https://doi.org/10.15446/ts.v28n2.120895

Apuntes sobre intervención social y Antropología con un horizonte indisciplinar y decolonial*

Notes on Social Intervention and Anthropology with an Indisciplinary and Decolonial Horizon

Apontes sobre a intervenção social e Antropologia com um horizonte indisciplinar e decolonial

Daniel Felipe Sánchez Pulgarín**

Grupo de Investigación en Estudios Interculturales y Decoloniales de la Universidad de Antioquia

CC BY NC ND

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Sanchez Pulgarin, D.F. (2026). Apuntes sobre intervención social y Antropología desde un horizonte indisciplinar y decolonial. *Trabajo Social*, 28(2), 205–226. https://doi.org/10.15446/ts.v28n2.120895

Recibido: 11 de junio del 2025. **Aceptado:** 29 de julio del 2025.
Artículo de investigación

* Este texto emerge de las reflexiones sobre intervención social plasmadas en el trabajo de grado "Vivir Sabroso es Vivir en Paz. Economía Otra para la configuración de una Paz Otra en la Asociación de Pescadores, Campesinos, Indígenas y Afrodescendientes para el Desarrollo Comunitario de la Ciénaga Grande del Bajo Sinú –Asprocig" (2023) en el marco de la maestría en Intervención Social con énfasis en Posconflicto y Paz de la Universidad de Antioquia.

** felipesanchez258@gmail.com; ORCID: https://orcid.org/0009-0005-7848-9824.

Resumen

Con un enfoque decolonial, ético e indisciplinar que cuestiona los presupuestos epistemológicos y ontológicos hegemónicos en las Ciencias Sociales y Humanas, en este artículo se aclara la intervención social considerando que debe surgir de relaciones intersubjetivas, situadas en contextos históricos y, a la vez, desafiar los modelos tradicionales que objetivan al "otro" y subalternizan saberes no occidentales. Por lo tanto, a lo largo del texto se aborden la decolonialidad en la intervención social como posibilidad para tensionar los contenidos epistémicos y ontológicos de las disciplinas; lo ético como denuncia a la violencia simbólica y material del sistema moderno/colonial que niega los haceres y los saberes de las experiencias locales; y lo indisciplinar, como manera de cuestionar los marcos epistémicos tradicionales en las disciplinas. Con ello se favorece un enfoque relacional y colaborativo que sugiere un giro epistémico para configurar otros escenarios de intervención social. El escrito cierra con una invitación a repensar la intervención social como un proceso abierto, vivo y en constantes diálogos, donde lo central no son las metodologías predeterminadas, sino las tramas relacionales que permiten mudanzas intersubjetivas.

Palabras clave: Decolonialidad; Ética; Indisciplinamiento; Intervención Social; Trabajo Social.

Abstract

The article explores social intervention with a decolonial, ethical, and indisciplinary approach, challenging the hegemonic epistemological and ontological assumptions in the Social Sciences and Humanities. It argues that social intervention should emerge from intersubjective and historically situated relationships in concrete contexts, while also contesting traditional models that objectify the "other" and marginalize non-Western knowledges. For this, the article addresses decoloniality in social intervention as a way to challenge the epistemic and ontological foundations of disciplines; the ethical dimension as a denunciation of the symbolic and material violence of the modern/colonial system, which denies the practices and knowledges of local experiences; and the indisciplinary approach as a means to question traditional epistemic frameworks in the social disciplines. With this, it fosters a relational and collaborative perspective that gives an epistemic shift in shaping alternative social intervention scenarios. The article concludes by inviting a rethinking of social intervention as an open, dynamic, and dialogical process, where the focus is not on predetermined methodologies but on the relational networks that enable intersubjective transformations through intervention.

Keywords: Decoloniality; Ethics; Indisciplinary; Social Intervention; Social Work.

