos sentidos, significados específicos, asume o construye en torno a su persona-cuerpo el "complejo de inferioridad" en torno a sí mismo y en tanto negre. En esta línea, dice luego la autora, "la racialización en el contexto del colonialismo, que produce el complejo de inferioridad y la alienación, se sitúa en la puesta en movimiento de lo simbólico" (Catelli, 2017, p.106). Así resulta fundante el papel que lo simbólico cumple en los procesos de racialización de les sujetes humanes. Entonces, se trata, continúa diciendo la autora, de "un fenómeno discursivo que atraviesa los cuerpos subjetivos, a decir de Fanon, los "fija", es decir que se produce una fijación y un desbordamiento de esos cuerpos". (Catelli, 2017, p.106). La cuestión aquí, es que la racialización tiene que ver con "el cuerpo subjetivo" y no con el cuerpo en tanto objeto, es decir, tiene más que ver con la dimensión subjetiva de cómo vivencia la persona racializada su propio cuerpo, su ser y estar con otres en tanto negre. Es desbordante porque trasciende al sujeto en su dimensión subjetiva, en la medida en que tiene más que ver con una cuestión estructural, con la sociedad instituida bajo su forma moderno-colonial-racista: "lo imaginario racial opera por ese exceso mediante el cual una red de asociaciones es continuamente alimentada efectuando una reificación del cuerpo subjetivo y su consecuente subhumanización" (Catelli, 2017, p.106). La cuestión es que desde la concepción del imaginario racial es factible comprender que subyace en los procesos de racialización una noción de superioridad e inferioridad humanas, asociadas a la idea de raza de la narrativa moderna. Una noción con una fuerte presencia en discursos y prácticas sociales en la actualidad, y por ende en el imaginario racial instituido. Lo importante en el planteo de Fanon, que recupera la autora es que "pone en evidencia desde la perspectiva poscolonial del sujeto racializado, que la dinámica de lo imaginario está atravesada por una relación asimétrica, entre el blanco y el negro" (Catelli, 2017, p.106). Aquí la asimetría, no tiene que ver con la clasificación de les cuerpes humanes, sino con los efectos que la narrativa moderna sobre lo racial, tiene efectivamente en lo social y en la subjetividad singular de las personas "negras". El efecto subsiguiente de ella es la "inferiorización" y luego la deshumanización de tales sujetes racializades. La cuestión es que la narrativa moderna se sustenta sobre la idea de que les sujetes negres efectivamente son inferiores, y este es el simbolismo instituido que se moviliza en la

relación con otres. Para explicar de qué manera se da este proceso de racialización y, en particular, de cómo lo vivió Fanon en tanto negro en una Francia de mediados del siglo pasado, Catelli (2017) analiza sintéticamente el funcionamiento de los conceptos que introduce Fanon para comprenderlo: el esquema corporal, el esquema histórico-racial y el esquema epidérmico racial (p.107). Sobre esto dice que

> La mirada dominante del otro, el blanco, así como la cadena de expresiones blancas que simbolizan la negritud tienen un rol crucial en la objetivación del sujeto negro, el colapso de la autoconstrucción de su cuerpo subjetivo, y finalmente en la construcción de la prisión del complejo epidérmico, "mira, un negro!" en la "fijación" del cuerpo y el "derrumbe" del esquema corporal, al que le suceden el esquema histórico-racial y esquema epidérmico racial. (Catelli, 2017, p.107)

Lo que elles se proponen percibir, en el proceso racializador de les sujetes humanes "negres", es que la percepción subjetiva de su propio cuerpo se encuentra atravesada sustancialmente por la mirada del "otro blanco" y por el sentido-simbólico blanco que la narrativa moderna hegemónica instala y ejerce desde lo discursivo y lo actitudinal en la vida social. Por su parte, los esquemas propuestos por el autor posibilitan comprender de qué manera se autoperciben les cuerpes subjetives negres, a sí mismes, atravesades por esta lógica Moderno-colonial-racista que establece un significado y una valoración (dicotómica) frente a lo blanco o a lo negro. La cuestión que da cuenta Fanon tiene que ver con que no es posible reconocerse "negro" en y desde esa narrativa, no sin problematizar antes la construcción socio-histórica imaginaria en torno a les cuerpes "blancos o negros". En relación a esto la autora reconoce que "la observación de Fanon me pone en la posición de reflexionar críticamente sobre mi posición en el entramado de poder de lo racial, sobre mi propia mirada y qué es lo que ella puede producir en otro y en mí misma" (Catelli, 2017, p.109). Esto es importante porque supone reconocer el entramado Moderno-colonial-racista del que formamos parte cada une de nosotres, y en relación al cual nuestras subjetividades se ven permeadas. Para llegar a esta conclusión y para finalizar con el planteo fanoniano, cabe recuperar otro aporte sustancial de su teorización para pensar los procesos racializadores no solamente como algo que afecta a les sujetes "negres" sino también a les que se conciben como "blancos", en palabras de la autora,

> el blanco es un otro transparente, que desaparece. Esa evanescencia, [...] denota que la blanquitud es una subjetividad que también se construye relacionalmente. En esa relación, mediada por la mirada y por el discurso, es donde se gesta el ejercicio de la violencia racial, simbólica y física que representa una de las características mayores del colonialismo moderno. (Catelli, 2017, p.109)

Por último, Catelli complementa este análisis de los procesos de racialización con el aporte de Homi K. Bhabha ([1994] 2002). El principal aspecto que recupera de él, es la categoría de "discurso colonial, cuya característica mayor de acuerdo con Bhabha es su capacidad de producir "fijeza" como paso necesario para la construcción ideológica de la otredad" (Catelli, 2017, p.110). En este punto cabe comprender que el "discurso colonial" logra instituirse (o fijarse en términos de Fanon y Bhabha), como discurso hegemónico dominante (sobre la construcción de la otredad negra), y una las formas con que efectivamente opera para lograrlo[17] es a través de lo que Bhabha concibe como "estereotipo" o "discurso estereotípico" (Bhabha, 2002 en Catelli, 2017, p.111-112). De este modo, el aporte de Bhabha al nudo teórico que se retoma, tiene que ver con comprender de qué manera se instituye y se vuelve hegemónico el discurso colonial. La autora, dice que "para Bhabha el abordaje del discurso del estereotipo no debe detenerse en una mera puesta en valor moral de las imágenes como negativas o positivas, sino en su efectividad en los procesos de subjetivación" (Catelli, 2017, p. 111). Lo que aporta el autor es a pensar los imaginarios raciales en "términos de su función de poder y los efectos que producen" (Catelli, 2017, p. 111) en las construcciones de subjetividad. Luego retoma de Bhabha, que "lo que está en juego es la inscripción de los efectos de verdad producidos por el estereotipo en articulación con otros elementos (institucionales, por ejemplo) para el sustento de un modo particular, y problemático, de diferenciación" (Catelli, 2017, p. 112). Entonces, la noción de "estereotipo" se relaciona a lo que se ha denominado como "la narrativa moderna", es decir, el discurso colonial mismo. El resultado, continúa diciendo Catelli, de esta diferenciación que construye el "estereotipo" es "un modo relacional asimétrico y violento de producir conocimiento y subjetividad, fundado en modos de imaginar y representar que producen efectos concretos" (Catelli, 2017, p. 112). La cuestión es que

[17] Sobre esta capacidad de instituirse Catelli dice que "en esa tensión entre la fijeza y la diferencia se produce, según Bhabha, la ambivalencia que provee de fuerza el estereotipo" (Catelli, 2017. p.110). En palabras del autor, lo que se produce allí es "repetibilidad en coyunturas históricas y discursivas cambiantes, [...] produciendo un efecto de verdad probabilística" (Bhabha, 2004 en Catelli, 2017, p.110)

la argumentación en torno a la diferenciación es producida a través de una "renegación". Se trata de un concepto que implica "la imposibilidad de simbolizar la diferencia sexual [racial en este caso] y la necesidad de mantener una identificación con el otro, pero renegando la diferencia" (Catelli, 2017, p. 113). Ahora bien, el problema que identifican elles es que les sujetes que reproducen el estereotipo no son únicamente les que se encuentran en una "posición de poder", dicen entonces, "estamos hablando de un sujeto que no necesariamente es de piel blanca, sino que reproduce las identificaciones y el discurso del mundo blanco al que se refiere Fanon" (Catelli, 2017, p. 113). Se renueva en esta cita la interpretación fanoniana en torno a que "la blanquitud" también se presenta como un fenómeno construido en los procesos relacionales moderno-coloniales. Se evidencia entonces, que la racialización no tiene que ver sólo con el color de les cuerpes sino con la identificación subjetiva que cada une hace de sí en esa trama discursiva y relacional. Cabe aquí, retomar la definición que hace Bhabha del estereotipo, dice que "es una forma detenida, fijada de representación, que, al negar el juego de la diferencias (que la negación a través del otro permite) constituye un problema para la representación del sujeto en significaciones de relaciones psíquicas y sociales" (Catelli, 2017, p. 114). Lo importante aquí, es que aparece la necesidad moderna de solapar una parte, pero no cualquier parte, sino lo otro, para efectivizar la afirmación propia de la modernidad, en este caso "blanca". Lo fundamental para Catelli del aporte de Bhabha, radica en pensar los procesos de racialización en los contextos coloniales y poscoloniales, donde el discurso y el poder colonial, se traducen en formaciones subjetivas atravesadas por la cuestión racial. En este sentido, dice la autora que "para Bhabha el poder colonial se reproduce a través de subjetivaciones construidas de manera relacional a través del despliegue de representaciones estereotipadas, funcionales a la producción de *sujeciones* en varios niveles". (Catelli, 2017, p. 114; la cursiva es del original). Esto se relaciona a lo planteado anteriormente a partir de los aportes foucaultianos para pensar en la funcionalidad de los procesos de racialización asociados a la legitimación del orden social y -podemos agregar ahora- del poder colonial. Lo importante aquí son los niveles de sujeción, así como Fanon posibilita pensar cómo se enlazan las condiciones objetivas y subjetivas[18] en las personas atravesadas por los procesos de racialización, Bhabha posibilita pensar esto mismo en

[18] "Los colonialismos modernos conllevan un avasallamiento y una violencia epistémica e imaginaria que, como queda plasmado en el discurso de Fanon, se combina con unas condiciones objetivas y materiales por las que el cuerpo subjetivo del colonizado es dominado en varios planos, cuya multiplicidad el modelo del dispositivo, por cierto, permite visibilizar" (Catelli, 2017, p. 108).

relación a otros "dos niveles en los cuales se producen ese pasaje y esa articulación, que no están necesariamente apartados" (Catelli, 2017, p. 115). Por un lado, dilucida las "estrategias de construcción de la subjetividad" (Catelli, 2017, p. 115) asociadas a la idea fanoniana del "complejo de inferioridad", y que se vinculan al orden de lo no-visible propuesto por Foucault. Y, por otro lado, denota que en el "ámbito de lo visible, lo simbólico, lo discursivo se producen también los fundamentos para la instauración de sistemas de administración y control, [...] inscribe una forma de gobernabilidad" (Bhabha, 2002 en Catelli, 2017, p. 115). En acuerdo con Catelli:

> El modelo de lo imaginario racial posibilita entonces un ejercicio de "comprensión total" capaz de dar cuenta de los aspectos discursivos, simbólicos de lo racial [lo subjetivo] y su relación con lo institucional y con la vida social [lo objetivo-material], a la vez que nos permite pensar que se trata de un proceso mediado por sujetos relacionales ejerciendo poder social, cultural y político [lo visible] desde el locus dinámico de lo imaginario, un poder que atraviesa los cuerpos [lo no-visible]. (Catelli, 2017, p. 106).

En conclusión, pensar y analizar el problema de lo racial desde la categoría de "imaginario racial", habilita una mirada otra de los procesos de racialización y permite superar y trascender el debate ontológico, para situar el problema en los aspectos relacionales, discursivos, simbólicos, subjetivos y objetivos desde una ubicación localmente específica. Este aporte a la comprensión en torno a los procesos de racialización en términos de los imaginarios raciales -entendidos de manera singular y situada (Carballeda, 2013)- se articula desde estos fundamentos mismos con la noción de colonialismo interno. Sin embargo esta aporta una comprensión que hace foco en otro aspecto de la construcción de las subjetividades en los espacios coloniales y poscoloniales del presente.

### 2.3. Colonialismo interno.

Se plantea este término a continuación del imaginario racial ya que parten de una suerte de visión compartida, es decir, de un movimiento comprensivo que va -o

intenta ir- de la mano con lo anteriormente propuesto por Catelli (2017) en torno a los procesos de racialización en el contexto de los colonialismos y de los presentes poscoloniales. En torno a esta noción de "colonialismo interno", Alejandro de Oto y Laura Catelli (2018), realizaron en conjunto un trabajo de investigación denominado "Sobre colonialismo interno y subjetividad. Notas para un debate". En él, elles se proponen discutir los alcances de la noción relacionada a los procesos de producción de subjetividades en o desde Latinoamérica, a partir de una genealogía que elaboran sobre tres autores latinoamericanes que han aportado a la conceptualización del tema y que provienen de las teorías críticas al colonialismo. Les autores del artículo asumen "una perspectiva poscolonial para pensar cómo se describen los procesos nacionales en relación con el colonialismo, en particular, con respecto a las llamadas políticas de identidad y los procesos de subjetivación" (De Oto y Catelli, 2018, p.229). Así es que, haciendo énfasis en esos aspectos que les interesan en particular, recuperan críticamente los aportes de tres autores;

> En primer lugar, se encuentran los trabajos pioneros sobre el concepto de González Casanova, quien piensa la dimensión nacional a partir de fuertes ontologías de la identidad y en un sentido más bien clásico, de la historia nacional, de pueblos, etc. En segundo lugar, Walter Mignolo (1994) quien define el nivel nacional como aquel donde se destacan las políticas de la identidad frente a un nivel de capitalismo global que privilegia las posiciones de sujeto. En tercer lugar, encontramos una visión históricamente más densa en los trabajos de Silvia Rivera Cusicanqui (2010), quien privilegia una comprensión del colonialismo interno, entendiendo que las dinámicas socioeconómicas se articulan con los procesos de producción de subjetividad y las relaciones de poder del ciclo colonial. Además, para Rivera el colonialismo interno en el ciclo nacional está ligado con procesos de dominación del ciclo colonial que se despliegan, reproducen y persisten a través del mestizaje y las dinámicas de poder propias de la sociedad de castas. (De Oto y Catelli, 2018, p.233)

A partir de este primer acercamiento a la genealogía latinoamericana que les autores realizan, podemos detectar cierta empatía interpretativa con la última propuesta teórica para pensar la noción del colonialismo interno, la de Rivera Cusicanqui, porque privilegia el énfasis que les autores quieren darle a esta cuestión. Previamente al desarrollo de la interpretación que Rivera Cusicanqui realiza de esta noción, recuperada

por les autores -y que va en la línea de lo que Catelli proponía en torno a lo imaginario racial desarrollado anteriormente- cabe recuperar una definición, aunque fuera preliminar, en torno al colonialismo interno que realizan en este artículo. Sobre esto Catelli y De Oto (2018) dicen que

> el colonialismo interno, por el modo en que **inscribe el espacio de lo nacional** en el análisis del **colonialismo**, funciona como una **espacialidad** que permite entender **procesos históricos y sociales complejos** y, al mismo tiempo, mostrar las tramas intelectuales de aquello que Ángel Rama (1998) denominó ciudad letrada, «las **funciones culturale***s* de las **estructuras de poder**» (p.32), que son parte de los procesos descritos por el propio concepto y de los cuales nosotros también participamos. (De Oto y Catelli, 2018, p.233; el resaltado es mío)

De este modo, la noción de colonialismo interno, está asociada a un espacialidad particular y esta es, la nación o la estatalidad, en tanto lugar de materialización del colonialismo. Pero además está interpretación de la noción de colonialismo interno está atravesada por la complejidad, en la medida en que hacen foco sobre esa particularidad, sin recaer en ontologías o abstracciones deslocalizadas. Así, y antes de avanzar, se vuelve necesario continuar dilucidando el locus de enunciación desde el cual Catelli y De Oto, se posicionan para privilegiar la conceptualización de Rivera Cusicanqui. Para elles, "lo más importante, sin dudas, es si los procesos en juego en la noción admiten ser estudiados como procesos de subjetivación que tienen una (o varias) temporalidades y producen una (o varias) espacialidades" (De Oto y Catelli, 2018, p.234). Esta es la mirada que posibilita un abordaje desde la complejidad, una que entiende el espacio y la temporalidad como condiciones determinadas, específicas, y situadas (Carballeda, 2013), es decir, contextualizadas, no subsumibles a ideas generales, al no menos no de manera unívoca. En torno a dilucidar el locus de enunciación desde el cual producen el trabajo les autores dicen "nuestra intención es interpelar la noción desde un registro político teórico que compartimos con la escritura de Fanon. Dicho registro es aquel en que la crítica del colonialismo [...] puede territorializarse (De Oto y Catelli, 2018, p.234). Desde este lugar elles expresan que

> lo que hace[n] [...] los colonialismos, es desplegar un poder proliferante que inscribe las formas mismas de las relaciones sociales y las maneras en que los sujetos se representan a sí mismos con respecto al resto. Ese poder proliferante

> define territorios, delimita espacios y, a la par, constituye una territorialidad y una espacialidad desde la que enuncia. Por esa razón, una crítica de dicho poder colonial en Fanon nunca ocurre en términos de una lucha entre ontologías [...] es preciso sustraer la crítica de espacios esencializados y de territorios abstractos (De Oto y Catelli, 2018, p.235)

Esta aclaración es fundamental para habilitar la comprensión del colonialismo interno y del imaginario racial que aquí se pretende, por lo que es fundante en la posicionalidad de este trabajo mismo. En la línea de lo que elles plantean, la intencionalidad de esta investigación no es únicamente hablar de un problema global, sino, poder dar cuenta de las particularidades que asume el colonialismo interno y el imaginario racial en la formación de grado en Trabajo Social. Se trata entonces, de una disputa de sentidos que escapa al debate ontológico, para posibilitar una interpretación -necesariamente-localizada-situada temporal y espacialmente. Esta misma línea interpretativa, se vincula a los aportes teóricos desarrollados por Alfredo Carballeda, al campo del Trabajo Social, en relación a repensar la "intervención en lo social" (2012) desde un "pensar situado" (2013), que invita a contextualizar la intervención y las categorías para pensarlas, en Latinoamérica, y a las prácticas misma en los espacios territoriales específicos. Por estos motivos se recuperan concretamente las palabras de les autores que, luego continúan diciendo,

> el cuerpo racializado por cierto, en ese ambiente para nada es un lugar abstracto. En más de un sentido es el espacio donde se inscriben las prácticas del poder colonial y el territorio en disputa para una crítica del colonialismo [...], para Fanon la política ocurre en lugar y tiempos concretos. (De Oto y Catelli, 2018, p.235)

Esto que elles plantean adquiere estrecha relación con los planteos de Eduardo Grüner en relación a la posibilidad comprensiva que habilita pensar "lo negro" para dar lugar a una crítica en torno a la Modernidad-colonial y sus formas unívocas de ser, estar y relacionarse en el mundo actual signado por ella. Como vemos hasta aquí, la discusión sobre esta noción está cercanamente vinculada a la crítica a la modernidad/colonialidad, lo racial y el problema del imaginario racial. Así posibilitan comprender que "cuerpo" y subjetividad -y los discursos relativos a ellos- son los espacios de lucha donde se inscribe la problemática racial-colonial, pero donde lo fundamental se consolida en los

modos concretos en que se vinculan singularmente en la vida social de cada une, con su condición espacial y temporalmente específica. En esta interpretación resulta interesante destacar la asociación que realizan en torno al cuerpo y al territorio como espacios donde los colonialismos se materializan. En esta línea,

> es central para no perder de vista en la discusión sobre el colonialismo interno que las relaciones raciales se guardan en **la relación que racializa**, antes bien que en encuentros desiguales de poblaciones con distintos grados de poder simbólico y material. Eso ocurre, pero lo que hace persistente **la racialización**, como lo demuestra Fanon, es que ella misma **constituye y es performativa del vínculo social**. (De Oto y Catelli, 2018, p.239, el resaltado es mío)

Al igual que como se planteaba anteriormente en torno a lo imaginario racial, el eje del planteo en torno al colonialismo interno, se encuentra vinculado a lo relacional y el relacionamiento, como condición de posibilidad para la manifestación-reproducción de la racialización y, del racismo en definitiva. En torno a esta construcción interpretativa del fenómeno del colonialismo interno asociado a lo racial-situado, elles elaboran una crítica en torno a las conceptualizaciones que realizan los primeros dos autores de la genealogía. Así plantean que tanto González Casanova como Mignolo,

> en muchos sentidos resumen la dimensión nacional al espacio de una estatalidad que, [...] es un lugar que, además de estático, parece vaciado de prácticas históricas en tanto toda su performatividad histórica se la asume como hablaba por algo más sea el colonialismo «externo», sea el Estado nación [...],etc. (De Oto y Catelli, 2018, p.241)

El problema con estas interpretaciones, entonces, es que no pueden escapar de visiones más bien estructurales, globales, (o bien ontológica como el caso de González Casanova) de la situación colonial y de la racialización de les sujetes, quedando imposibilitada una comprensión espacial y temporalmente situada y específica, la que les autores priorizan. Sin embargo, sobre este tema, elles analizan el aporte de Rivera Cusicanqui que elabora sobre Bolivia. Allí reconocen varias cuestiones que consideran fundamentales, tales "son el énfasis en la producción de subjetividades, en la concepción «abigarrada» del tiempo presente, y una idea de espacialidad que opera, como la temporalidad, en los entramados subjetivos" (De Oto y Catelli, 2018, p.246).