Resumo

O texto explora a intervenção social a partir de uma abordagem decolonial, ética e indisciplinar, questionando os pressupostos hegemônicos epistemológicos e ontológicos nas Ciências Sociais e Humanas. Propõe-se que a intervenção social deve emergir de relações intersubjetivas e situadas em contextos históricos concretos, e desafia, ao mesmo tempo, os modelos tradicionais que objetificam o "outro" e subalternizam saberes não ocidentais. Ao longo do texto, abordam-se as seguintes questões: a decolonialidade na intervenção social como possibilidade de tensionar os conteúdos epistêmicos e ontológicos das disciplinas; a dimensão ética como denúncia da violência simbólica e material do sistema moderno/colonial, que nega os fazeres e saberes das experiências locais; e a perspectiva indisciplinar como forma de questionar os marcos epistêmicos tradicionais nas disciplinas sociais, com que se favorece uma abordagem relacional e colaborativa que da uma virada epistêmica para a configuração de outros cenários de intervenção social. O texto conclui com um convite a repensar a intervenção social como um processo aberto, vivo e em constante diálogo, no qual o central não são as metodologias predeterminadas, mas as tramas relacionais que permitem transformações intersubjetivas por meio dos processos de intervenção social.

Palavras-chave: Intervenção Social; Ética; Indisciplinamento; Decolonialidade; Serviço Social.

Es bien conocido que la intervención social ha constituido una categoría clave en el Trabajo Social, el cual, a lo largo de su historia, ha reconocido en los sujetos que participan en los procesos de intervención prácticas y saberes fundamentales para fortalecer y transformar sus contextos históricos concretos. Ello posiciona a la intervención social como una categoría de trabajo con un potencial decolonial e indisciplinar, partiendo del relacionamiento intersubjetivo, que tensiona los fundamentos ontológicos, epistemológicos, metodológicos y ético-políticos en las Ciencias Sociales y Humanas. En efecto, es su carácter relacional con seres y saberes ubicados en la alteridad constitutiva de los fenómenos sociales el que permite reconocer en la intervención social una trama de relaciones —como también lo proponen Monroy y Rojas (2024) y Suárez (2019) para describir una etnografía comprometida con los entramados socioculturales concretos de la praxis antropológica— que den cuenta de una intervención social que precise tomarse seriamente el "caminar con los otros"[3].

En este sentido, dotar a la intervención social de contenidos relacionales e intersubjetivos no es un recurso narrativo para acomodar teóricamente discusiones dadas en el seno de otras disciplinas. Por el contrario, se reconoce que en los procesos de intervención social se configuran reflexividades que tensionan la naturalizada distancia entre los sujetos que participan de este entramado social, las etapas que debe seguir toda intervención social (diagnóstico, planificación, ejecución, evaluación y seguimiento) y la colonialidad del saber sobre experiencias territoriales a lo largo y ancho del espectro global[4]. Lo anterior posibilita encontrar caminos de diálogo

3 "La raíz indoeuropea de la palabra lo define como *Venire*, del indoeuropeo *gwa* que deriva del griego *bainein* = caminar (Duque, en Falla 2019, p. 9). Caminar con el 'otro', no solo conociéndolo, sino reconociendo en su alteridad, así como en sus saberes y prácticas, elementos significativos para configurar procesos de investigación/intervención que emerjan desde apuestas intersubjetivas, implicando mudanzas y proyectos colectivos a contrapelo de las distancias epistémicas y ontológicas impuestas por la modernidad/colonialidad" (Sánchez, 2023).

4 De entre la variedad de experiencias de intervención social que permiten identificar reflexiones para la configuración de escenarios de acción social indisciplinar y decolonial, podrían destacarse aquellos emergentes de trabajos de investigación, como: "Diálogo de saberes e interculturalidad: indígenas, afrocolombianos y campesinado en Medellín (2011-2014)", del Grupo de Investigación en Estudios Interculturales y Decoloniales Universidad de Antioquia (UdeA); o "Diálogo Intercultural en tecnologías propias y apropiadas de protección a la biodiversidad y al cambio climático en la cuenca baja del Río Sinú", del Grupo de Investigación en Estudios Interculturales y Decoloniales UdeA (2022-2025); resaltando de ellos su carácter crítico, situado,

para indisciplinar la investigación-intervención en las Ciencias Sociales y Humanas, buscando a la vez: problematizar e imaginar intervenciones sociales que nos permitan involucrarnos serena y sensiblemente en la vida de y con los otros (Vasco, 2002), devenir con ellos intersubjetivamente (Haber, 2017) y conjurar conjuntamente actividades de trabajo que no reproduzcan las desigualdades históricas en estas experiencias concretas (Suárez, 2019).