Elles recuperan entonces una definición de colonialismo interno de Rivera Cusicanqui, quien lo concibe

> como un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas políticos estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural. (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 36 en De Oto y Catelli, 2018, p.246)

La cuestión que se desprende de esta interpretación está asociada a no concebirlo como producto de un único proceso, de modo alguno, ella proponen que varias cuestiones -más bien estructurales- confluyen para dar lugar al colonialismo interno. Lo siguiente indispensable de comprender de su análisis es que el colonialismo interno no permanece oculto, sino que se manifiesta, diríamos en términos de lo antedicho, se vuelve o forma parte de "lo visible". Podríamos decir en vinculación a la posicionalidad de les autores que esta manifestación se da en lo intersubjetivo de lo relacional situado. Luego, continúan diciendo que estos fenómenos "se articulan con la persistencia de las relaciones de poder del ciclo colonial, que se anclan a su vez en múltiples estrategias de producción subjetividad que son efectos del mestizaje" (De Oto y Catelli, 2018, p.246). El tema aquí es que, el colonialismo interno, tiene que ver en su origen con el período colonial, pero fundamentalmente se relaciona con este a través de la persistencia de lo colonial. De este modo, el colonialismo interno está asociado a esos procesos de dominación coloniales que persisten pero, "que son **refuncionalizadas** en los ciclos populista y liberal del tiempo de la nación, produciendo un tiempo no teleológico sino "abigarrado" que penetra las relaciones sociales en su entramado **político, económico, imaginario y subjetivo**" (De Oto y Catelli, 2018, p.246; el resaltado es mío). Aquí aparece una concepción del tiempo no lineal que atravesado por lo contingente rompe con la visión moderna de un tiempo que se trama en la evolución, en la causalidad y la linealidad (que se puede señalar como un tiempo ahistórico). Esta concepción del tiempo hace énfasis en la heterogeneidad de elementos que están en interrelación, por eso trasciende la simplista visión de la causalidad. Por otro lado, en esta visión del término aparece nuevamente lo relacional -lo social podríamos decir en otros términos- como el espacio en el que la dominación colonial se manifiesta por la confluencia de esos elementos heterogéneos que explican en términos del "entramado económico, político, imaginario y subjetivo" -que componen lo social-. Para avanzar en torno a éste

último aspecto, la "producción de subjetividades es entendida a partir del proceso de mestizaje y una dinámica marcada por «disyunciones, conflictos y una trama muy compleja de elementos afirmativos, que se combinan con prácticas de autorechazo y negación»" (De Oto y Catelli, 2018, p.246-247). De esta interpretación se desprende por un lado una visión plural, que concibe "subjetividades" para hacer énfasis en la singularidad de cada una de ellas. Donde además, se juegan y se tensionan, en una suerte de "ambivalencia", semejante a la que se recuperaba de Bhabha en torno al discurso colonial. En palabras de elles, "se trata de una matriz racializante funcional al colonialismo interno que, [...] estratifica, pero es móvil a la vez, porque los sujetos que operan en ella negocian sus identidades" (De Oto y Catelli, 2018, p.247). La cuestión que habilita aquí -la visión de Rivera Cusicanqui-, es una interpretación particularizada y situada que hace del colonialismo español en Bolivia, y en ella, muestra una de las formas en que se dio el mestizaje en tanto proceso complejo de racialización y de organización social. Nuevamente se destaca aquí el aspecto dinámico de los procesos de racialización, pero también, de los procesos subjetivación y de identificación. Lo interesante del movimiento comprensivo que posibilita la autora se deduce de la categoría y del análisis del mestizaje, en la medida en que entiende a la racialización a través de este. Les autores, entonces, reflexionan, en torno a que

> en un inicio el mestizaje dispara la necesidad de producir nuevas y cada vez más minuciosas clasificaciones, pero la mezcla a la larga pone en crisis la clasificación misma de los sujetos. Así, [...] ella operará como signo de ambivalencia y atravesará los procesos de racialización. (De Oto y Catelli, 2018, p.252)

De este modo, y aunque el mestizaje se origina en la clasificación de sujetes, pierde su función originaria y posibilita -en la misma medida- una interpretación dinámica, no-estática, que acentúa la ambivalencia, lo tensionado, en la línea de lo que se recuperaba de Fanon y Bhabha. Lo central aquí, es que la ambivalencia, como movimiento compresivo, posibilita trascender la univocidad de la razón moderna presente en la narrativa de la modernidad. Así como lo situado, temporal y espacialmente, posibilita superar los universales aplicables a todo el mundo indistintamente. En este tenor, les autores dicen que "si alguna posibilidad heurística tiene la noción de colonialismo interno ella es que permite pensar contextos particulares por fuera de nociones estabilizadas o, de alguna manera, por fuera de la axiomática

colonial de la subjetividad" (De Oto y Catelli, 2018, p.252). En los términos de este trabajo, diríamos que posibilita pensar "por fuera" de la narrativa moderna universal y unívoca. Otra de las cuestiones interesantes y habilitadas desde esta comprensión, es que al "acentuar la dimensión micro [...], pone en cuestión la estabilidad de grandes unidades de sentido concebidas como relativamente estables: etnia, clase, nación, pueblo" (De Oto y Catelli, 2018, p.250). Así, este recupero argumenta el abandono de categorías como "etnia" para abordar la problemática racial en este trabajo y prioriza la interpretación que lo concibe al problema de lo racial en términos de procesos de racialización vinculados a la producción de subjetividades. A modo de síntesis, recupero las siguientes palabras de les autores:

> "El trabajo de Rivera Cusicanqui da paso a una microfísica de la subjetividad que no niega flujos y procesos globales, sino que los carga de ambivalencia y relacionalidad, dando cuenta de situaciones concretas en las que actúan los imaginarios raciales y las negociaciones referidas a las posiciones de sujeto en el abigarrado tiempo/espacio del Estado nación poscolonial" (De Oto y Catelli, 2018, p.250).

Esta comprensión que les autores consideran sustanciales en el aporte de Rivera Cusicanqui, y que son fundantes en esta investigación, se vinculan sustancialmente a los fundamentos de la intervención en lo social en tanto dispositivo planteada por Carballeda (2010). Esta concepción de la intervención como dispositivo, se propone reconstruir los elementos en juego (del dispositivo) que reconoce como parte de la intervención misma, de manera heterogénea y particular (Carballeda, 2010, p.56). Además desde esta comprensión de la intervención en tanto proceso, se la entiende como el lugar "donde lo macro social se entrecruza inexorablemente con lo microsocial, construyendo series singulares de inscripción tanto subjetivas como contextuales". De este modo, eso que les autores recuperan como indispensable para la comprensión del fenómeno del colonialismo interno es fundante para comprender y desplegar la intervención en lo social misma. Esto es importante porque interpela a les profesionales a desplegar comprensiones de este tipo, frente a las tensiones que se producen en la práctica de la intervención que oscilan entre "lo punitivo" y "la emancipación" (Carballeda, 2010, p.58). Esto ubica a les trabajadores sociales en un lugar potencialmente hábil, para desplegar mecanismos que recuperen las identidades y subjetividades históricas y situadas de les sujetes de la intervención, o bien, para

reproducir las lógicas del poder-colonial y los procesos de racialización. De este modo, la intervención, en tanto espacio relacional específico, es o puede ser, el ámbito de expresión de la colonización o descolonización de los imaginarios raciales, en tanto dispositivo ligado a la "producción de subjetividad" (Carballeda, 2010, p.49). De hecho, sobre esta necesaria articulación entre lo micro y lo macro social que aporte el autor, De Oto y Catelli dicen: "los mismos procesos de racialización tienen una impronta que requiere el análisis microfísico [...], porque el sujeto racializado que se produce en la diferencia colonial está atravesado por completo por la ambivalencia del signo cultural y por las posiciones diferenciales que expresa" (De Oto y Catelli, 2018, p.251).

Finalmente estos aportes teóricos, permiten dimensionar el carácter estrictamente dinámico, relacional y social que involucra la problemática racial, y los imaginarios raciales presentes en nuestras sociedades moderno-coloniales. A partir de los aportes retomados de les diferentes autores, fue posible avanzar en una teorización en torno a los imaginarios raciales que guarda estrecha vinculación con los colonialismo internos. Dichos aportes que posibilitan un comprensión compleja del problema de la racialización de les sujetes humanes relativo a la producción de subjetividades e identidades, se vinculan sustancialmente con la intervención en lo social en tanto dispositivo. De alguna manera, estas interpretaciones aportan a pensar la intervención en lo social y a ubicarla, en el lugar de "umbral" o "intersticio", desde el cual posibilitar una transformación. A continuación, se retoma el desarrollo teórico desplegado en torno a las categorías centrales en esta investigación, para identificar manifestaciones de las mismas en los discursos y prácticas estudiantiles, de la formación académica en Trabajo Social de la UNMdP.

## 3. Lo racial y sus marcas en los discursos y las prácticas universitarias

En este capítulo, me propongo realizar el análisis del material de trabajo de campo desde un enfoque epistemológico crítico que rompe con la dicotomía y escisión sujeto-objeto. Desde esta epistemología crítica, la metodología se despliega conjuntamente con la tarea investigativa. En esta línea, se recuperan los aportes críticos-feministas y decoloniales que interpelan las prácticas investigativas proponiendo superar las escisiones instituidas por la ciencia colonial-moderna, "desde esta perspectiva crítica de la epistemología, la metodología de investigación se despliega conjuntamente con la tarea investigativa" (Fischetti, 2017, p. 74). Entonces, a partir del esfuerzo por superar las dicotomías modernas que separan teoría de metodología, se desarrolla un trabajo investigativo que vincula -desde la práctica investigativa misma- la cuestión metodológica y teórica en clara articulación con el problema de estudio. En otras palabras, así como en la práctica investigativa no se plantea a qué aspecto remite cada acción de investigación -sí a lo teórico o a lo metodológico- tampoco se diferencia en el trabajo escrito, que supone esta tesis, los apartados que trabajan una u otra cuestión, ya que se encuentran intrínsecamente vinculadas.

Se pretende problematizar desde las perspectivas teorías críticas periféricas la formación académica de la Lic. en Trabajo Social de la Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social de la Universidad Nacional de Mar del Plata, en lo relativo al abordaje de lo racial. Se consideran como variables de análisis las siguientes categorías: la crítica a la Modernidad-colonial-racista, los silenciamientos moderno-coloniales, lo racial, lo imaginario racial y el colonialismo interno.

En esta línea, se pretende avanzar, en primer lugar, en el análisis de los artefactos sociales como lo son los documentos producidos dentro de la Unidad Académica/Carrera de Trabajo Social/Asignatura Supervisión para luego analizar las clases presenciales de la misma. Con respecto al análisis de los documentos se busca indagar en torno a la presencia o ausencia de los debates teóricos planteados en los capítulos precedentes, dando cuenta de la modificación que se produce al interior de la asignatura en el período propuesto. Se recuperan y analizan los debates surgidos en la observación participante del espacio áulico de clases de dicha asignatura,

particularmente los espacios de: la "Supervisión grupal" en el campo educación (turno tarde) y del "Intercampos"[19] (turno mañana), para recopilar las reflexiones compartidas por les estudiantes y avanzar en una articulación entre ellas y las categorías/variables propuestas. Se realiza el análisis del círculo de cultura (actividad realizada el 3 de diciembre de 2019) que fue convocado con el fin de problematizar con otres el imaginario racial presente en nuestras prácticas cotidianas universitarias. Finalmente se suma a ello el análisis de los datos arrojados por la encuesta anónima destinada a tales estudiantes, a los fines de posibilitar reflexiones u opiniones en torno al tema de lo racial, por parte de elles.

En este marco, se analizan, por un lado, una serie de materiales producidos en el seno de la cátedra Supervisión: los Planes de Trabajo Docente (PTD) del período 2017 a 2019, es decir, el programa total de la asignatura, que incluye las cuestiones teóricas (bibliografía) y prácticas, como los materiales didácticos de clase. Por otro lado, se suman las notas producto de las experiencias vividas, donde se analizan los discursos de les participantes, quienes fueron cursantes de la asignatura y estudiantes interesades en el tema pertenecientes a dicha Facultad (para la realización de la actividad del "Círculo de Cultura"). Por su parte, las técnicas de recolección de datos fueron: el análisis documental; la observación participante de clases presenciales en dicha asignatura durante el 2019; la realización de una encuesta (con participación voluntaria) y, finalmente, una actividad denominada "círculo de cultura" también de carácter optativo destinada a estudiantes de Trabajo Social y demás interesades en dialogar sobre algunos temas, pertenecientes a la unidad académica. La convocatoria de la actividad fue destinada principalmente a les estudiantes autoidentificades pertenecientes a pueblos-naciones originarias e indígenas y/o afrodescendientes.

### 3.1. Presencias y ausencias en los Planes de Trabajo Docentes de Supervisión (2017-2019).

[19] El mismo constituye un espacio creado por la cátedra para efectivizar la implementación de la Ordenanza de Consejo Académico N° 96 de 2017, que establece la doble franja horaria. Se denomina "Intercampos" ya que nuclea a un mismo espacio áulico, desarrollado en el turno de la mañana, los diferentes campos (Educación, Salud, Justicia y Acción Social) en los cuales se dividen las supervisiones grupales desarrolladas en el turno de la tarde.

En el presente apartado, se releva en los Planes de Trabajo Docente de la asignatura Supervisión (desde el 2017 al 2019), es decir, en los contenidos y la bibliografía, presencias o ausencias en torno a lo racial o cuestiones relativas a ello, pese a que estas cuestiones están definidas por el actual plan de estudios de la Licenciatura. Para ello, resulta necesario previamente clarificar -en sentido general- de qué manera se organiza y funciona la materia, a los fines de poder contextualizar estas presencias o ausencias en la misma.

La asignatura Supervisión forma parte de las asignaturas[20] consideradas del "áreas específica" de la formación profesional en Trabajo Social de la Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social de la Universidad Nacional de Mar del Plata. La misma se encuentra ubicada en el quinto año de la carrera de Licenciatura según lo dispuesto por el Plan de Estudios de 1985 (Decreto PEN 3000/83; RME 579/1986; OCS 124/84) que actualmente se encuentra en vigencia. Se ha elegido la asignatura Supervisión para la recolección de datos pues es la única instancia de práctica pre-profesional -de carácter voluntaria u opcional[21]- enmarcada al interior de una institución, donde se desempeñe previamente une trabajadore social en su labor profesional, enmarcada en algunos de los campos de la intervención (salud, educación, justicia y acción social).

En relación a la forma concreta con que la materia se desarrolla desde el 2017 hasta la actualidad, resulta importante precisar los dispositivos espacio-temporales pedagógicos con que cuenta para comprender su funcionamiento: el Espacio de Práctica Institucional Supervisada (opcional), el Teórico Práctico Integrador (TPI), la Supervisión Grupal[22] por campos (Educación, Salud, Justicia y Acción Social), la

[20] En la Universidad Nacional de Mar del Plata conviven actualmente dos modelos organizacionales que permiten la organización por Departamentos de cada una de las carreras (Enfermería, Terapia Ocupacional y Trabajo Social) y de facultad (FCSyTS), en este marco, las nociones de: asignatura, materia y cátedra, son utilizados como sinónimos.

[21] Como en el plan de estudios vigente desde 1985 no se incluyeron en las prácticas integradas el abordaje institucional, se decidió por mutuo acuerdo entre profesores que la asignatura Supervisión, tomara a su cargo la implementación de las prácticas institucionales (con una carga horaria 20 hs semanales), hasta el 2004. En este último año y hasta que se aprueben las nuevas reformas, se dispuso como optativo u operacional la realización de las prácticas institucionales por no estar contempladas en el plan de estudios vigentes.

[22] Este espacio grupal forma parte de los espacios obligatorios contemplados para la aprobación de la cursada, en contraposición a la supervisión individual que se plantea como espacio programado para

Supervisión Individual y otros dispositivos, como seminarios de extensión de cátedra, articulaciones intercátedras, y tutorías (PTD-Supervisión, 2017, p.17-18). Si bien estas formas generales se mantienen igual durante los tres años, se producen una serie de modificaciones en otros aspectos con el inicio de cada ciclo lectivo nuevo. Sin embargo, las modificaciones en el plan de trabajo docente del año 2017 y del 2018 son sustancialmente pocas, en comparación a las realizadas en el 2019[23]. Las cuestiones que inciden en esta tendencia, se encuentran aclaradas en todos los documentos y tienen que ver con que, en los dos primeros años del período en cuestión, la cátedra de supervisión se suma junto con las demás asignaturas (no todas) de la carrera de Trabajo Social, a replantear y reformular los contenidos mínimos de las diferentes materias con la intención de producir una reforma en el plan de estudios general. Entonces, el énfasis de dicha reforma estuvo puesto en la redifición de dichos contenidos al interior de las cátedras y desde la complementación entre ellas. Luego de este primer momento de reforma particular a cada asignatura, se redefinió el perfil profesional del egresado, eje transversal a toda la carrera -con la participación de dicha cátedras- aunque además se modificaron cuestiones como las correlativas, se incorporaron seminarios, distribución de las asignaturas en los años, etc. Todo este movimiento conlleva un largo proceso que contó con la participación de todes les cuerpes (estudiantes, graduades, docentes y no docentes) de la Licenciatura en Trabajo Social. El mismo, finalizó con la aprobación del Consejo Superior de la Universidad Nacional de Mar del Plata de la reforma del plan de estudios de dicha carrera durante el 2018 (OCA Nº 562/18 y OCS N°467/2018). Por lo tanto, en el documento de cátedra del 2019 se expresa el período de transición en cual se encuentran ante la falta de aprobación del Ministerio de Educación de la Nación de dicha reforma, necesaria para su implementación total. Pese a ello, todas las cátedras han asumido las reformas planteadas al interior de las mismas y por ello la asignatura Supervisión presenta una modificación más notoria.

A partir de esta contextualización, me detendré brevemente en los objetivos pedagógicos que tiene la asignatura Supervisión para que se pueda comprender en qué marco se dan las presencias o ausencias del problema de lo racial central en esta tesis. Los objetivos son los mismos para todo el período seleccionado.

---

realizarse al menos dos veces al año, con posibilidades de que les estudiantes la soliciten cuando lo requieran previo acuerdo con le docente.

[23] La asignatura modificó, en el nuevo Plan de Estudios presentado (OCS N°467/2018); nombre, contenidos, carga horaria, conformación y ampliación del equipo cátedra, etc.

El primer objetivo de la asignatura, concibe a la supervisión como una práctica pedagógica permanente que contribuye a la construcción y apropiación por parte de les estudiantes del quehacer profesional. El segundo objetivo central de la materia es posibilitar la realización de una práctica profesional supervisada con abordaje integral en las problemáticas sociales que, desde la institución/organización en la que se inscribe, se desarrolle en el nivel individual-familiar. Por lo demás, en los espacios de reflexión colectiva que prevé la cátedra se proponen vincular los aspectos epistemológicos, teóricos, metodológicos, procedimentales y operativos de la intervención profesional, con la intención de repensar las acciones realizadas en la práctica, relacionadas a la finalidad y alcances de la profesión en el marco institucional/organizacional. (PTD-Supervisión, 2017, p.3-4) Así, la materia se construye en torno a la articulación teórica-práctica de manera permanente, posibilitada por los espacios de Supervisión Grupal y Teórico Práctico Integrador, para promover procesos reflexivos en torno a la "triada intervención en lo social - supervisión - sistematización" (PTD-Supervisión, 2017, p.6). Otro aspecto importante es la articulación entre metodología e investigación, en relación a la cual consideran importante la formación en conocimientos teóricos-técnicos de las problemáticas sociales que atraviesan sus prácticas profesionales de modo de posibilitar el surgimiento de interrogantes y eventualmente investigaciones. Entonces, a pesar de que los objetivos pedagógicos de la asignatura se centran en la intervención en lo social desde el Trabajo Social (en su articulación teoría-práctica a través de espacios reflexivos) se piensan las problemáticas sociales -siempre presentes en ella- como espacios intersticiales, donde si bien, no se explicita lo racial como problema, se entiende que a partir de este objetivo sería posible pensar contenidos referidos a esta temática, pues es del orden de lo social.

Por lo tanto, se considera pertinente trabajar conjuntamente los documentos de cátedra de los años 2017 y 2018, teniendo en consideración la similitud entre ambos, con motivo del proceso de reforma aún en tránsito. Los contenidos curriculares contemplados en estos dos primeros documentos se encuentran organizados de igual manera en torno a ejes que conciben de manera transversal (y no secuencial) a toda la cursada anual de la materia. Dichos ejes son: "Estado, Políticas Sociales e Intervención: claves para repensar la institucionalidad social en Argentina", "Campos Básicos de Intervención del Trabajo Social: Salud, Educación, Justicia y Acción Social", "La

Intervención en lo Social", "La relación", "La Supervisión"[24] y "La Sistematización de la Intervención en Trabajo Social en Instituciones"[25]. (PTD-Supervisión, 2017, p.4-6)

En consonancia con lo antes señalado, respecto a que si bien en los objetivos y en los ejes transversales de la materia no se identifica con claridad el problema de lo racial, él mismo se encuentra presente en el apartado "Videos recomendados" del programa de la cátedra, dentro del primer eje de Estado y políticas sociales. El primero de los videos aborda explícitamente el tema de las personas racializadas y se enmarca en un programa de televisión denominado "Más Vale Tarde" de Canal 10, que se encuentra cargado en la plataforma virtual de YouTube en un canal denominado "La gran estafa" desde el 25 de julio de 2013. El vídeo se titula "THELMA y NANCY - Plan PROCREAR para los negros"[26]. En él, se aborda a través de la comedia el imaginario racializado que tienen de la pobreza y de los sectores vulnerables de la sociedad, dos señoras adultas-mayores pertenecientes a un sector con mayor poder adquisitivo y nivel de vida, en términos socio-económicos. En el discurso de las mujeres el término "los negros" se utiliza para definir a las personas "kirchneristas", es decir aquellas que tienen afinidad política-partidaria con el gobierno de entonces, de Cristina Fernández de Kirchner. Ellas expresan, a través de sus discursos atravesados por el sentido común, la oposición frente a este gobierno, particularmente frente a las políticas sociales implementadas por el gobierno destinadas a suplir necesidades básicas insatisfechas en los sectores más desfavorecidos de la sociedad. En este discurso, "los negros" son los destinatarios de la política social, la otredad, lo opuesto a ellas, a las mujeres -amas de casa, ocupadas en sus familias- y su condición de clase. Lo fundamental que permite trabajar el video tiene que ver con dar cuenta que -nuevamente y como ya se dijo- la cuestión racial en la Argentina está intrínsecamente relacionada con la cuestión de clase (Lamborghini et al., 2017, p.76). Entonces el problema de los racial está trabajado en términos binarios donde "lo blanco" alude a la "clase alta" -representada por las mujeres- y "lo negro" remite a los sectores empobrecidos de la sociedad, quienes están signados por la carencia -en esa comedia- ya que son quienes "reciben las casas". Así, en el discurso de las mujeres blancas, se adjetivan a "los negros" con palabras como "de

[24] Este eje se aborda a través de un Seminario Taller de Extensión de Cátedra sobre la Supervisión en Trabajo Social. El mismo está destinado a les estudiantes cursantes de la asignatura y demás interesades (OCA 374/2017).
[25] Este eje se aborda a través de un Seminario Taller de Extensión de Cátedra acerca de la Sistematización de las Intervenciones Sociales Supervisadas desde Trabajo Social en Instituciones/organizaciones. El mismo está destinado a les estudiantes cursantes de la asignatura y demás interesades (OCA 374/2017).
[26] Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=VF6deUVq35c&feature=youtu.be

mierd*", "pelotud*". Allí, se reproduce una representación positiva de políticas estatales o gobiernos que "pone al negro a rayas" y desestiman a los gobiernos que entienden al pueblo como sujeto político, incluyendo de esta manera en sus políticas públicas enfoques de género y raza, en una actitud antiracial se refieren a quien gobierna como "la reina de los negros porque les está dando todo". Por último, recapitulo una frase en la que se disgustan las mujeres frente estas políticas por no estar destinadas a "una persona bien, un nene rubio". En síntesis, el video muestra a través del discurso de las mujeres la articulación intrínseca entre la cuestión racial (blanco-negro), la clase (alta-baja) y la cuestión moral o normativa frente a ello (bien-mal, bueno-malo). En coincidencia con lo señalado por Michel Trouillot en torno a los universales aplicables a todes, en este caso, puede interpretarse a lo negro y a la pobreza como un universal, en tanto "sugiere el estado correcto de las cosas: lo qué es bueno, lo qué es justo, lo qué es deseable, y no sólo de lo que las cosas son, sino también de lo que debería ser" (Trouillot, 2011, p. 81).

Junto a dicho video -en el PTD- se encuentran otros, dentro de los cuales destaco uno más, por abordar la cuestión racial desde la cuestión de clase y la discriminación. El video que se analizará aquí es uno de Peter Capusotto en su personaje "Micky Vainilla"[27]. En el video, se observan diferentes formas de aludir a las personas en situaciones de vulnerabilidad o de pobreza de manera despectiva y violenta, pero con claros fines humorísticos de tipo grotesco. El contenido concreto tiene que ver con un arquitecto que diseña un sistema "para personas de alto octanaje genético" porque dice sentirse invadido e interrumpido por "la pobreza" porque "hay demasiados pobres en la sociedad". Entonces cómo entiende que lo que se produce es un verdadero "choque de culturas" decide aislarse de la otra cultura, que es la de "la pobreza", por lo cual hace su "propio diseño de aislamiento personal contra la pobreza", entre otros dispositivos. La cuestión que se percibe aquí, es que aunque no se aluda a personas "negras" o a lo racial en sentido explícito, se configura en torno al "pobre" todo un imaginario, en el que lo genético y lo cultural inciden en esa diferenciación, en términos de otredad-lejana entre "el arquitecto" y "los pobres", mecanismos estos que también están presentes en la noción de raza y por ende en la racialización de les cuerpes humanes. Por último, recopilo del video otras frases del discurso del personaje para dar cuenta de esto: "hay

[27] Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=8NI8IfEwEpU&feature=youtu.be&list=RD8NI8IfEwEpU

que entretener a la gente y bueno a los pobres también", "en la Argentina hay mucha gente que le gusta creer que es superhéroe, o bueno, que es europea y superior". Así y aunque no se hable en términos explícitos de lo racial, aparece una clara tendencia que asociacia lo europeo, lo blanco, el arquitecto (hombre), con "lo bueno", con lo "superior", con lo que "está bien" y, en "la pobreza" y los "pobres" la parte "mala de la sociedad" o "lo que sobra". Repito igualmente, que la finalidad del video es exacerbar esto que como ya se dijo forma parte de un sentido común que está internalizado, por buena parte de la sociedad, en tanto colonialismo interno.