Lo expuesto anteriormente abre la posibilidad para reconocer, como objetivo de este artículo teórico-reflexivo, el potencial transformador de una intervención social movilizada mediante una intersubjetividad crítica, indisciplinar y decolonial. De allí la importancia de situar esta categoría, surgida del devenir disciplinar del Trabajo Social, en contraposición a modelos de intervención que objetivan al otro. Se propone hacerlo en un diálogo interdisciplinar con la antropología y con un énfasis particular en una intersubjetividad crítica que configura tanto las prácticas como los saberes que se despliegan en los procesos de intervención social. Por ello, se destacan a lo largo del escrito los horizontes de sentido indisciplinares y decoloniales de la intervención social que tensionan no solo las jerarquías hegemónicas en las Ciencias Sociales y Humanas, sino también la subalternización de haceres y saberes situados en lo local. Ineludiblemente, esto precisa resignificar el papel de la ética en la acción social de profesionales, instituciones y diversas comunidades con las que nos relacionamos en espacios-tiempos específicos, así como la formación y las prácticas hegemónicas[5], que no solo moldean a los y las trabajadoras sociales, sino también a otros profesionales de las Ciencias Sociales y Humanas.

Decolonialidad y ética en la intervención social

Cabe reiterar que en el desarrollo del texto se hablará de una intervención social con un enfoque que precise tensionar los contenidos epistémicos,

colaborativo y articulado entre la investigación y la intervención social.

5 Lo hegemónico en este texto no se desliga de la idea gramsciana de Hegemonía, asociada al predominio cultural (que tiene implicancias económicas y políticas) de unos grupos sobre otros. No obstante, se distancia del foco central que se le da a la clase, ubicando esta hegemonía, por una parte, en los elementos que componen el liberalismo (el Estado-nación, la democracia y la individualización) y, por otra, la marginalización, invisibilización y subordinación ejercida por una episteme y praxis supracultural y ahistórica sobre los saberes y prácticas de los diversos pueblos del mundo (Sánchez, 2023).

ontológicos y ético-políticos de aquellas intervenciones sociales que distancian un saber teórico y los saberes locales en las Ciencias Sociales y Humanas. Saavedra (2015) plantea que la intervención social en América Latina puede entenderse históricamente como un fenómeno multidimensional: 1) como acción práctica dirigida a resolver problemas sociales específicos con miras a generar impactos concretos; 2) como interpretación de la complejidad social, al descifrar las redes que estructuran las realidades y establecer un diálogo permanente con la investigación social; 3) como comprensión de sistemas funcionales, donde se analiza la interrelación de los elementos constitutivos de la dinámica social y la capacidad de agencia de los actores; y 4) como dispositivo discursivo que transforma la realidad a través de los enunciados producidos por instituciones, normas, producciones académicas y otros artefactos culturales. Lo anterior posibilita reconocer el carácter dinámico y polisémico de la intervención social e identificar diversos intereses, dinámicas de poder y relacionamientos particulares en estos procesos.

Históricamente, resulta crucial traer a colación —como punto de inflexión en la intervención social latinoamericana— lo que Arturo Escobar (2007) denominó la *invención del Tercer Mundo*. Alrededor de esta idea, se plantea que a partir de la segunda mitad del siglo xx se consolidó un discurso de desarrollo que impuso patrones, prácticas y modelos de vida noreuropeos a los países del sur global, en una estrategia que margina aún los saberes y formas de vida locales e instaura, a la vez, proyecciones teleológicas para superar las brechas que separan desarrollo de subdesarrollo. Escobar argumenta que esta empresa se valió de una arremetida intervencionista, impulsada por países e instituciones hegemónicas de corte capitalista. Dicho de otro modo, una intervención alimentada por un régimen de representación que trajo consigo la instauración de un discurso asumido como verdad, construido desde lugares de enunciación ajenos a los contextos donde se experimentaban dichas realidades y que moldeaban las prácticas locales hacia una sola manera de hacer el mundo. Así, conceptos como atraso, pobreza, escasez, subdesarrollo o analfabetismo operaron como anclajes discursivos que naturalizaron intervenciones basadas en un universalismo encubierto, el cual legitimó jerarquías globales bajo la máscara del progreso. Este mismo ejercicio —advierte el autor— no solo

moldeó políticas económicas, sino que también reconfiguró las identidades y autonomías de los pueblos latinoamericanos.

A esto se sumaron dos procesos clave para materializar los intereses hegemónicos intervencionistas en la región: la institucionalización de estudios académicos sobre el desarrollo —basados en marcos noreurocéntricos— y la formación de profesionales adoctrinados en esta ideología[6]. Así, lo que Escobar denunció como *invención* se consolidó mediante una colonización intelectual: universidades y agencias de cooperación se transformaron en laboratorios donde lo local solo era válido si se traducía a los términos del capitalismo global, de modo que los despojaba de su potencial emancipador. Lo anterior resuena con un "imperialismo profesional", cuya

> […] lógica positivizada, racional, (neo)liberal y tecnocrática fue y sigue siendo transferida desde Europa y Angloamérica hacia los países del Sur Global, a través de la importación de programas de estudio, certificación profesional, evidencias de investigación y bibliografías sobre intervención social para profesionales de las ciencias sociales, en un espacio geopolítico que hoy constituye una "nueva colonia". (Midgley, citada en Muñoz, 2015, p. 271)

Esto fue piedra angular para establecer, subyacente a este régimen de representación e institucionalización, el diseño e implementación de políticas públicas que precisaran un intervencionismo hegemónico en estos contextos. Aquello fue solo el inició del paquete intervencionista de carácter monocultural, que invisibiliza y socava de manera profunda las estructuras socioculturales de las alteridades en América Latina[7].

---

6 Un ejemplo paradigmático fue el rol de la Comisión Económica para América Latina (Cepal) en los años cincuenta, que, pese a su discurso progresista, replicó modelos de industrialización y modernización que perpetuaban la dependencia tecnológica y financiera del Norte global. Paralelamente, programas de becas patrocinados por fundaciones estadounidenses, como la Fundación Ford o Fulbright, formaron generaciones de economistas, sociólogos y planificadores latinoamericanos en universidades de EE. UU., donde internalizaron teorías del desarrollo ajenas a las realidades locales. Estos mecanismos no solo legitimaron epistemologías foráneas, sino que convirtieron a las élites técnicas en reproductores de un conocimiento que subordinaba prácticas locales y comunitarias a lógicas extractivistas.

7 Pueden servir como ejemplo los procesos de intervención sobre la naturaleza en la cuenca grande del bajo río Sinú. Desde los años noventa, comunidades campesinas y pesqueras de esta zona han enfrentado graves afectaciones físicas y culturales debido al Plan Maestro de Desarrollo Integral de la Cuenca Hidrográfica del río Sinú (PMDICHS), cuyos megaproyectos –como las

Dado este contexto inicial, cabe preguntar cuál es el papel de la opción decolonial/intercultural en la intervención social. Al respecto, se precisa que el reconocimiento de una colonialidad sobre el ser, los saberes y las prácticas de diferentes sujetos y colectividades ha propiciado una hegemonía de los saberes institucionalizados sobre las alternativas de transformación de los sujetos históricos concretos. Por ello, es fundamental hacer un llamado a reconocer en sujetos/as y comunidades saberes y prácticas significativas para afirmar vidas que, en muchas ocasiones, se contraponen a una concepción multicultural de la realidad[8]. Esto plantea interrogantes sobre la representación de las disciplinas sociales y humanas como simples contenedores de respuestas para resolver los desafíos de la vida de las personas y lleva al reconocimiento de los aportes significativos que diferentes actores, sean académicos o no, pueden hacer en lo que toca a sus propias vidas. En vista de ello, es crucial que el diálogo sobre los saberes no margine el diálogo con los seres. Lo anterior implica la pregunta por el *ser* en estos ejercicios de transformación y fortalecimiento conjuntos, lo cual indefectiblemente nos lleva a posicionarnos críticamente por el papel de lo ético.

Si bien se reconoce que la reflexividad sobre los aspectos teórico-metodológicos, técnico-operativos y ético-políticos es fundamental en la intervención social (Cavalleri, citado en López, 2016, p. 3), pensarnos lo ético requiere que reexaminemos cómo abordamos estas dimensiones estructurales de la intervención. De allí que se deba reconocer que lo ético es un

represas Urrá I-II, distritos de riego y la carretera Marginal de la Costa– priorizaron el crecimiento energético e industrial sobre la vida en el territorio anfibio. La represa Urrá I, construida durante la crisis energética nacional, desvió el río Sinú, inundó 7.400 hectáreas y devastó los ciclos pesqueros. Esto ha amenazado una cultura anfibia milenaria basada en la adaptación de estas comunidades a la vida con el agua. Según Molano (2008), este modelo antropocéntrico –financiado por la banca mundial– no solo depredó la biodiversidad, sino que impuso una lógica desarrollista que sacrificó modos de existencia ancestrales en nombre del "progreso" (Sánchez, 2023).