Además de estos dos videos existen algunos contenidos teóricos referenciados bibliográficamente, que se pueden situar en la línea o contribuyentes a ellas, de las teorías críticas periféricas, como Michael Foucault, Gianinna Muñoz Arce, Alfredo Carballeda, Hugo Spinelli, Eduardo Luis Menéndez, Hugo Zemelman, Ignacio Lewkowicz, Mario Rovere, Paula Meschini, entre otres. Así, tales autores de tradición crítica y latinoamericana, posibilitan la toma de la palabra y a partir de allí desarrollar críticas a las diferentes formas y violencias de la Modernidad-colonial-racista y habilitar formas otras de institucionalidad y de pensar los ámbitos y la intervención en lo social misma (eje central de la asignatura). Se puede afirmar (y en este sentido dado que estoy involucrada como estudiante de la carrera) que estos pensamiento críticos habilitan indagar y abren nuevos debates (tal como yo lo estoy haciendo) dirigidos a discutir la problemática de lo racial. Otro concepto que se encuentra en permanente revisión y es central en la propuesta programática es el de "sistematización"[28] desde la cual se propone una ruptura sustancial con las formas de producción de conocimiento hegemónicas Moderno-coloniales, que hace énfasis en lo singular situado, en la línea de lo que se planteaba en torno al colonialismo interno desde Rivera Cusicanqui.

En lo que respecta al Plan de Trabajo Docente del 2019, pretendo mostrar las modificaciones producidas respecto a los dos años anteriores, teniendo en cuenta que, a pesar de que la reforma ya se encuentra aprobada, continúa sin poder implementarse en términos absolutos. Por estas cuestiones también varias partes del documento permanecen inalteradas en relación a los años anteriores (sobre todo las cuestiones formales como carga horaria, correlativas, etc.). De este modo, los cambios introducidos

[28] Elles conciben a la misma como una forma de producción de conocimiento científico desde la experiencia singular y situada de la intervención en lo social desde el Trabajo Social. Se toman como referencia de esta forma otra de producción de conocimientos los aportes de "epistemología de frontera" y de la "Epistemología del Sur".

en este documento tienen que ver, primordialmente, con el desarrollo de una fundamentación teórica, epistemológica y pedagógica en torno a las formas de pensar la formación. Se puede observar que en los contenidos de la asignatura, en el plan de trabajo docente de 2019, no queda explícita la cuestión de lo racial. Sin embargo, resulta oportuno avanzar brevemente en los aspectos más fundamentales modificados porque suponen una incorporación explícita de lo que denominamos en este trabajo, las teorías críticas periféricas, a partir de las cuales podría ser más cabalmente retomada la formación en la crítica a la Modernidad-colonial-racista. En dicho documento, se redefinen los énfasis pedagógicos de la formación en la asignatura, desde los dispositivos pedagógicos (que continúan siendo los mismos)[29] "centrados en los aportes del "círculos de cultura" de Paulo Freire y los Grupos Operativos de Pichón Riviere, posibilitando así, la aprehensión y comprensión de los contenidos de "Supervisión"" (PTD-Supervisión, 2019, p.5). Otra de las modificaciones es que los contenidos quedaron organizados en torno a los siguientes ejes: "Estado, Políticas Sociales e Intervención: Claves para repensar la institucionalidad social en Argentina"; "Campos Básicos de Intervención del Trabajo Social*:* Salud, Educación, Justicia y Acción Social"[30]; "La Intervención en lo Social"; "Supervisión"; "Sistematización de las Intervenciones Sociales Supervisadas desde Trabajo Social en Instituciones/Organizaciones". Cabe destacar aquí, la lógica desde la cual el equipo cátedra propone trabajar la bibliografía y contenidos incorporados. Elles proponen como fundamentación y clave de lectura de los ejes transversales de la materia y de los procesos reflexivos, la realización de

> mediaciones conceptuales (Martinelli L;2001) entre los diferentes plexos de conexión existentes en las siguientes relaciones sociales (estado - mercado - sociedad; políticas sociales - políticas públicas - políticas institucionales; descolonización - desmercantilización - despatriacalización; orden social - conflicto social - integración social; proyecto personal - proyecto profesional - proyecto de país); productoras de sentidos, discursos y prácticas sociales que contribuyen a (re)situar la importancia de la dimensión simbólica y política en la relación entre sujeto (s) - sociedad (es). (PTD-Supervisión, 2019, p.5)

[29] La única incorporación en relación a estos dispositivos tiene que ver con el espacio de supervisión grupal denominado "Intercampos" realizado en el turno de la mañana para dar efectivo cumplimento a lo dispuesto en la OCA 96/2017 que establece la doble franja horaria.

[30] Este eje retoma y complementa los contenidos propuestos en el Seminario de Campos del Trabajo Social, asignatura correspondiente al tercer año de la Licenciatura en Trabajo Social en la UNMDP

Así, desde la cátedra de Supervisión se recupera un enfoque que asume la perspectiva descolonial para repensar las cuestiones que surgen en la intervención en lo social, y de manera amplia los debates que se vinculan en sentido general a las críticas de la Modernidad-colonial-capitalista-patriarcal. Luego continúan indicando la finalidad que se persigue con la incorporación de las mediciones como forma de comprender el acontecer social de la práctica-intervención en el ámbito institucional. Se trata de un "proceso de desconstrucción y construcción, de significación y resignificación que da lugar a nuevas comprensiones que permiten elucidar (Heler; 2005) la complejidad de lo social, [y] dar cuenta de cómo se singulariza lo social en un pensar situado (Carballeda; 2012)" (PTD-Supervisión, 2019, p.5). Se puede afirmar, que se posibilita desde estos presupuestos, tal como lo propone Rivera Cusicanqui, una comprensión ubicada espacial y temporalmente del colonialismo interno y sus implicancias que habilita una comprensión compleja del acontecer de la intervención en lo social. Sumado a esto las nuevas consideraciones planteadas en torno a la concepción de la supervisión, pueden ser leídas en clave crítica a la modernidad colonial, pues se promueve en este programa de la asignatura posibilitar una pedagogía otra respecto de lo instituido por la Modernidad-colonial. Una pedagogía que en clave latinoamericana recupera los saberes de todes, es decir, que desafía la lógica binaria sabe-no sabe y que desde una posición crítica, concibe el proceso de enseñanza-aprendizaje desde lo grupal-colectivo, y de este modo desde lo relacional:

> la supervisión es entendida como una pedagogía crítica de la potenciación (Zemelman; 2006) que se apoya en una didáctica no parametral (Quintar; 2008) orientada a la construcción de la identidad profesional, como una experiencia subjetiva que se cimienta en la relación dialéctica de ser sujetos productores – sujetos producidos en la "imposibilidad profesional" (Cazzaniga; 2010). (PTD-Supervisión, 2019, p.5-6)

De este modo, el equipo cátedra reformula y concibe la formación fundada de manera explícita desde una crítica que dialoga con las formulaciones de las teorías críticas periféricas. Cabe aclarar que, tanto de Hugo Zemelman como de Estela Quintar son intelectuales latinoamericanes que se ubican en la tradición del pensamiento crítico latinoamericano.

Hasta aquí, podría concluirse -preliminarmente- que en los planes de trabajo

docente de la asignatura Supervisión de los años 2017, 2018 y 2019, se identifica cierta ausencia en torno a trabajar explícitamente la problemática racial, aunque como he analizado, aparece tematizada la crítica al modelo moderno-colonial (que implica necesariamente tematizar la marca racial entre otras cuestiones), en el material didáctico sugerido (los videos) y la referencia a autores latinoamericanos críticos del conocimiento eurocéntrico. Se puede concluir también que una de las posibles razones de la ausencia de la problemática de lo racial puede tener que ver con que la propuesta programática mantiene una clara centralidad en torno a posibilitar, realizar, reflexionar y repensar la intervención en lo social desde el Trabajo Social. Esta particularidad que asume la asignatura -deducible del análisis documental de los PTD- puede ser comprendida en el contexto espacio-temporal particular en el que se sitúa -la formación académica en Trabajo Social- en la medida en que constituye la única instancia de práctica profesional institucional de la formación y por lo tanto, con posibilidades concretas y cercanas de reflexionar en torno a ella.

## 3.2. Un análisis que pone en juego un imaginario social silenciado que persiste e insiste. Los problemas de la tensión entre la subjetividad-objetividad.

### 3.2.1. Observación participante y análisis de espacios de Supervisión grupal.

Este apartado se propone analizar los datos relevados a partir de la observación participante realizada en: los espacios de Supervisión Grupal del campo Educación e Intercampos de la asignatura Supervisión y de la actividad del círculo de cultura. El presente análisis se concibe relacionado al análisis documental anteriormente desarrollado, para posibilitar una comprensión integral del devenir cotidiano y situado de la asignatura de supervisión que contextualiza la presente investigación. Tal como se señalaba en el apartado anterior pese a no haberse identificado un tratamiento sistemático de la cuestión racial en los PTD de la asignatura, se reconoce como posibilidad la presencia de discursos relativos a lo racial en el espacio áulico de la

materia: por parte de nosotres les estudiantes a través de las interpretaciones acerca de la realidad y demandas institucionales, en el marco de las prácticas; como de les docentes para fomentar reflexiones en torno a las problemáticas sociales identificadas en ellas. El objetivo entonces, del presente análisis, es registrar relaciones entre los discursos y prácticas de les estudiantes y las nociones de colonialismo interno, imaginario racial e interseccionalidad.

Cabe comprender a la observación participante, como una labor que comprendió actividades muy disímiles en la cuales la investigadora se encuentra involucrada, supone la presencia de ella frente a los hechos de la vida cotidiana del grupo y la confiabilidad que de ella se tiene. De este modo la experiencia y la testificación son la fuente de conocimiento de esta técnica. Ello implica observar sistemática y controladamente una o varias actividades llevadas adelante por el grupo. Por otra parte la participación puso el énfasis en la experiencia vivida por la investigadora, en relación con su objetivo que fue, ser parte de la experiencia -vivirla- tensionando la relación subjetividad/objetividad para poder observar lo no dicho, lo silenciado de lo racial presente en el imaginario colectivo. Así la observación y la participación suministraron perspectivas diferentes de la misma realidad, puso en juego prejuicios y contradicciones de la investigadora y les participantes. En este punto es importante señalar que, la subjetividad de la investigadora forma parte de la tarea investigativa y desempeñó un papel activo en la actividad realizada. Por ello recordé en todo momento, que se participa para observar y que se observa para participar. Es decir que "involucramiento e investigación no son opuestos sino partes de un mismo proceso de conocimiento social" (Holy, 1984 en Guber, 2011:57) En el observar y el participar se entabló una relación cognitiva y afectiva entre la investigadoras y les otres. En este sentido ni la observación fue totalmente neutral ni la participación fue total. Fue un ir y venir entre mis propias contradicciones, sentimientos, saberes y las palabras y sentimientos de les otres.

Respecto al registro de datos, se utilizaron en este caso únicamente las notas escritas. En el caso de la actividad del "Círculo de cultura" se utilizó el grabador de audio y fotos. Se tuvo en cuenta que el uso de estos recursos inhibe la participación y la palabra por ello, se destaca que, se observó con el mayor cuidado para detectar cuándo se hace necesario registrar una situación con algunos de los recursos planteados. Estos datos luego se cotejaron con el material obtenido en las observaciones participantes y en la actividad del "círculo de cultura", para realizar la tarea analítica y de interpretación.

Esta investigación se sustenta dentro de un marco epistemológico crítico que puso en tensión los presupuestos metodológicos de las ciencias positivas que indican métodos y resultados precisos, y que dejarían de lado la puesta en juego de la subjetividad de todes los participantes de la experiencia. Por ello, se sostiene, que el éxito no depende de la aplicación de una mera técnica sino de la posibilidad de revisar conocimientos dados, entrecruzar saberes, hablar lo silenciado, hacer consciente el imaginario racial que recorre teorías y prácticas académicas.

Los espacios áulicos de la asignatura de Supervisión dentro de los cuales se hizo la observación participante fueron los denominados: supervisión grupal del campo educación e intercampos. Ambos son espacios prácticos que están destinados a la supervisión grupal de las cuestiones acontecidas en la práctica profesional-institucional que les estudiantes consideren necesarios de compartir y socializar, a los fines de repensar la intervención en lo social (Carballeda, 2012) desde el Trabajo Social. La elección de observar participativamente ambos espacios se fundamenta en que estos ocurren en un espacio temporal diferido -es decir que el primero se realiza por la tarde y el segundo por la mañana- por lo que, les estudiantes deben optar por uno o por otro y de ese modo les que participan en ellos no son les mismes. A través de los aportes teóricos-metodológicos de la etnografía educativa (Rockwell, 2009) a la presente investigación, se realizó desde el reinicio del ciclo académico y luego del receso invernal, una observación participante de los espacios áulicos mencionados, complementados con las notas de campo realizadas durante la observación. Cabe aclarar aquí que la participación en ambos espacios adquirió una dinámica diferente. En el espacio del Intercampos, mi participación estuvo signada fundamentalmente por mi función docente, enmarcada en mi condición de becaria de investigación en función de lo dispuesto en las obligaciones de les becaries en el reglamento de la misma (OCS N°1618/15). En el otro espacio observado, la supervisión grupal del campo educación, la observación realizada estuvo signada por una participación sustancialmente menor, aunque intervengo en diferentes oportunidades. Una de estas intervenciones tuvo que ver con socializar con el grupo de estudiantes y docentes, el tema general de la tesis que realizo, los motivos de mi participación en el espacio, como del hecho de estar permanentemente escribiendo durante la clase. Esta característica particular de la observación participante posibilitó y dificultó respectivamente, la recopilación de las notas de campo relativas a la dinámica de clase, los relatos y actitudes de les

estudiantes, entre otros aspectos que hicieron a la particularidad de cada espacio.

Los datos recabados a través de la observación participante y las respectivas notas campo, en lineamientos generales, permitieron dilucidar la dinámica de la supervisión grupal y los contenidos particulares en torno a los cuales se dieron las reflexiones grupales. En este punto, se considera relevante sintetizar estos debates generales a fines de comprender cuáles fueron los temas principalmente socializados, compartidos y reflexionados por les estudiantes. Elles parten por socializar al grupo el nombre y particularidad de la institución en la cual realiza su práctica, junto con los datos de les supervisores institucionales correspondientes a cada une. Entre ambos grupos observados se identifica la realización de las prácticas en instituciones pertenecientes a los campos de educación, salud y justicia. Dentro de las instituciones en las que tales estudiantes realizaron sus prácticas se encontraron: la Universidad Nacional de Mar del Plata a través de proyectos de investigación y de extensión[31], instituciones educativas de nivel primario, secundario, modalidad especial, Centro de Educación Complementario, el Patronato de Liberados, y el Hospital Privado de la Comunidad. En este punto, cabe recuperar cuestiones particularmente reflexionadas por les estudiantes, reconocides de acá en adelante como E1, E2, E3, etc., que posibilitan cierta relación con las categorías de análisis planteadas en este trabajo: los imaginarios raciales, el colonialismo interno y la interseccionalidad.

En primer lugar, E1 socializa con el grupo que desarrolla su práctica en un proyecto de extensión donde se trabajaba con mujeres que viven en "El Boquerón", es decir, un paraje cercano a Batán ubicado dentro del Ptdo. de Gral. Pueyrredón. Comentó específicamente que "comenzó a tener entrevistas con mujeres bolivianas del Boquerón" y en relación a sus particularidades de vida comentó que "son pequeños productores que alquilan". En ese marco, identificó como problema "la fumigación" y agregó en torno a ello que "las que sufren el modelo productivo son ellas y sus familias". En torno a esto se deduce que estas mujeres desarrollan sus modos de vida en torno a la agricultura familiar. Sin embargo la estudiante denota que "están en un período de transición de salida del modelo de producción. Van a la plaza Rocha a vender productos y a hacer intercambios. Los sábados van a Batán". De este modo,

[31] En el año anterior 2018 se incorporó, tal como lo solicita la ley Federal de ejercicio profesional N° 27.072, como campos de intervención profesional a la investigación y a la extensión universitaria al interior del campo de educación.

denota que las mujeres se encuentran organizadas en un colectivo que se moviliza para comercializar los productos producidos desde la economía familiar en diferentes ferias presentes en el Ptdo. de Gral. Pueyrredón y analiza esto como formas de garantizar la reproducción de la vida cotidiana de las mujeres y sus familias. Identifica, a su vez, en el relato de las mujeres que "lo ven como una cuestión liberadora para soltarse de riendas machistas, las de ir a trabajar, las de salir de la casa" e interpreta que se trata de una "cuestión emancipadora, buscar un espacio de ellas". De este modo, la estudiante recupera de las mujeres que se cuestionan y problematizan los roles atribuidos por esta cuestión de género y del "ser mujer", asociados al trabajo en hogar y demás cuestiones frente a las tensiones que se producen ante este movimiento de mujeres. El análisis entonces, que hace E1 en torno a la particularidad en que se despliega su práctica profesional, tiene un claro énfasis en la cuestión de género, en cercana vinculación a lo que preocupa y moviliza a las mujeres. Sin embargo también da cuenta de que las mujeres pertenecen a las "comunidades bolivianas" que habitan en dicho paraje. En este sentido, da a entender, que "se complejiza el abordaje de las cuestiones de género" que revisten a las problemáticas vivenciadas o planteadas por las mujeres, en la medida en que, se ven atravesadas por el "ser bolivianas", es decir, por la cuestión de pertenecer y provenir de dicho país limítrofe. Finalmente no avanzan en torno a este relato y las docentes le sugieren ordenar el mismo y contemplar en él a les demás actores intervinientes en la situación. En este caso, las reflexiones de E1 posibilitan debates al interior del grupo centrados en los posicionamientos profesionales frente a la situación particular y las posibilidades y estrategias de intervención en el marco del proyecto de extensión. Por un lado, esto podría interpretarse en clave de un imaginario racial (Catelli, 2017) que opera en E1 en la diferenciación que realiza sobre las cuestiones culturales y de género. Este opera asociando a les sujetes pertenecientes u oriundes de Bolivia con quienes presentan formas más bien "machistas" de comprender las diferencias de género. Además reconoce formas culturales diferentes en las mujeres que relaciona con la forma de producción que tienen ellas, es decir, la agricultura familiar como algo que define patrones culturales diferentes. Así, el imaginario racial refuerza la idea de que las personas provenientes de países limítrofes tienen necesariamente formas culturales y comprensiones del género, propias y diferentes a las de E1. Por otro lado, se evidencia el desconocimiento de E1 en torno a la categoría de lo racial y de la interseccionalidad ya que no se plantea explícitamente. Sin embargo, desde la mirada basada en la interseccionalidad visibiliza una complejidad mayor en esa particularidad

que reviste la vida cotidiana de las "mujeres bolivianas". Así, la interseccionalidad como movimiento comprensivo posibilitó que reconociera lo racial y el género, como cuestiones que al presentarse simultáneamente en la vida cotidiana particular de las mujeres producen una complejidad mayor, tal como lo propone Crenshaw (1991).

Se suma a los intercambios E2 quién relata el funcionamiento de la Escuela Especial N° 508 donde realiza su práctica. Cuenta que la trabajadora social -su supervisora institucional o sede- siempre salía a hacer "visitas domiciliarias" y comenta una de estas en la que ella la acompañó. Socializa las dificultades que tuvieron para poder dar con la vivienda indicada y agregó que la misma estaba ubicada sobre la ruta provincial n°88. Sobre esto dice "fuimos a la casa de una familia boliviana, de un matrimonio muy joven. Reacios a recibir gente en su casa. Luego de la insistencia dieron la dirección falsa". Continuó relatando que el lugar donde vivían "era una quinta y hablamos en el patio a pesar de la lluvia, porque la mujer estaba reusada totalmente a ingresar al domicilio". Cuenta que notó una actitud retraída en la mujer entrevistada y que "cuando le dijeron que conocían además familias también bolivianas la mujer se soltó en la entrevista", E2 hizo un gesto corporal en el que dejó caer los hombros, dando a entender que la mujer se soltó corporalmente. Interpretó esta cuestión diciendo que "quizás se sintió intimidada por ser bolivianos" o porque "quizás la mujer pensó o sintió que le podíamos sacar los hijos o no sé", dejándolo a modo abierto y entendiendo que en la agricultura familiar les hijes también trabajan. Finalmente el relato dio lugar en el grupo, a una serie de interpelaciones profesionales relacionadas a la potencialidades y limitaciones que se entretejen en las entrevista en domicilio y reflexiones en torno a las estrategias de intervención a implementar. De este modo, E2 analiza la visión que la propia mujer tuvo sobre ellas mismas, a través de la percepción de su actitud frente a la situación de la entrevista. En relación a que la mujer "se sintió intimidada" ante la visita de la estudiante y de la profesional, por tener otras formas de organización de la vida familiar y cotidiana en torno a la agricultura familiar. En esto, la estudiante da cuenta de que en la mujer opera un imaginario social en torno a la profesión que asocia a la misma con efectores de mecanismos de control para garantizar las normativas vigentes. También, lo que reconoce E2 es un imaginario racial que opera en la mujer entrevistada en la medida en que se autoubica en un lugar de desventaja, de inferioridad. Así, lo que identifica en la actitud corporal y discursiva de la mujer es lo que en este trabajo hemos mencionado como "el sentimiento de inferioridad del negro" (Fanon, 1952 en Catelli,

2017, p.100), en este caso de la "mujer boliviana". Este imaginario se presenta en la situación de manera no-visible, en tanto dispositivo (Foucault, 1983 en Catelli, 2017, p.100). De modo que, lo que expresa actitudinalmente la mujer, es la interiorización de los discursos y miradas de que hablaba Fanon (1952 en Catelli, 2017, p.107) de quienes son y proviene de Argentina frente a quienes son pertenecientes o provenientes de Bolivia. Entonces, el imaginario se hace cuerpo en ellas y opera a través del sentimiento de incomodidad e "inferioridad". De este modo, el imaginario racial aparece -aunque solapado- de manera relacional, particularmente en la entrevista y en la relación que se da entre las profesionales y la mujer. Esto tiene relación también con el colonialismo interno, en la medida en que "se inscribe las formas mismas de las relaciones sociales y las maneras en que los sujetos se representan a sí mismos con respecto al resto" (De Oto y Catelli, 2018, p.235). Esto mismo se identifica y expresa en la actitud de temor o retraída de la mujer entrevistada. Lo que subyace en esa actitud es también un malestar, una reificación del cuerpo subjetivo, en términos de Fanon (en Catelli, 2017), en tanto se expresa a través de él. De este modo, E2 devela el carácter oculto que reviste a lo racial, a través de la problematización que hace de la situación de la entrevista. La cualidades dinámicas, móviles y cambiantes que asumen lo imaginario racial, en lo relacional, son perceptibles en el relato de la estudiante cuando identifica en la situación un cambio actitudinal una "apertura" de parte de la entrevistada frente a las profesionales. Al igual que en el caso anterior, E2 demuestra desconocer la categoría de lo racial en estos términos, aunque su comprensión pueda ser entendida en esos términos.