8 Al respecto, cabe traer a colación el trabajo del antropólogo brasileño Viveiros de Castro (2002) sobre perspectivismo amerindio. En concreto, su crítica al multiculturalismo –una sola naturaleza muchas culturas– como forma hegemónica de comprender la realidad, que invisibiliza y es opuesta a algunas ontologías amerindias basadas en lo multinatural –una sola cultura, múltiples naturalezas–, que dan cuenta de variadas realidades que definen las prácticas, las relaciones y las representaciones sobre la existencia. No es, en el momento, objetivo de este escrito profundizar en la discusión sobre estas apuestas del giro ontológico; sin embargo, permiten ir delineando posibilidades para problematizar una intervención social en relación con lo humano y lo no humano.

buen punto de partida para reimaginar lo teórico, lo operativo y lo político en los procesos de intervención social a diferente escala. Se trata de una ética que desafía la ontología dominante que impone una moral sobre lo que debería ser la sociedad y los procesos comunitarios concretos. En este sentido, se propone un abordaje en los procesos de intervención social realizado con una postura ética que se desprende de la totalidad vigente —fundamentada en una ontología hegemónica[9]— que niega las posibilidades de ser y estar en el mundo ubicadas en las alteridades humanas (Dussel, 2016). La ética es aquí una gran sombrilla que delinea los acuerdos entre los actores de la intervención social en torno a lo metodológico, lo operativo y lo político.

Desde esta perspectiva, esta ética de la intervención social precisa exponer, describir y condenar un sistema que restringe la expresión de la diversidad humana. La otredad se deshumaniza para mantener las estructuras hegemónicas de un sistema moderno/colonial que niega la alteridad y valora al otro solo por su utilidad y alineación con las lógicas del mercado. Reflexionar sobre la ética requiere un movimiento de reconocimiento y dignificación. Reconocer implica investir de realidad —no simplemente de percepción o representación— las prácticas y saberes que las subjetividades o comunidades atribuyen al mundo, más allá de la perspectiva hegemónica del sistema dominante. Por su parte, dignificar requiere acompañar las acciones para abrir la puerta que niega la posibilidad de ser, estar y construir un mundo para estas alteridades. Todo ello conlleva adoptar una posición ante el otro como igual entre diferentes, donde sus palabras, acciones y pensamientos pueden con-movernos y movernos a la posibilidad de otros mundos. Así, emerge una ética crítica que denuncia lo marginado, lo invisibilizado y lo ignorado, basada en el reconocimiento que trasciende la reificación del otro (Dussel, 2016).

Esto tensiona una totalidad ontológica que oprime la otredad y perpetúa un sistema hegemónico moderno. Esta tensión genera un sentido crítico

9 Enrique Dussel (2016), al igual que muchos otros, considera la obra heideggeriana como la ontología fundamental más influyente del siglo xx. No obstante, señala que esta es una "moral del sistema", con lo que se distancia de la concepción ética en la propuesta del filósofo alemán. Manifiesta que esta mirada de la ontología olvida la proximidad de un ser humano con el Otro. En otras palabras, que lo "crítico" en estos planteamientos no reconoce prácticas y discursos, que resultan negados por una ontología moderna, al negar al otro.

que surge en las interacciones diarias con otros seres humanos y no humanos. La ética, así, se ubica en la esencia práctica de la existencia humana, partiendo de las experiencias vividas y las acciones realizadas que dan forma a las concepciones del mundo. Desde allí, su importancia radica en asumirla como una ética que no busca cumplir con prerrequisitos normativos disciplinares —como el diligenciamiento de consentimientos previos u otros documentos que dan cuenta del "cumplimiento de lo ético en el trabajo"—, sino movilizarse junto al otro; para devenir con ellos en una intervención social que emerge de prácticas que se hacen mundo, posicionada críticamente en el reconocimiento y la dignidad, y caminando intersubjetivamente para la puesta en marcha de horizontes que se trenzan comúnmente.

En efecto, esta ética está implícita en las acciones humanas y constituye el fundamento del mundo práctico que se manifiesta para afirmar la vida (Dussel, 2016). Y dado que se manifiesta para afirmar la vida, se expresa en la cotidianidad, lo que permite que lo ético surja como crítica de la naturalización de un proyecto moderno de invisibilización, negación y marginalización de otras formas de hacer y ser con el mundo. Es una ética como dimensión general que debe guiar la intervención social y, por lo tanto, los contenidos epistemológicos, ontológicos, prácticos y políticos que la sustentan.

De allí surgen los siguientes cuestionamientos: ¿cómo emerge esta ética en el marco de la intervención social?, ¿cómo se articularía esta propuesta ética a una intervención social con enfoque decolonial e intercultural? Al respecto, Gómez (2020) señala que asumir lo ético con esta postura implica denunciar las múltiples violencias que se ejercen para reproducir una colonialidad del poder en los territorios sometidos a los contextos socioeconómicos actuales. Denunciar estas múltiples violencias, que históricamente se han ejercido sobre los saberes, los cuerpos, los colectivos y la naturaleza, exige reconocer que, sobre una gran variedad de comunidades, sujetos y territorios, la reproducción de la colonialidad ha negado la existencia de múltiples proyectos vitales.

Por ello, es fundamental anotar que esta postura ética reconoce un "otro" lacerado por la modernidad/colonialidad e implica, por ello, la descolonización del pensamiento y de las prácticas, de modo que se posibilite

examinar los sentidos profundos que la alteridad otorga a sus propios horizontes de vida. Por lo tanto, es necesario asumir que esta postura ética es relacional con una apuesta decolonial, la cual permite una crítica profunda de los patrones de dominación del mundo moderno/colonial. Por ello es menester "preguntarse si la ética ha advertido lo suficiente sobre la destrucción planetaria, o la implicación de vivir con las culturas diversas de los territorios, cambiar las herencias culturales que nos impiden vivir juntos, y para superar las jerarquías y asimetrías que limitan que todos vivamos bien" (Gómez, 2020, p. 88). Por lo anterior, consideramos que, desde una postura ética como la presentada, articulada a un movimiento por indisciplinar los procesos de intervención social, es posible vislumbrar caminos de tránsito para estos procesos colectivos.

A partir de allí —y para ir cerrando estas primeras ideas generales— hay que señalar algunos asuntos. En primer lugar, que la ética es crítica por sí misma y emerge del reconocimiento de un otro que ha sido negado por una totalidad vigente —nombrada "moral del sistema", por Dussel (2016)— que define cómo deben ser las relaciones entre el ser y el mundo que lo rodea. En otras palabras, las diversas formas de ser, expresadas en diferentes espiritualidades, economías, políticas y filosofías, son supeditadas a normas y patrones socioculturales basados en una ontología occidental hegemónica. Es entonces papel de la ética en la intervención social develar la subordinación sistemática y violencia contra otras formas de hacer mundo, que son repositorios de saberes y prácticas que afirman formas de vida alterativa. Se trata de disponerse a una apertura que se da por el llamado del otro, de *una voz que proviene del más allá*; es decir, de un primer momento en el que surge una palabra interpelante; *más allá del mundo conocido, de la totalidad ontológica impuesta* (Dussel, 1973). Dicho de otra manera, se trata de un relacionamiento intersubjetivo que nos conmueve y nos desplaza (Haber, 2017).

En segundo lugar, el reconocimiento de esa palabra interpelante, de esa vida negada, de esos "mundos otros", implica dignificar y establecer condiciones de posibilidad para la superación de la totalidad vigente. Esto nos permite estar atentos a los dispositivos que reproducen saberes y prácticas disciplinares que mantienen la subalternidad de subjetividades y pueblos en el mundo. Por ello, una intervención social con estas intenciones

requiere responsabilidades éticas particulares sobre los contenidos ontológicos, epistemológicos y políticos de la acción social, lo que conlleva problematizar las relaciones hegemónicas naturalizadas entre los profesionales y las comunidades. De allí la importancia de estar alertas constantemente a la reproducción del proyecto modernizador mediante la implementación acrítica de los supuestos disciplinares que nos demarcan epistemológicamente y designan la posición subalterna del otro.