Cuando estábamos junto con otro docente, presentando a les estudiantes un texto sobre las narrativas como metodología de investigación, E3 cuenta cuando participó de "una charla de personas Mapuches" donde reconoció "cómo ese lugar para hablar y contar sus propias historias y culturas, y cómo lo valoran eso ellos". Ella valoró entonces, "ese lugar de poder contar sus lugares particulares" y destacó "como un hecho hermoso el de poder escuchar la historia que ya sabía pero desde otro lado, y poder valorar a estas poblaciones y notar lo importante que resultaba ese hecho de poder contar sus historias de vidas para esas personas". En relación a ello, le comenté que "lo que tratan de hacer las perspectivas descoloniales, es de recuperar todo aquello que la colonización socavó y destruyó". Su asombro evidencia que, de modo alguno, esta actividad no representa una de las más comúnmente presenciadas por les estudiantes en

la institución de educación superior. Se recupera el discurso de E3 porque revaloriza el lugar que se le dió a las comunidades, en este caso mapuches, al interior de la Universidad Nacional de Mar del Plata, en el marco de actividades que se organizan de manera extracurricular. Lo que destaca E3, es que la gestión de la institución intencionalmente busca socializar y hacer aparecer los saberes y formas culturales otras que tienen estas comunidades. Este aporte es fundante al trabajo en la medida en que el discurso de E3 posibilita revalorizar saberes otros -que los unívocos de la modernidad-colonial- y desde allí asumir una lectura decolonial frente a la experiencia, pese al desconocimiento en torno la misma.

Se debate en el grupo, entre las docentes y tres estudiantes, acerca de la práctica colectiva que desarrollan en una institución de educación al interior del Centro Penitenciario de Batán. Cuentan que la propuesta que le hicieron las docentes a estas tres estudiante tiene que ver con "elaborar un informe socioambiental para lograr la incorporación de un equipo de orientación escolar" en la institución educativa. Comentan que se les presentaron diversas dificultades para realizar las entrevistas a les docentes de la institución porque dicen que "la directora nos dice que podemos y que no podemos hacer". Sobre eso cuentan que luego de pactar una entrevista con un docente, la directora les dijo que "con el no hablen porque no van a sacar nada de él, porque hace nada más que un año y medio que está". Ellas continúan comentando las diferentes situaciones vivenciadas que entienden como dificultades para desarrollar el informe y las docentes las asesoran acerca de cómo encarar o continuar con la práctica. E4 comenta, compungida o frustrada, que "el mayor problema del ausentismo se origina en que los oficiales dicen que es porque no quieren ir y los internos dicen que es porque no los van a buscar". E5 agrega que "desde el vamos la educación es un derecho, pero que en el servicio penitenciario se plantea desde el vamos como un privilegio para el buen comportamiento". Sobre esto se concluye con la clase toda que "la institución funciona bajo una lógica de premios y castigos". Se recupera esta situación porque problematizan la naturalización en torno a la violación de los derechos humanos de les internes que ejercen los oficiales. Sin embargo, se oblitera la posibilidad de abordar las cuestiones relativas a la violación de los derechos humanos vinculadas la cuestión racial que indudablemente atraviesa a les sujetes en situación de privación de su libertad. Se entiende -igualmente- que esta cuestión no es priorizada por las estudiantes ya que su mayor preocupación radica en las posibilidades de desarrollar su práctica en torno al

objetivo final, la realización del informe.

En relación a su práctica E6 comenta que "fuimos a hacer una entrevista de pre-libertad al penal el viernes pasado" y que "llevamos una entrevista ya hecha". Cuenta que fueron "primero al registro de internos en el penal 50 de mujeres". Agrega que "eran siete chicas para entrevistar", que "se dividieron" para hacerlas y que estuvo "más de observadora". Ella socializa con el grupo que "las chicas estaban como re rotas porque, claro, estuvieron como hace cuatro años ahí". Cuenta específicamente el caso que "más me afectó fue el de una chica que estaba presa por robo, y porque no sólo estaba presa ella, sino que también estaba su madre y una hermana presas". Agrega también que a ella "le habían negado el beneficio de la prisión domiciliaria por falta de mobiliario y de contención" en su vivienda. Socializa entonces con el grupo, que "me dejó una sensación re chot*, porque una, como que no quiere preguntar mucho sobre las cuestiones ilegales e ilegítimas que suceden en el penal, porque tampoco puede hacer mucho para ayudar a la chica, o para regularizar las cuestiones estas que afectan a las presas". Al igual que el caso anterior, traigo esta reflexión y este caso de violación a los derechos humanos de las mujeres privadas de su libertad porque esta situación particular podría dar lugar a una problematización en torno al imaginario que se tienen de estas personas, donde lo racial y en este caso también el género, podrían dar lugar a una comprensión integral de la realidad singular de las mujeres, en términos de la interseccionalidad que se conjuga allí (Crenshaw, 1991). Sin embargo, aquí también el énfasis de la reflexión se orienta a las posibilidades y limitaciones de la intervención.

Finalmente E7 comenta su práctica en el "grupo de lectura del proyecto de investigación Problemáticas Socioculturales sobre perspectiva descolonial". Una de las docentes aclara que "el grupo de investigación se denomina Problemáticas Socioculturales" y que "dentro de él funciona un proyecto particular que trabaja con la perspectiva descolonial". Ella comenta que "hay otres estudiantes de psico y de socio" y que "vemos autores bastantes generales de pensamiento descolonial". Agrega que va a "presentar un texto para octubre". Una de las docentes le comenta que "si tenes dudas podes consultarle a Orne, que también forma parte del grupo" y luego me consulta "si queres contar algo de tu tesis que la trabajas desde la perspectiva descolonial". Entonces cuento en lineamientos generales la investigación y aprovecho a comentarles los motivos por los cuales siempre me encuentro escribiendo durante las clases. Lo importante de esto radica en el interés y preocupación de une estudiante, que elige para

desarrollar su práctica un proyecto de investigación que aborda específicamente la perspectiva decolonial. Una perspectiva que en este trabajo se piensa como parte de las perspectivas críticas periféricas (Grüner, 2016). A su vez, implica la presencia al interior de la Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social de un espacio y equipo de investigación centrado en la producción de conocimientos-otros en la medida en que se fundan en la crítica a la Modernidad-colonial. Entonces lo fundamental, en este hecho, es que lo racial y la interseccionalidad son categorías significativas para corrientes teóricas como estas.

A modo de cierre del presente análisis, resulta fundamental reconocer que el problema de lo racial, lo imaginario racial, el colonialismo interno, la colonización-colonialidad, están presentes y atraviesan los discursos y prácticas de les estudiantes -cursantes de la asignatura supervisión-, sus intervenciones en lo social y, la investigación y extensión, en que se desarrollan sus prácticas. A su vez, identificar que en ocasiones elles, a través de una mirada posicionada desde la interseccionalidad es factible que desarrollen una comprensión que contemple la problemática racial. Sin embargo, pese a que dan cuenta de una presencia de lo racial o de lo imaginario racial, estas cuestiones no son trabajadas o problematizadas en los términos que aquí se proponen, ni profundizadas en ese sentido. Allí, las cuestiones fundamentalmente priorizadas fueron las de género, de clase -relativas a las condiciones socioeconómicas de vida- y en general, a la problematización de la intervención en lo social misma. De modo que lo problemático racial adquiere una presencia silenciada o invisibilizada en ocasiones, pero que se identifica en las prácticas discursivas. Esto podría indicar una mínima tematización en el tema, desde la enseñanza en la formación de grado en Trabajo Social de la UNMdP.

En este sentido, resulta fundamental destacar la intencionalidad que tienen -estos espacios grupales en la asignatura Supervisión- en torno a repensar fundamentalmente las prácticas, las estrategias, les actores intervinientes, tensiones institucionales, políticas, etc., de la intervención en lo social. Por otro lado, cabe recuperar la particularidad que signa a nuestra profesión en la "defensa, reivindicación y promoción del ejercicio efectivo de los derechos humanos y sociales" (N° 27.072, Art. 9) de las personas con las que se trabaja, tal como lo dispone la Ley Federal de Trabajo Social. Este aspecto relacionado a los derechos humanos que define a nuestra profesión, nos posiciona sobre la base de contribuir a generar situaciones de igualdad entre las

personas y no a promover más formas y violencias entre ellas. Por su parte el Código de Ética Profesional de la Provincia de Buenos Aires, también contempla en nuestro accionar cuestiones como valorar a todas las personas sin distinciones de "origen, sexo, edad, creencia, etnicidad, condición socio-económica, o de su contribución a la sociedad" (Cap.1, Art.1). También contempla el "pronunciarse ante los hechos que lesionan la dignidad humana y/o derechos ciudadanos" (Cap.1, Art.5, Inc.a). Recopilo entonces estas cuestiones legales que comportan el marco normativo de la profesión[32], frente a la cual les estudiantes han sido formades, porque implican aspectos sin los cuales la problemática racial no podría ser pensada, problematizada y trabajada para aportar a su deconstrucción. De este modo, y sobre la base de una formación profesional que contemple estos parámetros axiológicos, la temática racial se vuelve un aspecto fundante de la misma y no únicamente vinculado a la relación que tienen les trabajadores sociales -generalmente en el marco de la intervención en lo social- con los sectores racializados. Este último aspecto, representa una particularidad profesional que ubica a les profesional en un lugar signado por la singularidad y potencialmente habilitado para trabajar a través de lo relacional-dinámico sobre la naturalización de estas formas de violencia promoviendo su problematización. Finalmente cabe recuperar que la visión-acción de la "intervención en lo social" (Carballeda, 2012) que promueve la cátedra de Supervisión -en el marco de la formación en Trabajo Social- se vincula sustancial y cercanamente con los planteos de lo racial, lo imaginario racial y el colonialismo interno, en torno a recuperar un pensar que se sustente sobre la recuperación localizada espacial-temporal situada (Carballeda, 2013)- de los acontecimientos sociales para su abordaje en un contexto fuertemente marcado por la colonialidad y colonización aún presente.

### 3.2.2. Observación participante y análisis del "Círculo de Cultura".

En este apartado, se pretende analizar la actividad del "círculo de cultura" desarrollada en el marco del proceso de investigación que implica el presente trabajo, realizada el día tres de diciembre de 2019. Se decidió la realización de un "círculo de

[32] Ambos marcos normativos citados se encuentran incluidos en la sección Bibliografía de los Planes de Trabajo Docente de la asignatura, en los tres años analizados.

cultura", una propuesta que se retoma de la teorización de Paulo Freire en torno al "proyecto integrado de educación" (Fernández Mouján, 2018-a, p.1) que él elabora. Lo que fundamenta, entonces, la elección de esta modalidad de recolección de datos tiene que ver con que

> en el círculo de cultura el diálogo deja de ser una simple metodología o una técnica de acción grupal y pasa a ser la propia directriz de una experiencia pedagógica centrada en el supuesto de que aprender es aprende a "decir su palabra". (Fernández Mouján, 2018-a, p.1)

De este modo, el círculo de cultura en tanto acción pedagógica permite como método recuperar la palabra de les estudiantes que, motivades por su interés, participaron del mismo. Así, a diferencia de una entrevista que direcciona a través de la configuración de los interrogantes las respuestas de les actores, la propuesta del "círculo de cultura" posibilita la construcción colectiva y colaborativa de un saber que adquiere posibilidad en el encuentro con les otres. Se trata, de un encuentro producido e intencionado, pero que se sustenta sobre la participación expresiva de todes, entendiendo que todes tienen un saber (cultural, cotidiano, ancestral, etc.) que pueden aportar a la grupalidad (Fernández Mouján, 2018-a, p.2).

La actividad se organizó en conjunto con la Subsecretaría de Buen Vivir que forma parte de la Secretaría Académica de la Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo social de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Es interesante destacar que el nombre de "Buen vivir" guarda una estrecha relación con los presupuestos planteados por esta tesis, en una clara articulación de los aspectos teóricos-metodológicos que la sustentan. Cabe entonces, una aclaración al respecto del significado de la palabra ya que forma parte de la epistemología que conforma el campo de la teorías críticas periféricas principalmente del Proyecto Decolonial. El origen del concepto de Buen Vivir-Vivir Bien proviene de las palabras indígenas Suma Qamaña (en Aymara) o Sumak Kawsay (en Quechua). Suma significa en plenitud, en armonía y equilibrio y Qamaña vivir, convivir, estar siendo, ser estando. El pensamiento ancestral del Buen vivir, es un viejo-nuevo paradigma que propone una vida en equilibrio, con relaciones armoniosas entre las personas, las comunidad, la sociedad y la madre tierra a la que pertenecemos. En base a estos fundamentos que constituyen a la subsecretaría es que se consideró idóneo articular con ella, para organizar la actividad. Leticia Ciriza, representante de dicha

secretaría, colaboró con esta propuesta en la elaboración del *flyer*[33], en la difusión y además participó en la actividad.

En lo que respecta a la difusión de la actividad, esta fue socializada principalmente con todes les estudiantes de la asignatura Supervisión a través del *flyer* previamente diseñado, aunque también se extendió la invitación a todes les estudiantes de la Licenciatura en Trabajo Social y les interesades en general pertenecientes a la Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social, a través de la difusión realizada por la Subsecretaría. La intencionalidad perseguida con dicha actividad tiene que ver con dialogar en conjunto con les estudiantes acerca de los sentidos, significados y demás cuestiones relativas a lo racial y lo imaginario racial. Por ello, la actividad estaba pensada principalmente para les estudiantes autoidentificades y/o pertenecientes a pueblo originarios, indígenas y/o afrodescendientes, y también abierta a todes les demás interesades en el tema.

Antes de adentrarnos en el análisis de lo acontecido en los intercambios del círculo, cabe aclarar que la convocatoria no tuvo amplia recepción pero el grupo participante permitió una cierta intimidad que permitió desplegar un intercambio fructífero, como la posibilidad de explayarse, a cada une, en experiencias y vivencias personales sumamente valiosas a los fines de este trabajo. El número de participantes podría interpretarse en clave de que una buena mayoría desconoce o bien, no se interesa, en descubrir y encontrar sus pasados o antecedentes originarios e indígenas, dado que la convocatoria estaba destinada principalmente a este grupo, pese a encontrarse abierta a demás interesades y a que la convocatoria pueda ser evaluada en torno a otras cuestiones[34].

Se inicia el círculo con, una presentación de todes les participantes, donde cada une comentó brevemente, quién es y el motivo por el cual consideró participar. Se graba el encuentro mediante un soporte de audio[35]. A continuación se pasan dos videos y se debate sobre los mismos, entorno a la problemática de lo racial, tema elegido para problematizar en el círculo.

---

[33] El mismo se encuentra adjunto en la sección Anexo del presente trabajo.
[34] La convocatoria se llevó a cabo con una semana previa de anticipación. Por otra parte, no hubo posibilidades amplias de elección de la fecha de realización ya que dos semanas más tarde finalizaba el calendario académico del 2019, por lo tanto la actividad quedó superpuesta junto con la semana destinada a exámenes finales, un aspecto este que también puede haber limitado la participación.
[35] La transcripción del audio se encuentra disponible en el Anexo.

El grupo quedó conformado por dos mujeres estudiantes avanzadas[36] de la Lic. en Trabajo Social autoidentificadas con el Pueblo-nación Mapuche, un hombre-adulto autoreconocido y militante mapuche, Leticia -representante de la Subsecretaría del Buen Vivir- y por mí, frente a les que me reconocí como mujer-afrodescendientes estudiante avanzada de la misma carrera. En este grupo, todes, a excepción de Leticia y de mi persona, se autoidentificaron pertenecientes al pueblo-nación mapuche y lo hicieron en su lengua, el Mapudungun. Sin embargo, Leticia, reconoció en su presentación ser descendiente de pueblos originarios por parte de su padre, mientras que yo lo hice en relación a reconocerme afrodescendiente por parte de mi madre. Este aspecto que asumió la presentación de aclarar la descendencia de pueblos originarios o afrodescendientes, indudablemente ha sido motivado por la característica particular de la convocatoria, que invitaba especialmente a quienes se autoidentificaran de ese modo. En ese sentido, lo que posibilitó la convocatoria, la presencia de les que participaron y, fundamentalmente, lo expuesto por todes en sus presentaciones, fue a problematizar que la Argentina no es -a pesar del "mito originario" (Lamborghini et. al., 2017, p.70)- pura y exclusivamente "blanca", ni sus ciudadenes únicamente descendientes de les provenientes de Europa. Particularmente, las estudiantes -Florencia y Eugenia- comentaron que se encontraban actualmente en un proceso, que vienen transitando hace un tiempo, de reconocimiento de sus ancestres, sus árboles genealógicos y en definitiva sus "raíces". Así ellas configuran una posicionalidad diferente frente a este imaginario problemático que asocia a la Argentina con "lo blanco", a partir del reconocimiento que realizan sobre sus propias historias y pasados ancestrales, es decir, desde la recuperación de la identidad Mapuche que les es propia, y que se trata de uno de los colectivos de sujetes que han sido signados por los procesos racializadores de la colonización-colonialidad. En esta línea, el Pueblo-nación Mapuche representa, singifica y singa sus identidades, por lo cual, el sentido que le confieren al "mundo" Mapuche y a "su cosmología" es sumamente singular y valioso para ellas. Eugenia, por su parte, reconoce que al haber tomado conocimiento -en los últimos años de la carrera- de las teorías decoloniales, le permitió encarar y pensar ese proceso de autoidentificación personal desde otro lugar. Por otro lado, Roberto, también manifestó su identidad Mapuche, no como un proceso que se encuentre transitando, sino como un

[36] Para resguardar la identidad de las personas presentes y conservar su anonimato, en la transcripción se les ha cambiado el nombre por otro de manera aleatoria. Sin embargo, cabe aclarar que algunas reflexiones relativas a sus nombre y sobrenombres vinculadas a la cultura Mapuche se pierden a partir de este resguardo.

aspecto que lo define como persona y por el cual se moviliza activamente en pos del reconocimiento social de este colectivo, del que se concibe como parte, pese a haber mencionado que en la ciudad de Mar del Plata no conoce a otres Mapuches, ni organizaciones al respecto. Esta posición que particulariza al grupo con una visión diferente sobre los pueblos originarios que habitan nuestro país en tiempo presente y de los cuales se consideran como parte, posibilita también, una mirada otra-diferente respecto de la cuestión racial y de lo imaginario racial. Sobre todo, porque aportan las miradas singulares de quienes pertenecen a "lo otro" y a la "otredad negada" de la que se teorizaba antes, por la Modernidad-colonial aún presente, es decir, por la mirada de quienes se conciben como pertenecientes a pueblos indígenas y originarios de la Argentina.

Con la última presentación, la de Leticia, se inauguraron nuevos temas de interpretación grupal y problematización, relacionadas al lugar de la universidad y del debate académico en el reconocimiento de las poblaciones originarias en nuestro país. En primer lugar, Leticia se reconoció descendiente de indígenas de la tribu Lanza Seca de San Luis y también de alemanes, pero comentó que le cuesta que le crean porque la ven "rubia de ojos celestes". También reflexionó, en torno a lo complejo que es hablar de este tema y por ello la importancia de generar espacios como estos, reconociendo que desde la gestión de la facultad se viene construyendo una "mirada" y una "conciencia" que trata de correrse de la tenencia eurocéntrica, según la cual "pareciera que a uno debiera darle mayor orgullo el tema alemán". En esa línea agregué también, que la idea de la actividad era poder problematizar el estereotipo de les que van a la universidad, asociada a la "clase media, europea y blanca", y empezar a pensar y construir una universidad donde todes puedan hacer de la institución un espacio para habitar que les sea propio, fundamentalmente estas personas racializadas. Roberto agrega a ello que de eso se trata "la lucha". Eugenia, a este respecto introdujo, que el desafío frente a eso tiene que ver con "la epistemología de la ciencia" y reconoce que en torno a eso existe en la academia todo un debate, "por ejemplo el mapudungun" que no se asume en estas instituciones como lengua válida o reconocida. Por su parte, Roberto, comentó una experiencia, en la que fueron a dar una charla con una compañera Mapuche a Mendoza y el problema que se les había presentado era que la institución, dijo, "no sabía cómo encasillarnos". Luego agregó entre risas y a modo cómico que "lo único que falta que nos manden a zoonosis, porque no sabían cómo encasillarnos, o antropología, o pinturas

rupestre, arte rupestre". Todes compartimos con él lo indignante de la situación pese a que nos reímos de la anécdota. A ello, una de las compañeras comentó que en la Universidad de Comahue (Zapala, Neuquén) hay una carrera, que contempla como obligatoria la formación del Mapudungun. A esto la otra compañera agregó, que es transversal a todas las carreras y que se trata de una cátedra que da "filosofía y cosmología Mapuche por estar en el territorio". Entonces, estas reflexiones permitieron visibilizar -en modo alguno- la lógica eurocéntrica que asume la universidad -en ocasiones y a través de les sujetes que la gestionan- frente a los saberes provenientes de las comunidades pueblos-naciones originarias e indígenas de nuestro país. De este modo, el debate fue girando en torno a mostrar las ausencias o silencios (sobre las que se teorizaba antes) desde una mirada que intenta hacer aparecer y ver eso que estaba solapado sobre las culturas originarias. Aunque no se haya reflexionado concretamente en torno a este ocultamiento, todes dan cuenta -incluso desde sus procesos personales de identificación con el pueblo-nación Mapuche- de la obliteración que se hace respecto de este tema, como sí efectivamente no existiera. De hecho, en esta línea, todes reconocieron que nuestro territorio, el Ptdo. de Gral. Pueyrredon, constituye uno de los espacios geográficos dentro de los cuales también residían y aún lo hacen, personas pertenecientes a pueblos indígenas y originarios, pese a que el problema de la ausencia de este colectivo sea trabajado en otras provincias de nuestro país, como en la Universidad del Comahue. Luego de esto, la charla se orientó en torno a una de las ceremonias Mapuche denominada en su lengua y por elles como "la Machi", y comentaron entre todes que acá en Argentina no se realiza. Sobre esto, comento que esa es quizás una de las características de la Argentina, "que viene como un poco atrasada en esto de recuperar sus antepasados más originarios e indígenas" en relación a las culturas de tales pueblos naciones o comunidades. En relación a eso, una de las estudiantes comenta que desde lo de la "conquista del desierto", hecho que considera sumamente reciente y simbólico en nuestro país, considera que "estamos colonizados acá nomás" en el tiempo. De esta manera, ella da cuenta de que la conquista -en tanto hecho reciente- es también un hecho que continúa presente, en términos de que estos temas permanecen aún despriorizados y solapados, como expresión de la colonización-colonialidad aún presente, tal como lo teorizaron las teorías críticas periféricas o latinoamericanas (Grüner, 2016). Surgieron en el debate otras ceremonias que sí se realizan en Argentina, como el "We Tripantu" pero no en la localidad de Mar del Plata, sino en provincias como Chubut, Río Negro, o localidades como, Zapala (provincia de

Neuquén) o en General Viamonte (provincia de Buenos Aires). Especialmente Roberto fue quien compartió esta información con el grupo, y aclaró que el "We Tripantu" es el 22 de junio, el año nuevo en la cosmología Mapuche. Sin embargo, todes elles dan cuenta de saber en dónde se realizan las ceremonias y en qué período del año, un saber particular que reconocen y comparten en términos sumamente valiosos para elles, desde el cual visibilizan lo significativo que resulta el silenciamiento en torno a esto. En este marco, se problematizó dicho imaginario que simboliza a la Argentina con una "nación blanca", ya que, a través de sus discursos reconocieron que la mayoría de la población argentina obvia averiguar sobre sus ancestres latinoamericanes, orginaries, para centrarse fundamentalmente en les provenientes de Europa. En contraposición a esta tendencia, elles reconocieron que los territorios en los que nacieron estaban habitados y poblados por los pueblos originarios e indígenas con anterioridad a la conquista, particularmente se refirieron a la provincia de Chubut, a la ciudad de Pehuajó y Mar del Plata. Por tanto, consideran que, en la medida en que todes nacimos y vivimos en estos territorios, podríamos considerarnos pertenecientes a estos pueblos-naciones que los habitaban y que aún lo hacen. A través de sus reflexiones, posibilitaron comprender que este imaginario o "mito originario", se constituye e instituye en un sentido común instituido o hegemónico, en la medida en que elaboran sistemáticamente una problematización sobre este imaginario discursivo.

A continuación se miran dos audiovisuales seleccionados por la tesista. El primero de ellos es un cortometraje denominado "El pasajero Negro", aunque el título original es "Schwarzfahrer"[37]. En segundo lugar, se presenta un video que es recuperado de una nota periodística del diario El País del 28 de febrero de 2018, titulada "Para ser negra eres muy guapa y otros desmanes racistas y machistas"[38]. La intencionalidad perseguida con esta segunda elección, tiene que ver con poder dilucidar además de la cuestión racial, cómo se vincula con otras matrices de dominación a los fines de dar cuenta de la interseccionalidad (Crenshaw, 1991). Luego se dialoga sobre lo

[37] En el video se muestra a un joven "negro" que viaje en tranvía, al parecer en una Alemania del siglo pasado. Allí una señora "blanca" se enoja porque el joven se sienta a su lado y empieza a decir todas las cosas que le molestan de él y de todes les que se le asemejan. Resulta significativo el discurso de la señora para dar cuenta del imaginario racial del que se teorizaba antes, este aspecto es el que fundamenta su elección. Se encuentra disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=ya3UGH453bQ

[38] En el video se recuperan las voces y discursos racistas de otras personas, fundamentalmente de hombres, pero son enunciadas por mujeres, en una suerte de recopilar discursos que han vivenciado en sus experiencias de vida, ellas o diferentes mujeres. Este dispositivo audiovisual se denomina "Lo que ocurre cuando sumas machismo y racismo". Disponible en: https://elpais.com/elpais/2018/02/28/migrados/1519808529_456351.html

observado. Por dificultades presentadas en el inicio de la actividad, se demoró su inicio y no fue posible elaborar conjuntamente una síntesis grupal tal como propone la técnica del círculo de cultura.

Luego de estos debates iniciales y subsecuentes a las presentaciones, Leticia toma la palabra y comenta que considera que la facultad se encuentra en un proceso (dentro del cual incluye a la actividad) "de desandar" esta tendencia de homogeneizar que tiene la "cultura predominante" y "de que podamos convivir todas las culturas con las que nos identificamos ¿no?". A ello Roberto comenta (preocupado) que ahora se prohíbe poner nombres en mapuche a les recién nacides y que es "por discriminación". Esto le da pie para contar lo vivido en un viaje a Temuco (sur de Chile), en relación a como fue discriminado por llevar la vestimenta de "lonco" y "por ser indígena". Se sumó a esta actitud racista que al cruzar la frontera en Chile le solicitaron que se sacara la ropa de lonco. Lo interesante de señalar es que interrogado por una de las participantes el motivo de esta situación Roberto responde que fue por: "supremacía blanca". El término "supremacía blanca" denota la colonialidad del poder, un imaginario racial presente en las relaciones sociales. Florencia, agrega que a ella le pusieron un nombre[39] proveniente del griego porque no le tomaban en el registro el nombre en Mapudungun. Con la finalidad de trabajar la cuestión de la discriminación racial les consultó a las demás compañeras acerca de si han vivenciado situaciones parecidas. Eugenia toma la palabra y comenta: "yo a mí me pasa, por ser una Huinca en un continente equivocado" se ríe y continúa "por así decirlo, se sufre la discriminación". El término "huinca" proveniente del Mapudungun y se refiere a las personas "blancas" o a les conquistadores españoles. Comenta una experiencia en la que fue a Bolivia, donde la pasó "re mal" porque le decían "gringa". En esta primera parte de su reflexión, se particulariza un imaginario racial frente a cómo concibe a nuestro continente, donde se recupera fundamentalmente la presencia de personas racializadas, en la medida que lo concibe como "equivocado" para personas "blancas o huincas" como ella. Lo paradójico de su imaginario -en torno al continente Latinoamericano- es que se contrapone al que define a nuestro país como territorio exento de problemática racial alguna. En sentido alguno, niega que también lo habitan las personas que no son racializadas o que se conciben como "blancas". Reproduce en este sentido, la lógica de

[39] Como anticipé anteriormente, el nombre está cambiado aleatoriamente para preservar la identidad de las personas participantes del encuentro.

la conquista que asocia a lo europeo como lo "blanco" y a lo americano como "lo negro". Sin embargo, se denota en su discurso una clara posición política que intencionalmente resalta y busca visibilizar a las poblaciones racializadas que son parte nuestro continente, frente a una tendencia contraria moderno-colonial de silenciar y ocultar, desde la afirmación "blanca" a todo lo otro posible, es decir, a dichos sectores. En sentido alguno, resalta la diversidad (pluricultural y plurinacional) que lo caracteriza, aunque no utiliza estas palabras. Por su parte, la situación de discriminación puede interpretarse como correlato de tantos años de subalternización vividos por el pueblo boliviano, producidos por la conquista-colonización aún presente, donde les "huincas" u "blancos" han negado y traicionado sistemáticamente la identidad indígena y la historia de este pueblo.

Eugenia, otra participante del debate acuerda con Roberto que hay una discriminación y que esto se escucha cotidianamente, por ejemplo cuando se les dice "'negros de mierd*' a los paraguayos, a los misioneros, a los correntinos" o incluso en los espacios académicos cuando "los escuchamos a un montón de compañeros nuestros, profesores hasta militantes, 'no bueno porque somos todos nietos de los que bajaron del barco'". Sobre esto concluye que se debe a la "supremacía blanca" y a un "desconocimiento muy grande dentro de su árbol genealógico". Lo que se observa en este diálogo es una preocupación que interroga el imaginario impuesto de "supremacía blanca" y el poder-colonial que se desprende de esa posición o lugar social construido y legitimado en la Argentina imaginada como "blanca". Esta operación de negación que, en tanto proceso racializador, opera negando a les otres provenientes o descendientes de pueblos originarios, indígenas y/o afrodescendientes, en la medida en que se considera que todes provienen de les que han "bajado del barco", es decir de Europa. En el debate se puede identificar entonces la presencia del imaginario "blanco" y europeo que se asocia a toda la nación Argentina. Para contrarrestar esta preocupación Eugenia propone preguntar(nos): "¿tus abuelos en qué ola vinieron? porque dependiendo de eso seguramente se han encontrado viviendo, compartiendo y haciendo familia con los pueblos originarios" y agrega "hace cien años fue el genocidio, entonces vos decís, no hay que hacer mucha matemática para darte cuenta de quienes son tus ancestros." En este decir de Eugenia se puede identificar la negación que hay en torno al tema, es decir, a reconocerse descendiente de pueblos originarios e indígenas. Lo que se presenta es la "renegación", es decir, de "la imposibilidad de simbolizar la diferencia" racial, en este

caso, respecto de lo "blanco-europeo" por parte de una mayoría argentina que niega la diferencia (Catelli, 2017, p. 113). En otras palabras, en la alienación a le otre, opera la doble conciencia (no soy pero quiero ser blanco), une sujete "que no necesariamente es de piel blanca, sino que reproduce las identificaciones y el discurso del mundo blanco" y europeo (Catelli, 2017, p. 113). Es decir, se niega la posibilidad de ser descendiente de pueblos originarios frente al hecho en que se asume el imaginario "blanco y europeo" que muchas veces se puede aplicar a una parte importante de la población argentina. Esto da cuenta de que el mito originario o imaginario argentino relativo a lo racial, se funda en el colonialismo interno.

Florencia comenta que a ella le resultó más fácil poder identificar sus "antepasados españoles" que los que se encuentran en "Cutral Có" Argentina y cuenta que aún están "buscando, porque tenemos a mi bisabuelo que no sabemos nada de él, sólo sabemos que anduvo ahí escapando". Sobre esto concluye que: "hay mucho desconocimiento, ya desde el vamos, creo, lo siento una discriminación. Y muy naturalizado también de mi abuelo español, de la parte española, me dicen india, o sea es o la **negra** o la **india**". Entonces, ella se concibe a sí misma como "india", es decir, como la otredad negada que la Modernidad-colonial construyó y construye afirmándose a sí misma. Sin embargo, también reconoce esto como formas de discriminación que se presentan como naturalizadas, bajo ese sentido al parecer "cariñoso" desde el cual se enuncia. Ahí ella reconoce -a través de la idea de naturalización y de desconocimiento- la persistencia de los silenciamientos en torno a las formas de discriminación racial existentes. Otro aspecto a destacar es cómo se manifiesta el poder-colonial que ejerce -justamente- el "abuelo español" al llamarla y discriminarla con los rótulos de "negra o india".

Luego Florencia cuenta que en su familia "están muy evangelizados" por religiones como la cristiana y la evangélica y que incluso ella fue "bautizada por los mormones, por los católicos y por los evangélicos". Concluyó sobre eso "O sea, había que cómo poner ahí, la cruz ¿no?". A ello agrego (irónicamente) "¿muchas veces no?" y nos reímos todes. Esta particularidad podría interpretarse como, una clara manifestación de la tendencia normativa de la colonización aún presente, que se impone significativamente a través del bautismo de Florencia por parte de tres religiones diferentes. Lo interesante del poder-colonial que ejercen estas religiones, es que se manifiesta e impone sobre una familia que se reconoce parte del Pueblo-nación

Mapuche. Es decir, que estas prácticas se lleven a cabo con pueblos que tenían y tienen una cosmovisión propia, no necesariamente a-religiosa, pero diferente a estas otras religiones que se vuelven externas a sus propias visiones. Así se denota una tendencia de imposición religiosa -en este caso- propia de la conquista-colonización como eventos que perduran, sobre las poblaciones indígenas. Roberto agrega a esto que "las religiones también hicieron mucho daño" y reconoce que en nombre de ellas les andaban diciendo a elles "no andes hablando a la pachamama, ni llamando a los espíritus, ni hablando con el fuego". De este modo, elles visibilizan el rechazo y la negación frente a la cosmovisión que les define y representa como Mapuches, a través de la imposición de otras religiones. A su vez, cómo esta cosmovisión es la que les representa, lo que se tensiona es la posibilidad de expresar sus identidades mapuches.

Otro tema relevante y no menor en la constitución de las identidades e imaginarios es la lengua (categoría que no fue analizada pero que cobra relevancia a partir de los decires de les participantes). Veamos qué nos dice el compañero mapuche al respecto: "yo pensaba que por ejemplo mis abuelas no nos enseñaron ni a mí mama, ni a nosotros, la lengua del mapudungun, para cuidarnos". Florencia agrega a esto, "mi abuelo de hecho sabía muchísimo y nunca nos quiso enseñar". En este caso, ambos relatos, permiten dimensionar el miedo que las poblaciones del sur de nuestro territorio argentino sufrieron a partir de la mal llamada "Campaña al desierto" acontecida hacia finales del siglo XIX. Una operación genocida y disciplinante de la "barbarie", sí se indaga en el lema educativo de ese momento fundacional del sistema educativo se puede identificar el dualismo excluyente de "civilización o barbarie". Lo que se puede señalar aquí en función de la literatura relevada (Fernández Mouján, 2016) es que la educación abonó a la conformación de un imaginario racial que impregna aulas y saberes. Así, estos relatos atravesados por el temor posibilitan visibilizar lo significativa y brutal que resultó ser la conquista, pero también los demás procesos colonizadores que se dieron y que aún continúan, como en el caso de Florencia a través de los diferentes procesos evangelizadores. Un evento significativo vinculado a esto, fue el que devino en el asesinato del joven Mapuche, Santiago Maldonado[40] por las fuerzas de seguridad argentinas, frente al reclamo por la disputa y el despojo de sus tierras mapuches. Lo que

[40] Luego de haber sido detenido el 1° de agosto de 2017, por estar reclamando frente a la usurpación de las tierras ancestrales pertenecientes a las comunidades Mapuches de Pu Lof en Resistencia de Cushamen, situado en la provincia de Chubut, fue hallado muerto en el Río Chubut luego de 77 días de su desaparición.

se expresa en este hecho es una concepción de no-sujeto, de no-ciudadane (de no-ser en términos de Fanon) que reviste a les mapuches, sobre la cual se les niega la capacidad de tener la propiedad de sus tierras habitadas, como de los derechos humanos en general, ya que el hecho finalizó con una violación grave a estos. Finalmente, Roberto con su comentario sintetiza todo nuestro intercambio y nuestras preocupaciones referidas al problema racial: "mi abuela me decía que iban al colegio, y por ahí, iban para la escollera de por acá y, siempre ahí, como escondiéndose, como sintiendo vergüenza, entonces hicieron que sus hijos sus nietos no aprendieran para no sufrir como ellos". Luego de estas reflexiones elles reconocieron que -pese al intento de sus ancestres- no es posible abandonar esa identidad compleja que les atraviesa y constituye. En torno a esto Florencia compartió que: "por ejemplo mi mamá cuenta que mi abuela venía y [me] vendaba toda, para que salga derecha, y que venía mi abuela española y me sacaba la venda" y agrega que "me hacía una faja en todo el cuerpo y eso bueno, es una costumbre". Ella daba cuenta de que estas cuestiones culturales vivenciadas la diferencian de les demás, y que eso, no se trata de algo a lo que pueda renunciar. En relación a estas reflexiones se puede inferir que hay identidades diversas que más allá del imaginario racial que nos atraviesa es posible trazar líneas de fuga y resistencia en pos de recuperar las historias culturales individuales y colectivas para poner fin a un proceso colonizador que se continúa reeditando y permaneciendo instituido -en los términos de Castoriadis (en Catelli, 2017). De modo alguno, esto es lo que propone Carballeda en la intervención en lo Social (2012) en tanto dispositivo (2010) y planteada desde un "pensar situado" (2013), cuando dice que la intervención oscila entre la emancipación y la normalización.

Florencia señala frente a lo observado qué: "están hablando de estereotipos digamos, de estereotipos mujeres", "de la discriminación" y socializa los aportes de un autor -del cual no recuerda el nombre- que "hablaba del hombre negro, indígena, pero por abajo estaba la mujer". Eugenia aclara que primero estaba "la mujer indígena y la negra" ya que "los indígenas tienen espíritu los negros no". Agrega además que "cuando cruzas el concepto de raza y mujer, claramente hay una diferencia y hay algo para hablar, las mujeres en cualquier pueblo, cultura que veamos, somos menospreciadas, en cualquier cultura". Así visibilizan y problematizan la violencia que conlleva esta diferenciación que reproduce la narrativa moderna-colonial, en la que se clasifica y jerarquiza a les sujetes, como problemática, porque genera opresión y desigualdad. Se

trata de una visión que concibe a la cuestión del género como una problemática transversal a los diferentes pueblos y culturas originarias. Esto es fundamental porque se reconoce el entrecruzamiento de ambas matrices de dominación (la "raza" y el género), es decir, la interseccionalidad (Crenshaw, 1991) entre ambas y cómo a través de ella, adquiere una particularidad diferente atravesada por una complejidad mayor.

Ante la pregunta de Roberto, ellas desarrollan los siguientes aportes teóricos: "Lugones lo que ella dice es que el patriarcado nace a partir de la colonización, que digamos antes en nuestras comunidades originarias no existía el patriarcado, o era de otro tipo. Entonces Segato lo que dice es que sí existía, pero que era un patriarcado de baja intensidad, entonces ahí hace una diferencia, cuando viene la colonización pasamos a un patriarcado de alta intensidad, pero como que este no podría haber sido así, si no hubiese existido una base de baja intensidad". De este modo, las estudiantes dan cuenta del conocimiento que manejan en torno al tema del género y fundamentalmente desde los aportes de autoras que se incluyen las perspectivas críticas a la modernidad-colonial. Este aporte resulta fundamental ya que posibilita una interpretación basada en la complejidad que reviste a las mujeres indígenas, desde esa mirada particular que comparten con el grupo.

Luego de que le consultara, Roberto aclara que preguntaba por lo que había anunciado hacía poco Rita Segato en relación al presidente indígena recientemente destituido, Evo Morales[41]. A esto Eugenia cuenta que dicha autora elaboró "una crítica a Evo Morales, desacertada en el contexto histórico en el cual nos encontramos, sí, le pegaron por todos lados, yo creo que la crítica es válida" y agregó que "de hecho hace tres cuatro años atrás, a Evo tuvimos que salir el movimiento feminista a decirle, bueno no te podes burlar de los gays". Nadie cuestionó la opinión, sin embargo a ello comenté que "también se conjugan con Evo otras cuestiones como la de que él es indígena" con la finalidad de remarcar la presencia del poder-colonial que opera en la destitución de dicho presidente. Sin embargo Eugenia interpretó que el hecho de remarcar que es "indígena" deslegitima que otra persona -que lo no sea- lo pueda criticar.

Luego Roberto socializa la visión Mapuche en torno a su identidad, diciendo que "nosotros con los colores así de piel decimos que no hay un machi puro o una machi, o

[41] Ella había anunciado una crítica en relación a la cuestión de género, luego de haber sido destituido, dicho presidente, por el golpe de estado que se dió en Bolivia el 10 de noviembre de 2019. La misma tuvo fuerte repercusión de variada índole incluso en los ámbitos académicos latinoamericanos y feministas.

si es mapuche ella o yo". Florencia agrega a ello "Claro, es que en realidad todos somos Mapuches". Roberto en acuerdo con el comentario, continúa remarcando que no realizan entre elles diferencias entre las cuales algunes se definan como "más mapuche" o "menos", que "no hay eso para medir" porque no "existe en la cultura eso". Esto es importante porque aporta la mirada que elles les mapuches tienen particularmente en la relacionalidad entre elles, en torno al reconocimiento de la propia identidad. Un reconocimiento que no es excluyente ni basada en diferenciación alguna, sino justamente basado en la diversidad. Esto marca una diferencia sustancial con la lógica moderno-colonial y de la narrativa que la sustenta. Otro tema relevante a destacar es el lugar que va adquiriendo en nuestra universidad la teoría decolonial particularmente. En esa línea, Florencia dice que la "línea de descolonialidad que se está empezando a instalar en nuestras universidades", como aspecto que posibilita reconocer que todes somos descendientes de pueblos originarios. Sobre esto último dice: "todos estamos hermanados, todos tenemos sangre originaria, porque estamos acá y esta tierra fue colonizada, por más que esté más alejado más cercano de tu línea". Este aspecto cobra relevancia porque visibiliza cómo los aportes teóricos de las perspectivas críticas y/o periféricas posibilitan otras comprensiones que se apartan o posibilitan problematizar el imaginario argentino en torno a la "blanquitud". Lo que logran con sus discursos, y en definitiva, es reconocer y visibilizar la diversidad cultural que caracteriza a la Argentina, negada por este imaginario. Comento al respecto que, de lo que se trata, es de reconocer que los pueblos-naciones originarias e indígenas forman parte de la historia de nuestro país y del territorio que actualmente habitamos y que en ese sentido todes somos descendientes de elles, en la medida en que forman parte de nuestra historia colectiva. Finalmente se da por terminada la actividad en el tiempo previsto, sin embargo, antes de que se fueran socializamos contactos para seguir en comunicación frente a nuevas actividades. Además se complementó el registro de audio, con uno fotográfico[42] en el que aparecemos les participantes con una bandera-emblema mapuche denominado en Mapudungun como "Guñelve".

Cómo deriva del análisis de los datos recopilados en el trabajo de campo puedo concluir que, dentro de las cuestiones que pudieron reconocer elles -desde lo discursivo- destaco:

[42] La misma se encuentra adjunta en el Anexo.

- la problematización del imaginario o mito originario que asocia a la Argentina como una nación "blanca";
- la visibilización de la negación (o "regeneración" de Bhabha) de una mayoría argentina, respecto de la diferencia racial con les concebides como "blancos y europeos" y en este sentido, las resistencias -deducibles de tal imaginario- en reconocer ancestres originarios;
- el reconocimiento por parte de elles, de la narrativa moderna-colonial, entendida como sentido común naturalizado aún por una buena parte de la sociedad argentina, en tanto colonialismo interno;
- la interseccionalidad de las opresiones de lo racial y el género;
- la connotación eurocéntrica-colonial que reviste a las instituciones universitaria en tanto no están preparadas para recibir personas Mapuche que se comuniquen en Mapudungun (a excepción de una sola, identificada por elles) y las disputas y resistencias que deben darse en estos espacios en torno a legitimar saberes otros-indígenas-ancestrales desde lo epistemológico.
- la persistencia de lo colonial y de la conquista-colonización en nuestras sociedades en tanto huella, que se expresa en términos de colonialismo interno.
- la importancia de las perspectivas decoloniales y su tratamiento en la formación universitaria (incipiente en la formación en Trabajo Social) para posibilitar la identificación de estos temas-problemas que se conciben por elles como solapados o despriorizados.
- la problematización en torno a los sectores racializados la realizan desde sus lugares de indígenas-mapuches, por lo cual no se incluye a les afrodescendientes en ellas.

Por otro lado, cabe destacar que el "círculo de cultura" desde su fundamentación teórica-metodológica, se encuentra en sintonía con las categorías propuestas en esta tesis (lo racial, lo imaginario racial, la interseccionalidad, el colonialismo interno, etc.), pues también forma parte de los aportes provenientes de las perspectivas críticas periféricas (Grüner, 2016). En tanto método de producción colaborativa de conocimientos otros, rompe con los estándares hegemónicos eurocéntricos de la Modernidad-Colonial verticalista del saber académico como único saber legítimo. Así,

se configura cierta alineación teórico-metodológico, entre los métodos utilizados y la perspectiva teórica retomada, las perspectivas críticas a la Modernidad (Grüner, 2016).

### 3.2.3. Análisis de la Encuesta.

La encuesta apuntó a relevar algunas opiniones y reflexiones sobre lo racial. La intención era conocer qué sabían del tema. Se realizaron diez preguntas amplias para que pudieran explayarse. La participación de les estudiantes de Supervisión fue opcional porque se pretendía saber el interés y el conocimiento de esta problemática. Antes que nada quiero señalar que el interés fue bajo, solo contestaron cinco estudiantes entre un total estimado -según el PTD- de 60 inscriptes. Sin embargo, como en la presente investigación no se pretendía realizar generalizaciones ni aseveraciones cerradas, sino indagar en los discursos estudiantiles en torno al tema, observar en lo micro, la particularidad y la subjetividad puesta en juego con este problema, es que estos datos cobran relevancia. El silencio y la baja participación también invitan a problematizar y repensar el porqué de la escasa respuesta a la convocatoria, siendo que estos aportes cobran un carácter singular en este trabajo. Los datos obtenidos se encuentran disponibles en el Anexo del presente trabajo.

En las respuestas a "¿Cómo definirías a la "raza" o "lo racial"?", pude identificar que la "raza" o a lo "racial", tiene que ver con una "diferencia", "segregación" o "discriminación" respecto del: "origen étnico", "tipos de etnias" o "diferentes etnias" en sí. Se puede interpretar, que hay una estrecha relación -para quienes participaron de la encuesta- entre lo racial y el problema étnico. Se podría decir que los conciben como sinónimos. Y también se puede señalar que esta tendencia podría asociarse con lo dispuesto en el Código de Ética profesional en torno a no reproducir desigualdades fundadas en "diferencias étnicas", tomando en consideración que el mismo se encuentra incluido en la bibliografía de la asignatura en cuestión. Una de las respuestas particulariza que la "raza está dada por rasgos físicos" y que "lo racial se identifica para discriminar o segregar a los seres humanos". En otra, se define a la "raza" como "categoría social vinculada a una relación desigual entre personas blancas y negras". Cómo se puede observar estas afirmaciones guardan relación con la idea de "raza" del

enfoque de esta tesis, al mismo tiempo que, despliega una categoría no explicitada como lo es la noción de "desigualdad" como condición subsecuente de tal diferenciación. Por otra parte, dos respuestas dieron muestra del conocimiento sobre el tema pues señalan que se trata de un "concepto colonial" o "producto de la colonización". Sin embargo, interpreto de manera problemática la asociación -cuál sinónimo- que se hace entre lo racial y la etnia ya que se oblitera o niega, la comprensión más compleja -que se desarrolló anteriormente- en torno al problema de la racialización de les cuerpes humanes.

En relación a: "Lo racial ¿es o podría ser un problema social en nuestro país? ¿Por qué?" Todas las respuestas consideraron a lo racial como un problema social en nuestro país. Lo problemático se identifica en la connotación "despectiva" y/o "discriminatoria" que asume esta diferenciación. Esta última, no está dada sólo por cuestiones "físicas" sino también "culturales" y en relación a una otredad afirmada, "europea y anglosajona". Una de las explicaciones señala que este problema se acentúa con "la migración de población de países limítrofes" hacia nuestro país y que "por la ubicación geográfica que se ubican en las ciudades, son negros o no". Finalmente, se reconoce que como país "somos un territorio pluricultural" donde "nos atraviesan diferentes culturas", por lo cual problematiza el supuesto exterminio de los "pueblos originarios" en tanto sentido que "profundiza las desigualdades sociales, invisibiliza esta cultura, y niega su existencia como sujetos de derechos". Aquí se reconocen fundamentalmente dos amplios sectores de personas racializadas en Argentina: les provenientes de países limítrofes (quienes aparecieron como sector racializado en las observaciones de clase) y los pueblos ordinarios (actor central del círculo de cultura). En segundo lugar, identifican otras cuestiones que inciden en la racialización de las personas: las diferencias físicas-biológicas (fenotípicas y relativas al color de les cuerpes), una afinidad o pertenencia cultural-otra (es decir a otras culturas, diferentes a las Moderno-coloniales hegemónicas argentinas), la ubicación espacial-geográfica dentro de la localidad en la que viven (relativa a lo céntrico o periférico) y la pertenencia estatal-nacional de origen (interna o externa respecto de la Argentina), en el caso de les inmigrantes de países limítrofes al nuestro. Se trata entonces, de una interpretación -que colectivamente- da cuenta de lo racial, en tanto reconoce las diferentes cuestiones que se reproducen relacionalmente y que se ponen en juego en tanto dispositivo para producir y reproducir esa diferenciación. Sin embargo, lo

relacional que visibilizan les estudiantes tiene que ver con un sentido dicotómico del problema (la cultura hegemónica y la otra, lo céntrico y la periferia de la una localidad, ser definide como "blanco o negro", etc.). Este reconocimiento que no puede salirse del debate dicotómico podría identificarse en clave del colonialismo interno, en tanto denota la lógica de la narrativa moderna-colonial operando en las formas de interpretación mismas.

En relación a: "¿Cuán importante crees que es para la Argentina el tema de lo racial? ¿Por qué?" Todes consideraron que es "algo" (o bastante) importante. Se observa a partir de las distintas respuestas que el tema cobra importancia cuando conlleva "una connotación negativa" de estas personas racializadas, como la discriminación, la negación de la diversidad o de las desigualdades ocasionadas por la diferenciación racial, o cuando se constituyen en "el chivo expiatorio de las complejidades sociales". En menor medida, cobra importancia el tema con alguna "campaña para la no discriminación" o porque se visibiliza "en ámbitos universitarios". Así la manifestación de la importancia de lo racial se identifica sustancialmente en las formas de racismo presentes. Se observa, entonces, el carácter solapado y olvidado que reviste a la problemática racial, pero no problematizan la existencia del imaginario que asocia a la Argentina con lo "blanco". Lo que sí se puede observar, es que hay un imaginario racial instalado que, en tanto sentido común, asocia a los sectores racializados con los problemas sociales o viceversa.

Ante el interrogante: "¿Considera que debe tenerse en cuenta -la cuestión racial- en la intervención profesional? ¿Por qué?" Todas las respuestas consideraron que sí. Sin embargo, agregaron que la intervención "no debe estar condicionada por lo racial, sino que siempre se debe respetar la cultura y deseo de la persona". Del mismo modo, todas -a excepción de una- opinaron que el fenómeno de lo racial incide en las intervenciones de les trabajadores sociales. En relación a la otra respuesta, se consideró a lo racial como algo que "en realidad depende del profesional". Es decir, como un fenómeno que se presenta únicamente en el profesional, desde su discurso y práctica de intervención, como sí solamente les profesionales pudieran ser quienes racializan a les sujetes o no fuera una cuestión que atraviesa a la trama social en la cual se interviene.

En torno a sí "¿El fenómeno racial incide en nuestras intervenciones? ¿Por qué?" Se puede afirmar que quienes contestaron la encuesta coincidieron en que la mirada o

posición que asume le profesional no puede reproducir o profundizar esa racialización en las personas con las que trabaja, cuestión esta que tiene que ver con la ética profesional que se recuperaba antes. Consideraron que esta problemática podría aportar a la intervención una mirada o posición que: pueda recuperar "la identidad latinoamericana en su diversidad y saberes", en la que les profesionales deberían "luchar y acompañar el empoderamiento" de estas personas racializadas que han sido -por estos motivos- "subordinadas". Una posicionalidad que reconocieron como necesaria ya que lo racial forma parte de la "compleja trama social" en la cual se enmarca la intervención y porque, en ese sentido "puede influir" en la intervención misma. Concluyeron con opiniones que resultan interesantes a los fines de la investigación: que las intervenciones en el campo de lo social se encuentran atravesada por "los colonialismos", ya que en ocasiones les profesionales "recaen en lógicas institucionales que excluyen o profundizan la desigualdad racial, ya sea por discursos o prácticas". Un aspecto fundamental es el reconocimiento que hacen de la problemática de lo racial como aspecto presente en la sociedad frente a la cual se interviene. Además se prioriza la asunción de un posicionamiento ético-político frente a la racialización de les sujetes sociales que insta a su problematización. Desde esa posicionalidad que estructuran se habilita una forma de intervención en lo social que contemple la particularidad latinoamericana, con su diversidad cultural y de saberes. Esto se vincula sustancialmente con lo que proponen las perspectivas críticas periféricas, demostrando cierta formación en ellas, como también, cierto énfasis formativo en la asunción de una posición ético-política profesional que no sea neutral frente a desigualdades como estas. Se trata de cuestiones contempladas en los marcos legales normativos del accionar profesional, junto al reconocimiento de les otres racializades que posibilite el empoderamiento humano de tales sujetes, y de ese modo, la reivindicación de los derechos inherentes a todas las personas.

En relación a: "¿Cuánto es abordada -la cuestión racial- en la formación de grado en Trabajo Social de la UNMdP?" Todas las respuestas consideraron que fue abordada "poco". Con respecto a: "¿En qué sentido fue trabajado el tema de lo racial en la formación?" Una de las respuestas alude no haberlo trabajado en sentido alguno. Otras que lo han trabajado a través de algún texto "pero nunca se profundizó en el tema" o que se abordó en relación "a grupos raciales excluidos" en los últimos años de la carrera "desde una perspectiva descolonial". Y manifiestan haberlo trabajado en

seminarios "destinados al tema" y "desde la reconceptualización" del Trabajo Social en los años 1970. Sobre la pregunta "¿En qué materia(s) recordás haberlo trabajado?" Las respuestas hicieron énfasis en las siguientes asignaturas que se recuperan aquí, en orden desde las más mencionadas: Antropología Social y Cultural, Metodología del Servicio Social - Comunidad, Supervisión, Sociología (no especifica cuál), Historia (tampoco especifica cual) y Geopolítica. A partir de estos datos se puede concluir que el tema de lo racial no es un tema central en la formación en Trabajo Social de la UNMdP. Sin embargo, cabe destacar, que luego de la asignatura de Antropología, la cual tiene una pertinencia particular en el tema de lo racial, las demás materias que más abordan la cuestión son las consideradas del "área específica" del Trabajo Social. Esto se vincula con lo que se viene concluyendo preliminarmente, en torno a que el tema de lo racial y de la racialización de les sujetes humanes, adquiere mayor relevancia para la profesión, por constituirse en una de las particularidades que caracteriza a las personas con las que se interviene y por la incumbencia singular que ubica a les profesionales en la defensa y promoción de los derechos humanos de todas las personas sin distinción alguna. Cuestiones estas que fueron identificadas por les estudiantes en sus discursos.

Al respecto de sí: "¿Considerás que el tema racial debe ser abordado con mayor profundidad? ¿Por qué?", en intrínseca relación al reconocimiento de que la problemática racial interpela a la intervención profesional, todes consideran que debería ser abordado con mayor profundidad el tema en la formación. Con la finalidad de "desnaturalizar e interpelar viejos conceptos", porque reconocen además que "muchas de las demandas que recibimos tienen un dejo racial por cómo, dónde vive la persona, grupo o territorio" y porque la formación en "la cuestión racial [es] casi nula". En una de las respuesta surge nuevamente esta relación entre la diferenciación racial y la ubicación geográfica-espacial de tales sujetes, junto con una cuestión que no fue analizada anteriormente, la de "cómo viven". Esto se vincula a lo que se planteaba de la Modernidad-colonial y de cómo ésta define formas -válidas y únicas- de ser y estar en el mundo, que son prescriptivas -como decía Trouillot (2011) de los universales- "porque sugieren el estado correcto de las cosas" (p.81), en este caso la forma correcta de vivir. Se trata de otros de los factores identificados que intervienen en la racialización de les sujetes humanes.

En relación a: "¿Podrías proponer otras formas además del espacio del aula para formarnos en el problema racial?" Se propusieron: la realización de capacitaciones, de

seminarios, "mesas y talleres de intercambio de conocimientos y saberes populares de nuestra comunidad", "clases abiertas en distintos barrios", "realizando talleres desde la universidad hacia las escuelas" y "acercarnos al espacio de producción frutihortícola donde hay en su mayoría trabajadores explotados por su condición racial". Esto resulta sumamente interesante, pues se puede observar que hay cierta demanda y preocupación en generar un espacio-pedagógico -en torno al problema de la racialización- para vivenciar y comprender la realidad y las particularidades que vivencian las personas, en distintos barrios de la ciudad o específicamente quienes llevan a cabo la producción frutihortícola. Esto se vuelve sumamente importante, en la medida en que se revaloriza los conocimientos y saberes populares de las comunidades que conforman nuestra ciudad, a través de la propuesta del intercambio de los mismos. Así, se marca una ruptura epistemológica con la lógica Moderno-colonial que concibe como válidos, únicamente los conocimientos científicos provenientes de las instituciones producidas a tal fin, como la Universidad. Esto podría vincularse a la lógica de la intervención en lo social (Carballeda, 2012) misma, en la cual se piensa como imperativa la recuperación y legitimación de los saberes-conocimientos cotidianos-culturales-ancestrales de les sujetes de la intervención.

En síntesis, se observa en este universo (acotado) de respuestas que el problema de lo racial despierta cierto interés que no está presente de manera insistente en los discursos. Sin embargo, es de destacar, que les estudiantes, pese a esta formación en el tema que reconocen como insuficiente, tienen y manejan una idea general en torno a lo racial, que les permite visibilizar estos mecanismos de producción de diferencias sociales y desigualdades, y de ese modo, evitar su reproducción en la intervención profesional

Me interesa destacar en el cierre de esta apartado que del análisis realizado se puede identificar como problemas relevantes: la persistencia de los silenciamientos moderno-coloniales como aspectos que les estudiantes en ocasiones pueden identificar como parte de la trama social en la que se intervienen y en la formación de grado misma, donde se reconoce como insuficiente la enseñanza del tema. Respecto de esto último cabe destacar que la presencia o el abordaje de la problemática racial en los espacios de formación curriculares (la cursada de la asignatura supervisión) resulta sustancialmente menor que en los espacios destinados al debate del tema (como el círculo de cultura y la encuesta). Esto puede interpretarse como que, en los debates

instituidos en los espacios de formación lo racial permanece solapado o silenciado, frente a otros temas que cobran mayor relevancia o que van tensionando esta institucionalidad, como el de género o la perspectiva decolonial. Sin embargo, pese a esta tensión, se reconoce el conocimiento general que tienen les estudiantes en el tema, de hecho, han aportado a esta producción de conocimientos situados, categorías como la de "supremacía blanca". Finalmente reconocer que la incipiente formación en perspectivas como la decolonial y en categorías como la interseccionalidad aportan a la enseñanza de lo racial sustancialmente, pese a no trabajarlo en el sentido propuesto por este trabajo.

## Consideraciones finales

Parto de reconocer en estas consideraciones finales y que todo lo aquí expuesto no tiene pretensión de totalidad sino que son conclusiones particulares y provisorias que anclan su análisis a partir de un contexto situado (en algunas de las propuestas teórico-prácticas que hacen foco en la Cátedra de Supervisión, Asignatura ubicada en el último año de la Licenciatura en Trabajo Social, de la Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social, perteneciente a la Universidad Nacional de Mar del Plata) y de una preocupación personal e investigativa en torno a dar cuenta de los aspectos discursivos y simbólicos de lo racial -los imaginarios raciales naturalizados-, su relación con lo institucional y con la vida social, en tanto proceso relacional que se funda en el ejercicio del poder-colonial (social, cultural y político) desde el locus dinámico de lo imaginario, que nos atraviesa a todes (Catelli, 2017, p.107).

Entonces concluyo que:

1. La racialización se presentó en este análisis, como un proceso que intencionalmente marca una diferencia y crea una otredad alejada, externa, desde una relacionalidad que tensiona un adentro y un afuera (externo), tal como lo propone el concepto de colonialismo interno. De este modo quedan sustancialmente vinculados las nociones de lo imaginario racial y el colonialismo interno, como dos partes diferentes que se conjugan en los procesos de racialización. En este análisis, se pudo dilucidar no tanto cómo se instituye un imaginario racial, cómo sí opera a través de lo dinámico-relacional siempre desde una mirada situada, es decir, que tengan en cuenta la singularidad espacio-temporal donde se territorializa dicho fenómeno social. Visibilizar el lugar particular que comparten les participante signades por la pertenencia a "lo otro" o a la "otredad negada" por la Modernidad-colonial. A través de esos lugares particulares, se visibiliza concretamente, cómo en "el cuerpo subjetivo" de Fanon, que construyen elles -en la relacionalidad con les otres-, opera la racialización y se evidencia en sus relatos los silenciamientos coloniales como formas de violencia aún presentes. Esto es importante, porque deja de ser una teoría general para constituirse en un acontecimiento social particular y situado manifestado en las vivencias y experiencias de tales sujetes participantes.

2. La idea de "supremacía blanca" y de "lengua materna" son dos categorías que surgen del campo y que resultan centrales para complejizar aún más el problema de lo racial pues son aspectos que particularizan al imaginario de nuestro país, y desde el cual es factible comprender los procesos racializadores de manera relacional. De este modo, los relatos y discursos de les sujetes participantes-estudiantes, representan un aporte sustancial a este trabajo, en la medida en que posibilitaron recuperar una mirada atravesada por la complejidad que implica la vivencia de los procesos de identificación y subjetivación en un marco nacional signado por el silenciamiento colonial. Desde este lugar que habitan elles y socializaron en los espacios analizados, pudieron reconocer muchas de las cuestiones planteadas en este trabajo inicialmente a modo teórico.
3. La operación de silenciamiento de lo colonial, de su marca racial y de la colonialidad del poder-saber es, algo que sin duda interpela y cuestiona nuestras prácticas y saberes dentro y fuera de la academia. Tal como se pudo observar a partir de las técnicas de recolección de datos desarrolladas, les participantes dieron cuenta que los procesos de subjetivación atraviesan sus autoidentificaciones propias, las cuales se vieron -en ocasiones- complejizadas mayormente por los imaginarios raciales que se ponen en juego o en tensión con la identidad personal. Nuevamente aquí se evidencia cómo se inscriben los imaginarios sociales relativos a racial, en los procesos de autoidentificación personal y subjetiva, a través de lo dinámico relacional.

En relación a las preguntas iniciales relativas a los silencios y ausencias de lo racial en la formación, cabe contextualizar esta tendencia a nivel nacional, como parte de un imaginario y mito originario que interpreta nuestra nación como carente de problemática racial alguna. Tomando en consideración en este marco y los discursos recuperados, se identifica una tendencia contraria que va instalándose y haciéndose presente, en instituciones de educación superior como la nuestra. Esta presencia incipiente se vincula con la incorporación de perspectivas como la decolonial, a través de las cuales intencionalmente se indaga y profundiza en aspectos relativos a nuestros pasados originarios y anteriores a la conquista-colonización. Sin embargo se trata de una tendencia que se tensiona con la lógica normativa moderno-colonial instituida. Esto último se evidencia en el hecho de que en los espacios académicos de formación analizados (los documentos y la observación de clases) la presencia de lo problemático racial resultó ser sustancialmente menor, frente a los espacios destinados a su tratamiento -de carácter extracurricular- (como la encuesta y la actividad del círculo de

cultura). Por su parte, el espacio creado del círculo de cultura irrumpe, como espacio no institucionalizado al interior de la universidad, posibilitando reflexiones en torno a temas-saberes otros que -aunque organizado por intermedio de ella- irrumpen frente a lo curricular instituido. Una de estas tensiones puede identificarse relacionada a la participación estudiantil minoritaria en ambas actividades, donde se conjugan las cuestiones estrictamente relativas a la aprobación de las asignaturas, los tiempos de la vida académica y los intereses particulares en torno a la temática específica de lo racial. Por otra parte, les estudiantes priorizaron en sus análisis las cuestiones de género o de las relativas a las condiciones socioeconómicas de vida -que podrían asociarse a la cuestión de la clase-, frente a las cuales parecen tener un conocimiento teórico, manejo conceptual e interés, mayor en relación al tema de lo racial.

Finalmente en lo que respecta al cumplimiento de los objetivos planteado puedo señalar que:

- Los imaginarios raciales, en tanto organizadores de teorías y prácticas al interior de los espacios de formación en trabajo social, están fuertemente vinculados a los silencios fundantes de la Modernidad-colonial y los imaginarios nacionales, en los cuales se inscribe el proceso pedagógico. Al mismo tiempo, la incipiente problematización de estos mecanismos y lógicas institucionales ha posibilitado evidenciar cierta presencia en el tratamiento del tema al interior de los espacios de formación.
- Los aspectos discursivos y simbólicos de lo racial se manifestaron a través de la significativa, aunque incipiente, incorporación de las teorías críticas a la modernidad, en particular la teoría decolonial en los espacios de investigación (aunque a estos concurre un número acotado de estudiantes). En relación a los discursos específicos, se recopilaron conceptualizaciones en el tema relativas a las nociones de: raza, etnia, diferenciación, discriminación, supremacía blanca, lengua materna. Allí, se reconocieron como sectores racializados: los pueblos-naciones originarios e indígenas y les ciudadanes provenientes de países de limítrofes, específicamente de Bolivia, dedicades a la agricultura familiar y les que habitan la periferia de la ciudad de Mar del Plata. En esta línea, se evidencia un silenciamiento mayor respeto de las poblaciones afrodescendientes que también habitan nuestro país y nuestra ciudad.
- Les estudiantes en diversas ocasiones pudieron problematizar y tomar la palabra

para dar cuenta de los mecanismos de racialización de les sujetes humanes, fundamentalmente a través del manejo conceptual de la categoría de interseccionalidad. Por su parte, los imaginarios raciales en tanto dispositivos, se dilucidaron como mecanismos que operan en la relacionalidad que vivencian elles en sus prácticas profesionales, los espacios académicos, como en sus vidas cotidianas. El colonialismo interno pudo identificarse a través de sus discursos en las tensiones que visibilizaron entre un adentro y un afuera nacional, fundamentalmente relacionado con les ciudadanes habitantes de nuestra ciudad provenientes de Bolivia.

- Por último, en los Planes de Trabajo Docente de la asignatura supervisión (de los años 2017-2019) pudo identificarse una incipiente presencia en torno a la problemática racial. Sin embargo, se evidencia la incorporación de la perspectiva decolonial al interior del programa de la materia, lo que posibilita una formación en torno a los mecanismos moderno-coloniales presentes, frente a los cuales la problemática racial adquiere -en potencia- una presencia más significativa.

**Documentación Consultada**

- *Estatuto de la Universidad Nacional de Mar del Plata.* (2017). Con modificaciones dispuesta por Ordenanza de Consejo Superior Nº 2667.
- *Plan de Estudios de Lic. en Servicio Social de la Universidad Nacional de Mar del Plata*. (1985). Decreto del Poder Ejecutivo Nacional N°3000/1983; Resolución del Ministerio de Educación N°579/1986; y Ordenanza de Consejo Superior N°124/1984.
- *Plan de Trabajo Docente de la Asignatura Supervisión*. (2017). Licenciatura en Trabajo Social. Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social. Universidad Nacional de Mar del Plata.
- *Plan de Trabajo Docente de la Asignatura Supervisión*. (2018). Licenciatura en Trabajo Social. Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social. Universidad Nacional de Mar del Plata.
- *Plan de Trabajo Docente de la Asignatura Supervisión*. (2019). Licenciatura en Trabajo Social. Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social. Universidad Nacional de Mar del Plata.

## Referencias Bibliográficas


- ADAMS, T.E.; BOCHNER, A.P.; ELLIS, C. (2015) Autoetnografía: un panorama. *Astrolabio, Nueva Época*, Núm. 14, p. 249-273 Disponible en: https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/11626
- ALVARADO, M. y DE OTO, A. (Ed.). (2017). *Metodologías en contexto: intervenciones en perspectiva feminista, poscolonial, latinoamericana*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO.
- AÑON, V. y RUFER, M. (2018). Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente. *Tabula Rasa*, (29), 107-131. Doi: https://10.25058/20112742.n29.06
- Atroz abuso policial en Chaco contra la comunidad qom. (02 de junio de 2020) *Página 12*. Recuperado de: https://www.pagina12.com.ar/269801-atroz-abuso-policial-en-chaco-contra-la-comunidad-qom
- BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J.C. y PASSERON, J.C. (2004). *El oficio de*

*sociologo. Presupuestos epistemologicos*. Ed. Siglo XXI.

- CARBALLEDA, A. J. M. (2010). La intervención en lo social como dispositivo. Una mirada desde los escenarios actuales. *VI Época*, (1), p. 46 – 59. TRABAJO SOCIAL UNAM. Ciudad de México.
- CARBALLEDA, A. J. M. (2012) *Intervención en lo social, la exclusión e integración en los nuevos escenarios sociales*. Bs As, Arg.: Editorial Paidós.
- CARBALLEDA, A. J. M. (2013) La Intervención en lo Social desde una perspectiva americana. Algunos aportes de Enrique Dussel y Rodolfo Kusch. *Margen* N°70. Disponible en: https://www.margen.org/suscri/margen70/carballeda.pdf
- CATELLI, L. I. (2017). Lo racial como dispositivo y formación imaginaria relacional. En Revista *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, (12), 89-117. Disponible en: https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/18900
- CATELLI, L., RUFER, M. y DE OTO, A. (2018). Introducción: pensar lo colonial. *Tabula Rasa*, (29), 11-18. Doi: https://doi.org/10.25058/20112742.n29.01
- CAVALLI, A. (2017) Lucha por el reconocimiento en los intersticios. Lecturas fanonianas. EN: CONTI (comp.) *Perspectiva Descolonial. Conceptos, debates y problemas*. Colección Indisciplina(s) (pp. 69-103) Mar del Plata, Arg.: EUDEM
- CRENSHAW, K. W. (1991) Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. En: Raquel (Lucas) Platero (ed.) (2012) *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada. Temas contemporáneos*. (pp. 87-122) Barcelona, España: Ed. Bellaterra.
- DE OTO, A. (2003). *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*. México: Colegio de México.
- DE OTO, A. y CATELLI, L. (2018). Sobre colonialismo interno y subjetividad notas para un debate. *Tabula Rasa*, (28), 229-255. Doi: https://doi.org/10.25058/20112742.n28.10
- DE SOUZA SANTOS, B. (2006) Capítulo I. La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. En: *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires, Arg.: CLACSO. Recuperado de: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20100825033033/2CapituloI.pdf
- FANON, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FANON, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

- FERNÁNDEZ MOUJÁN, I. (2013). Redefinición de los alcances de la pedagogía de la liberación en sus dimensiones ética, política y cultural. *Historia De La EducaciónN.* Anuario, 13(2). Recuperado de: https://rid.unrn.edu.ar/bitstream/20.500.12049/84/1/moujan_nhorizontes_unrn.pdf
- FERNÁNDEZ MOUJÁN, I. (2017). Redefinición de los alcances de la pedagogía de la liberación en sus dimensiones ética, política y cultural. Viedma: Editorial UNRN.
- FERNÁNDEZ MOUJÁN, I. (2018-a) Ficha de lectura 2. El Círculo de cultura: método de alfabetización o proyecto pedagógico integral. *Fichas Taller formación de coordinadores de círculos de cultura.* Cátedra Abierta Paulo Freire, UNMDP (material didáctico). Mar del Plata, Arg.
- FERNÁNDEZ MOUJÁN, I. (2018-b). La razón negra del proyecto sarmientino. Ponencia presentada en IIV Congreso de Estudios Poscoloniales y VI Jornadas de Feminismo Poscolonial "*Cuerpos, imaginarios y procesos de racialización contemporáneos en el Sur*" realizado entre el 12 a 15 de noviembre de 2018 en la ciudad de Buenos Aires, Argentina.
- FERNÁNDEZ MOUJÁN, I. (2020-a). De genealogía y ejercicios de sospecha a la razón moderna. *Lateral Opacidades* (en prensa): Buenos Aires, Arg.
- FERNÁNDEZ MOUJÁN, I. (2020-b). "Paulo Freire y los aportes anticoloniales de Frantz Fanon, Albert Memmi y Amílcar Cabral". *Revista del IICE*. Buenos Aires: IICE, FFyL, UBA.
- FISCHETTI, N. (2017) Epistemologías-Metodologías Críticas. Invitaciones/Investigaciones/Interpelaciones. Dossier Abierto. *RevIISE*, 9(9), pp. 73-76. Recuperado de: www.reviise.unsj.edu.ar
- GROSFOGUEL, R. (2018). ¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada descolonial. *Tabula Rasa*, (28), 11-22. Doi: https://doi.org/10.25058/20112742.n28.1
- GRÜNER, E. (2016) Teoría crítica y contra-modernidad. El color negro: de cómo una singularidad histórica deviene en dialéctica crítica para "nuestra America", y algunas modestas proposiciones finales. En GANDARILLA SALGADO (coord.) (2016) *La crítica en el margen: hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad.* Mexico. Ed. Akal.
- GUBER, R. (2011). *La Etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- HERMIDA, M. E. y MESCHINI, A. P. (Comp.) (2017) *Trabajo Social y Descolonialidad. Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social.*

Colección Indisciplina(s). Mar del Plata, Arg.: Ed. EUDEM.

- LAMBORGHINI, E.; GELER, L. y GUZMÁN, F. (2017) Los estudios afrodescendientes en Argentina: nuevas perspectivas y desafíos en un país «sin razas». *Tabula Rasa*, (27), 67-101. Doi: https://doi.org/10.25058/20112742.445
- MIGNOLO, W. D. (2003) *Historias locales/diseños glabales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, España. Ed. Akal.
- MORRIS, E. (2017) Um olhar sobre a educação popular e as epistomologias do Sul: a Universidade Popular dos Movimentos Sociais. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, (19), 1–10. Mendoza, Arg. Disponible en www.estudiosdefilosofia.com.ar
- QUIJANO, A. (2001). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En LANDER, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO. Disponible en: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf
- RESTREPO, E. (2014) Interculturalidad en cuestión: cerramientos y potencialidades. *Ámbito de Encuentros*, 7(1), pp. 9-30. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6118884.pdf
- ROCKWELL, E. (2009) *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos.* Buenos Aires, Arg. Paidós.
- SAUTU, R. [et. al.] (2005) *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de objetivos y elección de la metodología*. Bs. As.: CLACSO.
- SEGATO, R. L. (2013) *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- TROUILLOT, M. R. (2011). Moderno de otro modo. Lecciones caribeñas desde el lugar del salvaje. *Tabula Rasa*, (14), 79-97. Recuperado de ttps://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1406
- WADE, P. (2017). Estudios afrodescendientes en Latinoamérica: racismo y mestizaje. *Tabula Rasa*, (27), 23-44. Doi: https://doi.org/10.25058/20112742.443
- WALLERSTEIN, I. (1974). *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI.* Tomo I. México, Siglo XXI Editores.
- WALLERSTEIN, I. (1979) *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750.* Tomo II. México, Siglo XXI Editores.

**Anexo**

**- Videos utilizados en la actividad del "Círculo de cultura".**

- DANQUART, P. (1993) *Schwarzfahrer*. Traducción "El pasajero Negro". Productora Trans-Film. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=ya3UGH453bQ
- "Para ser negra eres muy guapa" y otros desmanes racistas y machistas. (28 de febrero de 2018). *El País*. Disponible en: https://elpais.com/elpais/2018/02/28/migrados/1519808529_456351.html

**- *Flyer* de la convocatoria a la actividad de "Círculo de cultura".**

**- Registro fotográfico de les participantes del "Círculo de cultura".**

**- Sistematización del "Círculo de Cultura" realizado el 3 de diciembre de 2019.**

A continuación, se realiza la transcripción del audio grabado en la actividad del "círculo de cultura" destinado a estudiantes autoidentificades pertenecientes a poblaciones y/o comunidades indígenas y/o afrodescendientes, desarrollado el día tres de diciembre del 2019 en conjunto con la Subsecretaría del Buen Vivir perteneciente a la FCSyTS. La transcripción del audio intenta ser lo más exacta posible al mismo vinculada sustancialmente a la comprensión de lo dicho. Por otro lado, resulta importante aclarar que el audio inicia con posterioridad a mi presentación ya que en ella pregunto a les participantes si están de acuerdo con la grabación de la actividad.

"La idea es trabajar la cuestión de la negritud pero especialmente el imaginario de las/los estudiante, para ver qué imaginario tienen sobre esta cuestión de lo racial, y la invitación era especialmente para las/los estudiantes que se identifiquen indígenas o afrodescendientes porque las percepciones que tienen estas personas es otra, a partir de sus propias experiencias, por eso revalorizar y poder recuperar. Bueno. Les toca presentarse, no sé quién quiere seguir, vamos en círculo- concluyo y miro a les

participantes contiguos a mí para continuar.

Empezamos por acá– dice Roberto. Dale– contesto y asiento con la cabeza. -*Mari-mari lamngen iñche* Roberto de la comunidad las *Quelches* nacido en Mar del Plata pertenezco al pueblo-nación Mapuche-. Bueno, muy bien- agrego ante su silencio y repregunto -¿y por qué vino?-. Él contesta enseguida –porque me interesa, porque me invitó Tatiana, y siempre todo lo que tenga que ver los pueblos originarios me interesa, para difundir las ideas y para también aprender, me parece interesante–. Claro, bien, bueno me alegro mucho– contesto y agrego -gracias por venir. Espero unos segundos y digo -seguimos.

-*Mari-mari lamngen* yo soy Florencia, estudio Trabajo Social, soy de Chubut. También tengo mi sangre mapuche y tehuelche, aun en descubrimiento, estoy ahí, descubriendo la historia de mis raíces, asique también empezando a indagar. Mi compañera acá [y señala a la estudiante a su derecha] estudiamos juntas y también estamos, con el tema de la transición de conocimientos-. Claro, bueno, gracias por venir- contesto. Continúa la siguiente y última compañera. -*Mari-mari lamngen*, eh yo soy Eugenia estudiante de trabajo social estoy haciendo mi tesis, tratando de terminarla. Eh a raíz de mi formación académica y el último tiempo con todo lo que fue el giro descolonial y cómo ingresa el giro descolonial a nuestra facultad, empecé a leer mucho y a retomar como un montón de lectura, y en ese montón de relectura, de empezar a retomar algunos autores, también hice ese proceso en mi familia, como a hacer una relectura de mi familia, de mis ancestros, de mi árbol genealógico, y hasta donde llegar, asique en ese mundo de buscar ancestralidades llegue hasta el Mapuche, y nací en territorio mapuche, yo soy de Pehuajó, así que estoy en territorio mapuche, justo cuando volví para mi pueblo me cruce también con un *lamngen* mapuche y ahí un poco interesada en su mundo, en su cosmología, que tiene que ver también con cómo se menciona la realidad entonces bueno el tema del idioma, eeh también entramos ahí en ese estudio junto con acá con mi amiga Florencia y vimos bueno, de acá hasta toda la vida iremos retomando nuestros orígenes de alguna manera, así que nada-.

-Qué bien, bueno gracias por venir también, qué interesante- contesto. Florencia agrega -creo que no es casual que aparte casi terminando la carrera terminando de dar cierta circularidad desde la descolonialidad, abrió ahí una puerta para nosotras, a retomar también mucho desde la psicología-. Asiento con la cabeza mientras contesto que "sí", luego pregunto a Leticia sí se quiere presentar, asiente y continúa.

-Yo soy Leticia Ciriza, soy psicóloga, y estoy a cargo de la Subsecretaría del Buen

Vivir, eh es *Sumak Kawsay* en Quechua, tiene mucho desarrollo en otros países latinoamericanos asique bueno nos pareció una forma interesante de plasmar lo que queremos trabajar desde la subsecretaria, que tiene que ver con el bienestar estudiantil, que si bien es el nombre más conocido, nos pareció que le daba como una idea de mayor integralidad porque tiene que ver con la vida en comunidad, con los otros, con el medio ambiente, asique bueno los y las invito a sumarse a la página que tenemos donde vamos subiendo las actividades que tenemos, no se sí ustedes están o sí se enteraron por otro lado-. –No yo me entere por Clara, creo que publicó la actividad- contesta Eugenia y agrega Florencia –si yo también-. A qué bueno, sí también, pero bueno también pueden seguir ahí el Facebook- continua diciendo Leticia –para seguir conociendo las demás actividades. Bueno y yo tengo un origen indio, asique como tengo un lado, bueno vos también sos rubia de ojos celestes– le dice a Eugenia -pero viste que como que no te creen. –Claro- contesta ella, se ríe y continua Leticia. -Mi vieja es descendientes de alemanes y por el lado de mi viejo de indios, o sea salimos con mis hermanos a mi mamá, pero de la tribu *Lanza Seca* de San Luis, mi abuela Berta Sosa nació allá, y aparte vos la veías y era india, o sea tenía gestos, así que bueno por eso también este tema, cómo cuesta conectarse con este tema, pero siempre me identifiqué más con ese lado que con el lado de alemana aparte nada que ver, si bien hay una mirada muy eurocéntrica de la cual nos estamos corriendo y Paula viene como haciendo, ¿no?, Paula Meschini [Decana de la FCSyTS], por suerte, viene como instalando conciencia en relación a esto, pareciera que a uno debiera darle mayor orgullo el tema alemán, que él, pero no, siempre me identifique mucho por ese lado, así que para mí también es como una reivindicación a esos ancestros míos, a mi abuela, a mi familia, y bueno de hecho toda esa rama sigue viviendo en San Luis, toda esa familia, y cuando era chica me daba mucha simpatía esto, de la tribu *Lanza Seca* me decían– se ríe -estaba buenísimo, asique bueno bienvenidos, Ornella me acercó esta iniciativa que me pareció re copada. Bueno este es un primer escarmiento que hacemos a la temática, hubo poco tiempo de difusión y es una época de muchos exámenes, pero la idea es el año que viene continuar con esta temática-. Ah sí –agrego- la idea es no sé ahora somos poquites, pero la idea es como empezar a juntarnos les estudiantes y ver qué construir en torno a esto, no digo una agrupación estudiantil pero sí, digo espacios para les compañeres que se autoidentifiquen indígenas o afrodescendientes y que puedan encontrar un lugar, que puedan ir a la universidad y sentir que también es su casa, y no que es el lugar para la clase media blanca europea o, digo por reproducir el estereotipo de los que van a la

universidad, para que también se sientan parte, y para que la universidad también empiece a incluir estos temas-. Esa es la lucha– aporta Roberto por lo bajo. Yo creo que esa es– agrega rápidamente Florencia -me parece desde mi lugar, creo que me parece que el gran desafío por ahí es la epistemología de la ciencia, y acá hay una gran discusión dentro de la academia en relación a muchos conceptos o concepciones por ejemplo el mapudungun, por que por ahí ya te cambia, cambia muchísimo. [Se produce una interrupción por parte de una estudiante que busca a una docente, la asesoramos un poco y se retira] Eso es lo interesante digo– continua la compañera y aporta Roberto -difundir, construir el conocimiento– la compañera le contesta –exactamente-. Continua Roberto -nosotros el año pasado, no el ante año pasado, dimos una charla con la Universidad Popular Originaria que funciona en Mendoza, fuimos con Bárbara Taguada, y cuando vinimos a hacer los trámites en la facultad, eh no sabían cómo encasillarnos nos mandaban a antropología nos mandaban… yo digo lo único que falta que nos manden a zoonosis– nos reímos todes y asentimos -entonces hablamos con una persona que dijo que ya hicieron algo acá en agosto o los primero días de agosto, nosotros le dijimos pero ¿qué hicieron? ah y no sé ¿y quiénes eran? ah tampoco, ¿pero era el día de la pachamama? sí creo que sí, pero un absoluto desconocimiento– reflexiona mientras se ríe. Le digo a Paula [Meschini] lo único que falta que nos manden a zoonosis, porque no sabían cómo encasillarnos, o antropología, o pinturas rupestre, arte rupestre-. -Yo no sé, si usted sabe– aporta Florencia -que me habían comentado que en la Universidad de Comahue hay unas materias obligatorias que enseñan lenguaje mapudungun-. Tienen una cátedra– agrega Eugenia -que es transversal a todas las carreras, o sea es de la universidad, es una cátedra que dan filosofía y cosmología mapuche por estar en el territorio, entonces vos vas y estudies lo que estudies tenés que tener esa materia base, digamos-. También está– continúa Florencia -el *secundo gitano*[43] parece que no sé si se habrá abierto-. Sí parece que en ¿*Lubacharay*[44]?- pregunta Roberto y Florencia agrega -Sí porque después no sé cuántos años hace que estarán trabajando-. Agrega Roberto -Sí pero creo que se abrió este año, después de este año levantaron la *machi*[45], pero hacia cien años que no había una machi,

[43] Este término fue enunciado en la lengua del Mapudungun y fue transcrito de acuerdo con su sonoridad, sin embargo no explican elles a que se refieren.
[44] Con este término sucede lo mismo que en la nota al pie anterior, aunque parecen referirse a un lugar.
[45] Es un término en Mapudungun que representa a les chamanes de la cosmología Mapuche, pero aquí se usa haciendo referencia a una ceremonia y/o ritual ancestral.

salvo en *Raimapu*[46], porque sí vos vas a R*aimapu* y hay *machi*-. En Ushuaia creo se arma también- agrega Florencia. No– contesta Eugenia -todo en el lado de Chile, en Argentina no se hace-. Lo que pasa –agrega Roberto- que se arma ahora después de cien años, creo que tiene veinte años-. Bueno eso es lo que tiene un poco la Argentina– agrego al debate de les demás -que viene como un poco atrasada en esta cuestión de recuperar sus antepasados más originarios e indígenas de acá de la tierra, por ahí, hay sectores de la Argentina que están más avanzadas, por ahí, en esta cuestión, y otros como que vienen ahí viendo cómo hacer-. Florencia agrega -y nosotros, por lo menos, yo como patagónica te digo, que después de la campaña del desierto, con ese genocidio, no fue hace mucho, es bastante contemporáneo, o sea estamos como colonizados acá nomas digamos, por decirlo así te digo– se ríe y asiente con todes. Nosotros cuando vamos al *We Tripantu*– agrega Roberto -que es el día de año nuevo, el 22 de junio, vamos a Rio Negro, a Chubut, a Zapala, porque acá no hay ceremonia, lo que sí hace es en otoño, General Viamonte, que es un lugar donde nació Evita, bueno ahí, pero sino vamos a…- interrumpe Florencia para preguntar -lo que me habían contado que en enero ¿no?, ¿qué se hace en Neuquén?- y le contesta Eugenia –se hacen emm otras ceremonias, hay dos ceremonias, una enero, otra en febrero-. Sí -continúa Florencia- yo quería ver si podía.

Les propongo a todes, que sí les parece y están de acuerdo podíamos comenzar con una actividad, les digo -Yo había pensado traerles unos videos para empezar a debatir sobre los mismos, la idea es que todes puedan hablar y comenten en función de sus experiencias la visión que tienen del video, la idea es debatir un poco en general sobre la cuestión y pensar que todo lo que podamos decir cada une de nosotres es un saber en sí mismo y es valioso, como saber. Traje el sonido para que podamos escuchar. Es muy general y tiene que ver más con la presentación que hice el principio pero es importante que ustedes desde el lugar, que bueno son ustedes- me rio y pregunto -Ustedes me dicen sí ven ¿sí?-. [Comienza el video, las voces del mismo están en alemán, con lo cual les participantes deben poder ver en la pantalla de la computadora los subtítulos en español que el video trae de las voces. Todes permanecen mirando con atención y en silencio.]

Bueno hasta ahí– digo -esto vienen después– me río y aclaro -se empezó solo. Bueno, el video está cortado después seguía, pero vuelvo al mate y me vuelvo al lugar, bueno les hago unas preguntas así orientativas para que empiecen así a debatir, bueno ¿Qué

[46] Esta palabra significa "tierra florida", pero aquí hace alusión a un territorio específico.

vieron? ¿Quiénes son? Y bueno ¿Qué pasa? ¿Dónde están? Esas preguntas más generales-. Luego de un rato en silencio, comienza a responder Eugenia –yo leer no leí nada, te soy sincera-. Yo tampoco- agrega Roberto y continua ella -sí la situación, transporte público, una situación de discriminación de una señora blanca y burguesa– agrega Florencia en tono de pregunta -¿alemana?– contesta Eugenia -sí ponele, eh -y continúa- una situación de discriminación racial-. Roberto comenta -a mí me parecía que estaban en la India me parecía, por los sombreros que aparecían-. Para esclarecer la situación agrego -sí en realidad es un tren de Alemania, en un tranvía perdón, en Alemania hace bastante tiempo atrás, ahí en ese tiempo está ubicado. Bueno una lástima que por ahí no lo hayan podido leer, la idea era conseguir un proyector pero con el tema del paro, vieron que están de paro no docente, entonces se complica para conseguir. Este, pero bueno, un poco la señora lo que va haciendo es quejarse, de que haya una persona negra al lado de ella y va diciendo varias cosas como que: le molesta que no se cambien el nombre porque dice que eso no los aclara dice, como diciendo, que traigan su cultura no los blanquea, en una cuestión más paradójica, y después dice, encima hasta les dan, hasta reciben servicios sociales, que es mucho de lo que se reproduce en la actualidad, y otras cuestiones más dice, y bueno después el final más anecdótico ¿no? ¿Qué piensan por ahí sobre eso, que dice la señora?-. [Se produce otra interrupción por otras docentes, saludamos] Leticia me pregunta -che Ornella si apagamos la luz un poquito y nos acomodamos porque por ahí estamos lejos, por ahí si acercamos la mesa-. Sí dale– le contesto y agrego -dale, lo miramos de nuevo ¿dale? ¿Lo miramos más de cerquita quieren?- [Acomodamos las sillas y la computadora para continuar y les pregunto si ven, cuando está todo listo lo vuelvo a poner.] Leticia me pregunta si es un fragmento de una película, le comento que es un corto. Aclaro que ahora el audio no se escucha pero que no hay problema porque nadie entiende el alemán y nos reímos. [Se escuchan ruidos de las docentes que entraron a las oficinas de arriba junto con sonidos provenientes de la calle que está próxima, como los vehículos andando.] ¿Terminó?– pregunto, ya que yo no veo. No– contesta Leticia. Se ríen, lo paro y digo -qué no se me empiece el otro, bueno ahí ya pudieron leer ¿verdad?-. Leticia toma la palabra -diría también que estamos como en un proceso, y esta actividad es parte de eso, de desandar, esto que dice ahí de: 'encima conservan sus nombres', de homogenizar a la cultura predominante y bueno lo que estamos tratando ahora es de que podamos convivir todas las culturas con las que nos identificamos ¿no? o identidades, también a lo que estamos trabajando con el tema de la ESI, me parece que tiene que ver, me parece que la ESI una

de las cosas que trabaja es el tema de las identidades con lo más chiquitos ¿no?-. Roberto comenta -Ahora se ha prohibido cuando le van a poner el nombre a los chicos el uso de nombres mapuches, sí, cómo el uso del *saraguayo* y el *sarpuyei* viste los chales, hoy les comentaba a ellas-. Ante su comentario le comento y pregunto -sí, ¿por qué le hizo acordar el video a eso Roberto?–. Él contesta -por la discriminación–. Claro, tiene razón– contesté y agregué -pero quería que lo diga-. Me hizo acordar– continuó Roberto -cuando fui a Temuco el año pasado y viajé en un colectivo de larga distancia de Neuquén, y yo andaba con el traje de lonco, me senté con cualquier persona que vivía en Temuco pero era de Tandil, y yo con la cara de loco, bueno, y me dice usted es un, huau, y bueno me empezó a decir cosas, y yo no me quise enganchar viste con personas toxicas que necesitan que vos les contestes para poder, asique seguimos charlando hasta que llegamos a Neuquén, así muy discriminador viste los mapuches-. Así que le ha pasado algo parecido a lo que le pasó al del video– le comento a Roberto. Sí –contesto él y agregó- sí cuando pase la frontera me lo hicieron sacar y yo le dije que no, no me lo voy a sacar-. Leticia le pregunta a él -¿y con qué argumentos se dio esto de la prohibición de los nombres, lo sabe?– Roberto le contesta -No, no, por supremacía blanca, en otras culturas no, hasta hace muchos años atrás acá no estaba permitido el uso de nuestros nombres, tenías que anteponer un nombre, si era masculino o era femenino, tenías que anteponer un nombre y que definiera el sexo, no te dejaban ponerle… porque yo tengo una hija que se llama Amancay, pero hay hombres que se llaman Amancay, entonces tenías que anteponer un nombre que dijera quien, que es mujer y tenías que hacer notas, pedidos-. Florencia agrega sobre su caso -sí por eso a mí me pusieron Florencia, [un nombre] en griego- y se ríe. Ah ¿sí?, mira vos, no sabía eso -contesto sorprendida e interesada. [Aquí la estudiante cuenta sobre el significado de su nombre cuestiones específicas que las retiro para preservar la identidad de ella.] Repregunto en la línea de lo hablado anteriormente -¿y chicas ustedes les paso alguna vez alguna situación de discriminación, así parecida, o de ver de otre que le discriminen?-. Contesta Eugenia -yo a mí me pasa, por ser una Huinca en un contienen equivocado– se ríe y continúa -por así decirlo, se sufre la discriminación, vos realmente ves, sí prestas atención, de que existe la discriminación, existe la supremacía blanca, entonces y cuando sos la única blanca- ríe nuevamente -hay viste, como que, lo tenés lo sentís lo llevas, sos blanca, portas-. O gringa- agrega Roberto. -Sí cuando yo voy a Bolivia y me dicen gringa- contesta Eugenia -yo fui a Bolivia estuve en una universidad en Potosí, la pase re mal, uno entendiendo digamos que es lo que representa, pero bueno

eso es cuando decís, nací blanca en un continente equivocado, porque bueno realmente existe, hay una supremacía blanca, porque ahora le decimos "negros de mierd*" [hace el gesto de las comillas] a los paraguayos, a los misioneros, a los correntinos, pero bueno digo sigue estando la connotación de la supremacía blanca. O esto que se yo –continua Eugenia-, lo escuchamos a un montón de compañeros nuestros, profesores hasta militantes, "no bueno porque somos todos nietos de los que bajaron del barco" entonces esto, hay como un desconocimiento muy grande dentro de su árbol genealógico, depende en que, bueno [preguntarles] "¿tus abuelos en que ola vinieron?" porque dependiendo de eso seguramente se han encontrado viviendo, compartiendo y haciendo familia con los pueblos originarios. Yo tengo, irlandesa- continua contando Eugenia - por eso lo rubia, que vinieron en la primera ola inmigratoria, entonces claramente se asentaron, donde ahí están y donde claramente es un territorio donde estaban los mapuches que son los que más resistieron hasta último momento-. ¿Dónde se instalaron?– le pregunto. En Pehuajó– contesta ella -en el noroeste de la provincia de Buenos Aires, entonces como que estaban ahí en territorio mapuche, con lo cual todos los que nacimos venimos de generación, no sé yo soy séptima generación nacida en ese lugar, no hay mucha vuelta, hace cien años fue el genocidio, entonces vos decís, no hay que hacer mucha matemática para darte cuenta de quienes son tus ancestros, pero bueno hay un desconocimiento muy grande en torno a eso-. Claro, sí –agrego a su reflexión- yo me quedé pensando en esto que decías, de que todo el tiempo se está diciendo y repitiendo, de que a los indios se los mataron todos, que no quedó nadie, y que ahora quedaron los del barco, como dijiste vos, y sin embargo no es así, entonces bueno el espacio este para dar un lugar a algo que se está borrando en otros discursos, para volver a habilitarlos y recuperarlo-. [Se produce una breve interrupción con otra docente que baja y que comenta brevemente que también tiene orígenes como para contar y compartir en el encuentro, pero aclara que no podía participar por otras cuestiones que tenía que hacer.] Le pregunto a Florencia sí quiere retomar lo que iba a decir anteriormente. No, sí, -contesta Florencia -bueno pensando un poco en lo que dice Eugenia, y lo que estabas diciendo vos, la pregunta de sí sentimos discriminación. La parte de mi mamá es española, pero española, se vino después de la segunda guerra mundial, de Castilla y de Cierros, mi abuelo se vino, de hecho mi abuelo tiene familia por conocer que no conoce allá, y me resultó más fácil conocer la familia española, que

la familia de parte de mi viejo que los dos son *Solaquipan*, *Chuchumin*, *Quintuan*[47], son todos de ahí y de Cutral Có, los padres de mi abuelo, la madre de mi abuelo viene de Chile, llegué a conocer a mi tátara abuela antes de venir acá, tengo familia muy joven, yo soy la más grande, tengo treinta y dos años, y bueno con sangre directa digamos, la parte de la familia de mi papa. Y estamos en eso buscando– continúa contando Florencia -porque tenemos a mi bisabuelo que no sabemos nada de él, sólo sabemos que anduvo ahí escapando, entonces hay mucho desconocimiento, ya desde el vamos, creo, lo siento una discriminación, y muy naturalizado también de mi abuelo español, de la parte española, me dicen india, o sea es o la negra o la india, "qué haces india, como andas india" y yo lo tomé siempre así como un cariño por decirlo así, entonces uno empieza por ahí a saber, y más vas rascando y más se va dando cuenta, la discriminación que está como naturalizada por decir, eso es muy flashero-. Le comento -me quede pensando lo anecdótico que es que te resultó más fácil descubrir a tu familia española, a no sé cuántos kilómetros de acá y que está cruzando el charco, que conocer tu familia de acá, que está más cerca-. Ella agrega -encima que somos como una roncha, lo que tiene es que están muy evangelizados, por lo menos de hecho la parte de la familia de mi viejo, todos, ellos se dicen ser cristianos, y mi tía es evangélica, y yo de hecho fui bautizada por los mormones, por los católicos y por los evangélicos, o sea, había que cómo poner ahí, la cruz ¿no?– dice sonriendo y paradójicamente. Agrego cómo que había hacerlo –varias veces ¿no? por las dudas- y nos reímos todes. Roberto agrega -yo pensaba que por ejemplo mis abuelas no nos enseñaron ni a mi mama ni a nosotros, la lengua del mapudungun, para cuidarnos-. Florencia agrega a eso -bueno mi tátara abuela lo único que hablaba era mapudungun y a mí me llevaron dos, tres veces a conocerla, porque yo era la nieta más grande, y en total desconocimiento también, inclusive me ponía muy mal porque no, nunca me pude comunicar o hacerme entender, yo queriendo entender el idioma, y qué es lo que me está diciendo, hoy de grande entiendo que en mi caso fue por otro lado, pero bueno ella no hablaba español, pero después mi abuelo y el resto sí, pero muy pocas palabras, y también no nos enseñaron nada, mi abuelo de hecho sabía muchísimo y nunca nos quiso enseñar-. Roberto retoma -mi abuela me decía que iban al colegio y por ahí iban para la escollera de por acá y siempre ahí como escondiéndose como sintiendo vergüenza, entonces hicieron que sus hijos sus nietos no aprendieran para no sufrir como ellos-. Agrego a eso -y sin embargo

[47] Se desconoce el significado de estas palabras, pero parece aludir a comunidades originarias específicas localizada en un lugar particular.

sufrieron igual ¿o no?, como usted contaba que igual hoy lo discriminan ¿no?- Sí- contesta él. Y continúo -cómo si fuera que para que no le discriminaran tuviera que renunciar a su identificación indígena, aborigen como quieran llamarle-. Florencia retoma -sí que inclusive porque que uno quiera, yo creo que no puede, uno no puede porque todo el tiempo salta, yo me pongo a pensar ahora, por ahí en mi familia, mis tías mi abuela, mi abuelo, teníamos muchas costumbres de pueblos originarios, muchas ceremonias que hacíamos en el interior de nuestra familia, más allá de que vayan a la iglesia, y que este más visibilizada, había cositas que seguían estando, y que hasta inclusive de grande me cuenta y yo digo "ah pero mi abuela me hacía esto cuando yo era chica", qué se yo, no sé de los aros, que por ejemplo mi mama cuenta que mi abuela venia y vendaba toda, para que salga derecha, y que venía mi abuela española y me sacaba la venda, y me quedaba, me hacía una faja en todo el cuerpo y eso bueno es una costumbre-. ¿Y saliste derecha?– le pregunta Leticia y todes nos reímos. Roberto continúa diciendo -y las religiones también hicieron mucho daño, por ejemplo, no andes hablando a la pachamama, ni llamando a los espíritus, ni hablando con el fuego-. [Leticia interrumpe para decirle a Eugenia que hay más agua caliente para mate.] Sí- agrego a lo que decía Roberto -que es como, es una lucha re larga que empezó hace mucho y como que no termina, y no termina ni de empezar tampoco, ¿no? Les voy a poner el otro video, y seguimos debatiendo ¿les parece bien?- [Contestan algunes que bueno y Leticia agrega que se tiene que ir, agradece a todes sus participaciones, y les dice que íbamos a estar avisandoles de nuevas actividades. Le contesto que vamos a intercambiar nuestros contactos para poder seguir en comunicación por otros medios] Entonces me pregunta Leticia a mí -¿vos contaste, que no ví tu presentación, tenés origen?- Le contesto -eh yo, bueno que se lo había contado a el principio en la charla informal del principio, que a mí me dicen "la negra" en otros espacios de la vida cotidiana, y después hace bastante poco, en realidad me lo había contado mi mamá cuando era chiquita pero hace poco me lo recordó y entonces ahí como que junte las cosas, ella me contó que su abuela le contaba que cuando era chiquita la abuela de ella, era negra y tenía un cuello blanco así almidonado y que no hablaba y esa imagen como que se la reprodujo a mi mamá, y entonces mi mamá sabe y por eso ahora yo sé, que tenemos una ancestra que fue esclava, indudablemente por el período y la época en la que debe haber vivido, y que era negra, esa es mi raíz-. Roberto me pregunta -¿sos de acá de Mar del Plata? Le contesto que -esa raíz viene de Daireaux de cerca de Pehuajó que debe estar a cien kilómetros-. Leticia comenta -de ahí el interés también el tema

¿no?- Le contesto que -sí, sí, porque bueno de hecho, como viene del lado de la tesis, yo también encaro el tema de la negritud desde lo personal, que en realidad el ser "negro" o no ser "negro" es un proceso de autoidentificación también que a veces tiene que ver con el cómo te identifican los otros, pero si tiene que ver, de todas formas yo no rastree mis ancestros, pero seguramente tenga algún ancestro indígena, porque sí sé que tengo ancestros que eran criollos, pero esos criollos tiene que haber estado, tengo como la sensación-. [Leticia finalmente se despide y se va]. Roberto comienza a contar -que los primero negros que llegaron acá fueron salvavidas e bañeros, porque nadaban muy bien y los contrato prefectura, y fueron los primero bañeros en Mar del Plata-.

Les comento que voy a poner el video con el audio conectado porque hablan en español en el video, pero lo voy a acercar, les pregunto si ven bien. [Se reproduce el segundo audio visual tal como lo planificado.] Terminado el video les pregunto -bueno ¿Qué vieron? ¿Quienes hablan? ¿Qué dicen? Luego de unos segundos de silencio recapitulo: ¿dicen lo que piensan las chicas o reproducen la voz de otros? Florencia contesta –sí, están hablando de estereotipos digamos, de estereotipos mujeres, son todas mujeres las que hacen en el video, y de la discriminación-. Les comento que -esta buena la apreciación de las mujeres, era un poco la idea, que no quede la dicotomía en el hombre negro u hombre blanco, a uno que se discrimina y al otro que es el estereotipo sino retomar también el tema de la mujer-. Florencia agrega que -hay un autor, no recuerdo el nombre que habla de la parte de oprimidos, hablaba del hombre negro, indígena, pero por abajo estaba la mujer, estaba la mujer; blanca, la mujer negra, la mujer indígena, ahí estaba la opresión-. Eugenia recapitula -al revés, estaba la mujer indígena y la negra, los indígenas tienen espíritu los negros no, por lo menos en nuestro continente, los negros pueden ser esclavos los indios no-. Eugenia agrega -si para mí es eso, claramente cuando cruzas el concepto de raza y mujer claramente hay una diferencia y hay algo para hablar, las mujeres en cualquier pueblo, cultura que veamos, somos menospreciadas, en cualquier cultura, no hay por lo menos, o en alguna tribu matriarcal que quedara en algún intersticio del universo-. Florencia comenta -bueno Segato habla del patriarcado de baja intensidad, patriarcado de alta intensidad haciendo todo el estudio en las comunidades brasileras-. Eugenia continúa en esa línea diciendo -esto compañeras aymara, mapuches, afrodescendientes definiéndose como feministas, digamos claramente en sus pueblos entra el patriarcado, ya habiendo o entra, entra el más feroz que es el de Castilla-. Roberto interroga -¿por eso la discuten a Segato? Por esa discusión que se dio hace algunos días-. Florencia interpreta eso y le dice -claro

porque Rita Segato lo que ella dice, Lugones lo que ella dice es que el patriarcado nace a partir de la colonización, que digamos antes en nuestras comunidades originarias no existía el patriarcado, o era de otro tipo, entonces Segato lo que dice es que sí existía, pero que era un patriarcado de baja intensidad, entonces ahí hace una diferencias, cuando viene la colonización pasamos a un patriarcado de alta intensidad, pero como que este no podría haber sido así, si no hubiese existido una base de baja intensidad, esa es como un poco la discusión-. Aclaro que -de todas formas me parece que el compañero está hablando con respecto a lo que dijo Segato con respecto a Evo Morales. Él contesta que -sí- y agrego -porque ahí hubo como un derrape de Segato, ¿quiere contarlo?- Contesta él que -no lo sé muy bien- y entonces Eugenia dice -yo sí lo escuche, digo lo que plantea Segato una crítica a Evo Morales, desacertada en el contexto histórico en el cual nos encontramos, si le pegaron por todos lados, yo creo que la crítica es válida, la crítica que hace Segato, de hecho hace tres cuatro años atrás, a Evo tuvimos que salir el movimiento feminista a decirle, bueno no te podes burla de los gays, digamos hubo que ubicar a un presidente latinoamericano [en torno a eso], así el movimiento feminista va como tratando de ir educando a ciertos compañeros, compañeras que no se ubicaron en su lugar de poder-. Continúa diciendo que -fue desacertado en el momento, en el contexto de un golpe militar, ella haciendo una crítica feminista a Evo a nivel personal, creo que es desacertada, la crítica es válida, la crítica creo que hay que tomarla, me parece que es importante, si bien en Bolivia vienen con un proceso de despatriarcalización que ese sí es bien de ella, en las políticas públicas y si bien llegaron a ocupar lugares muy fuertes, igualmente las figuras del presidente y vicepresidente siguen siendo varones. Hay como ahí una puja y una crítica interna al proceso revolucionario de Bolivia, me parece que fue desacertada el momento que en pleno golpe militar, hizo una crítica a esto, criticando al machismo de Evo, que está bien que se la podes hacer pero no en el contexto del golpe militar-. Comento a eso -claro, sí, está todo bien, pero también se conjugan con Evo otras cuestiones como la de que él es indígena, y de que era un presidente indígena, y eso siempre llamó mucho la atención en Latinoamérica porque no hay otro-. Eugenia continúa opinando que -sí pero para mí, y ahí es donde me parece que hay un juego entre quien tiene y quien no tiene rostro indígena, entonces quien tiene la autoridad o no tiene la autoridad para hacer crítica o no, porque entonces como Rita Segato es blanca, es europea, entonces no puede criticar a un presidente indígena, bueno, no sé, lo podríamos charlar, la crítica siempre tendría que ser interna, sus propias compañeras lo deberían criticarlo a él, eso sí estamos de

acuerdo, pero después esto, que se yo, yo soy la única rubia en mi familia, no es que vengo de una familia blanca y de ojos celestes, entones, si portamos o no portamos, quien porta rostro, entonces hay como toda una discriminación ahí. También –continúa explicando Eugenia -porque es una intelectual feminista dedicada al femicidio, entonces ahí hay una cuestión, Rita hace todo un estudio sobre porque el cuerpo de la mujer nos mata, y es tan violento y sangriento en nuestro continente, porque esto no pasa en otro lado, sí existe pero no el femicidio ensañado, entonces hay algo particular acá con el tema de las mujeres y con el tema de intrusión de Castilla y su muerte y su maquinaria, y de qué manera consideran a la mujer de acá, no a la de allá sino a la de acá-. Comento a su aporte -claro en esa línea, a lo que se dedica Rita es a estudiar al feminismo y por ahí en esa línea es la crítica que ella desarrolla, pero como decís vos, en un contexto en el que no estamos hablando de feminismo, estamos hablando de que hicieron un golpe de estado algo que es totalmente antidemocrático, y que supone, como contaba hoy el compañero, la violación de un montón de derechos como por ejemplo la vestimenta con la que me autoidentifico o que es mi cultura y mi costumbre y en ese sentido es un retroceso enorme-. Roberto comenta a esto que -nosotros con los colores así de piel decimos que no hay un *machi* puro o una *machi*, o si es mapuche ella o yo-. Claro, es que realidad todos somos mapuches– dice Florencia con fervor y continua Roberto diciendo -claro, yo tengo el leguaje pero vivo acá en Mar del Plata, ah pero entonces este es menos mapuche que yo, o yo se hablar bien y ustedes no saben hablar muchísimas palabras, que no hay eso para medir porque también [no] existe en la cultura eso, de quien es más mapuche o quien es menos-. Florencia comenta -bueno, yo algo que rescato algo de esta línea de descolonialidad que se está empezando a instalar en nuestras universidades, era esto que decían ustedes, todos estamos hermanados, todos tenemos sangre originaria, porque estamos acá y esta tierra fue colonizada, por más que este más alejado más cercano de tu línea, pero todos tenemos sangre originaria-. Le comento a su reflexión -sí yo lo pensaba cuando me preguntaron, digo bueno al final yo nací en esta tierra, y esta tierra digamos es también lo que soy, entonces lo que pasó lo que no pasó, digo, algo me conecta con este pasado, con el pasado de esta tierra y con nuestra historia, no sé, si no tendré o tendré sangre originaria, pero yo me identifico con esta tierra y con la historia de esta tierra, que es la de todes, pero digo bueno la historia es también mi historia, necesita también un lugar en la historia oficial, ¿no? y los discursos-."

Propongo finalmente la realización de la siguiente y última actividad planificada

(realizar una síntesis colectiva de lo hablado durante el encuentro) previamente pregunto cómo están de tiempos para hacerla. Las chicas comentan que no pueden porque se tienen que ir, debido a que había terminado el tiempo previsto para la actividad, con lo cual damos por cerrada la actividad y procedemos (por pedido de mi parte) a intercambiarnos contactos. Finalmente antes de la despedida propongo tomarnos una fotografía, y Roberto propone sumar a la misma una de las banderas-emblemas mapuches, el *Guñelve*.

**- Sistematización de la encuesta realizada a les estudiante de Supervisión 2019.**

1. ¿Cómo definirías a la "raza" o "lo racial"? (si considera que no lo sabe indíquelo y justifique)

- Entiendo la raza como una categoría social vinculada a una relación desigual entre personas blancas y negras. Es un concepto que surge producto de la colonización española en nuestra America Latina.
- Un concepto colonial que designa las diferentes etnias
- Diferentes tipos de etnias y sus características particulares con una mirada ideológica presente.
- Es la segregación de las personas en relación a su origen etnico
- la raza esta dada por rasgos fisicos de los seres humanos en cambio lo racial se identifica para discriminar o segregar a los seres humanos

2. Lo racial ¿es o podría ser un problema social en nuestro país? Especificar ( Si / No ) y ¿por qué?

- Si es un problema social porque atraviesa a todo nuestro país. Muchas veces nos olvidamos que somos un territorio pluricultural, es decir, nos atraviesan diferentes culturas tanto en el norte como en el centro y sur. También pienso que parte de nuestra población cree que los pueblos originarios murieron hace cientos de años, olvidando que existen y viven en nuestro territorio. Esto profundiza las desigualdades sociales, invisibiliza esta cultura, y niega su existencia como sujetos de derechos.
- Si, podria ser considerado una problematica social si se lo toma de modo despectivo y discriminatorio

- Si, creo que lo es. Me parece que el término abarca muchos aspectos que pueden ser tomados como forma de discriminación al otro diferente, que no se asemeja a las características físicas y culturales europeas y anglosajonas.
- Si lo es ya que las diferencias raciales generan en muchos actos de discriminación como así también diferencias a la.hora de acceder a ciertas políticas públicas
- Si, lo vemos asentuado en la migracion de poblacion de paises limitrofes que migran a nuestro pais , por la ubicacion geografica que se hubican en las ciudades, son negros o no etc.

3.1. ¿Cuán importante creés que es para la Argentina el tema de lo racial?

- MUCHO:
- ALGO: 5 (100 %)
- POCO:

3.2. ¿Por qué?

- Es bastante importante por el hecho de que tiene que visibilizarse esta desigualdad que se niega, olvida o no se cuenta por lo medios hegemónicos de comunicación. Estos debates quedan solo en ámbitos universitarios.
- Porque es el chivo expiatorio de las complejidades sociales
- Porque si nos reconocieramos en la diversidad, en la identidad latinoamericana como parte de nuestra historia y de nuestra vida, no habría tanta naturalización de vulnerabilidad en el "otro".
- En la Argentina tristemente es importante pero con una connotación negativa
- solo es importante cuando se descrimina a algun sector y se hacen campañas para la no discriminacion

4. ¿Considera que debe tenerse en cuenta -la cuestión racial- en la intervención profesional? ( Si / No ) ¿Por qué?

- Si considero que debe tenerse en cuenta ya que históricamente se utilizó y utiliza esta categoría para subordinar a ciertos grupos sociales. Por lo que debemos luchar y acompañar el empoderamiento de estos sujetos para que realmente accedan a los mismos derechos que el resto del pueblo.
- Si, ya que es parte de la compleja trama social
- Si. Tomando como eje la recuperación de la identidad latinoamericana en su diversidad y sus saberes.

- Considero que la.intervencion profesional no debe estar condicionada por lo racial, sino que siempre se debe respetar la cultura y deseo de la persona
- Si, ya que puede influir en la persona, grupo o territorio donde se tiene que intervenir

5. ¿El fenómeno racial incide en nuestras intervenciones? ( Si / No ) ¿Por qué?

- Si, porque muchas veces caemos en lógicas institucionales que excluyen o profundizan la desigualdad racial, ya sea por discursos o prácticas.
- Si, porque
- Si, desde el colonialismo.
- No, en realidad depende del profesional
- si, porque nosotros como futuros profesionales debemos poder evitar lo racial al realizar nuestras intervenciones

6. ¿Cuánto es abordada -la cuestión racial- en la formación de grado en Trabajo Social de la UNMdP?

- MUCHO
- ALGO
- POCO: 5 (100%)

7. ¿En qué sentido fue trabajado el tema de lo racial en la formación?

- Fue trabajado en algunas materias en referencia a grupos raciales excluidos, o en los últimos años abordado desde una perspectiva descolonial.
- En seminarios destinados a la tematica
- Desde la reconceptualizacion.
- No tuve formación al respecto
- lo leimos como un texto mas pero nunca se profundizo el tema

8. ¿En qué materia(s) recordás haberlo trabajado?

- Supervision, Comunidad, Geopolitica.
- Antropologia
- Sociología, comunidad, supervisión, antropología.
- En nini
- lo recuerdo como un relato en la historia, antropologia y en alguna metodologia

9. ¿Considerás que el tema racial debe ser abordado con mayor profundidad? ( Si / No ) ¿Por qué?

- Si, porque son sujetos con los que trabajamos a la hora de nuestro ejercicio

profesional, y no somos formados en los derechos que deben garantizarse. En la mayoría de las materias estudiamos los mismos grupos: niñes, en situación de discapacidad. Sobre el género es muy poco lo que estudiamos, y la cuestión racial casi nula.

- Si, porque es parte de la trama social en la que somos parte e intervenimos
- Si. Porque tenemos que desnaturalizar e interpelar viejos conceptos.
- Si, porque es importante tener conocimiento para evitar caer en prácticas profesionales que se sigan repitiendo debemos evitar
- si, claramente porque muchas de las demandas que recibimos tienen un dejo racial por como, donde vive la persona , grupo o territorio

10. ¿Podrías proponer otras formas además del espacio del aula para formarnos en el problema racial?

- Acercarnos al espacio de producción frutohorticola donde hay en su mayoría trabajadores explotados por su condición racial o por ser ciudadanos limítrofes.
- Semimarios
- Mesas y talleres de intercambio de conocimientos y saberes populares de nuestra comunidad.
- Capacitaciones
- a traves de clases abiertas en distintos barrios , realizando talleres desde la universidad hacia las escuelas primarias y secundarias adecuadas a las edades de los estudiantes