Por lo anterior, imaginar la intervención social a la luz de estos elementos implica un compromiso para negar la invisibilización de diversas ontologías, así como las instituciones que reproducen un ciclo de violencias y marginalización de seres y saberes en el espectro global (Dussel, 2016).

Acercamientos a lo disciplinar en la intervención social

Es preciso señalar que las perspectivas dominantes en la intervención social han enfatizado la diferenciación que debe existir entre aquel que interviene y aquellos que son intervenidos. El primero se define como la persona que posee los principios conceptuales y metodológicos que fundamentan la intervención. Los segundos, como aquellos en los que se expresan en la praxis estos principios y elementos. Mandato disciplinar con el que muchos de nosotros nos acercamos a los territorios de diversas comunidades a lo largo y ancho de nuestros contextos de acción disciplinar. No obstante, esta prerrogativa —que es también de la Antropología— se derrumba rápidamente en el momento en que estamos cara a cara con aquellos que consideramos que precisan de nuestra figura y del uso de nuestros conceptos y metodologías. La presencia del otro obliga a reconocer que no es saludable tal distancia, pues su reconocimiento y el relacionamiento intersubjetivo son fundamentales para dar sentido orgánico y significativo a cualquier intervención social que se decida conjuntamente realizar en un territorio concreto[10].

10 Una concepción de territorio más allá de la preponderancia de lo humano o la delimitación de áreas cartográficas de lo comunitario. De allí que sea interesante, en un futuro, seguir problematizando este relacionamiento de la intervención social con lo no humano, porque no solo la presencia de lo humano delinea la ruta a seguir en estos procesos. Entonces, ¿cómo pensar estas relaciones, emergencias, intencionalidades y planificación de la intervención social cuando está presente lo no humano en contextos históricos concretos? Pregunta abierta que desborda el objetivo de este escrito, pero que precisa ser abordada en otros momentos.

Lo anterior nos lleva a plantear una cuestión estructurante para el desarrollo del texto, a saber: la intervención social, como se ha querido entender en esta propuesta, no debería nacer en la cabeza de los profesionales o instituciones sociales; por el contrario, es preciso que emerja de un entramado relacional que permita la *con-moción* intersubjetiva en un espacio-tiempo determinado. No situarse en este lugar es ataviarse aún del ropaje disciplinar y colonial que impone una intervención social donde el otro debe ser objetivado, textualizado y, como se dijo anteriormente, situado en un régimen de representación, que es coartada para los dispositivos de intervención hegemónicos en diversos territorios y para colectividades y subjetividades humanas y no humanas.

En consonancia con lo anterior, Ortega (2015) llama la atención sobre el carácter pragmático y situado de la intervención social, como elementos interpelantes de la constante instrumentalización de la misma en recetas y técnicas, construidas verticalmente, para responder a proyectos hegemónicos. De allí la pretensión de la autora por destacar relacionalidades que configuran intervenciones sociales desde los cimientos de la vida cotidiana, virando creativa y coherentemente con los horizontes de vida de aquellos que son interlocutores en estos escenarios. Tal posición está imbricada a una intervención social que reconoce la complejidad cultural en procesos integrales, dinámicos y situados que se resuelven en la cotidianidad y generan discursos y prácticas con incidencia en los contextos históricos concretos (Ortega, 2017).

Lo anterior nos permite trazar puentes de diálogo con las discusiones sobre lo (in)disciplinar en las metodologías y los modelos de las Ciencias Sociales y Humanas. Es necesario reiterar, como se expuso al principio del texto, que la intervención social decolonial —e intercultural— tiene mucho que decir a este respecto. No obstante, en principio quisiera traer a colación algunos elementos para problematizar una herencia moderna que objetiva la alteridad para su administración por medio de las disciplinas, en este caso, las sociales. Para ello es pertinente preguntar: cómo se presenta esta objetivación; qué implicaciones tiene esta reificación de la otredad que se materializa en representaciones e intervenciones hegemónicas; qué tiene por decir la intervención social, a contrapelo de la mirada jerárquica disciplinar en la configuración de lo epistemológico, lo ontológico

y lo ético/político; y qué papel juega lo intersubjetivo para *con-movernos* hacia territorios más acá de lo disciplinar[11].

Siguiendo el orden de ideas señalado, Escobar devela la potencialidad del discurso para implantar estas nuevas narrativas de reproducción de la vida humana por medio de las formas de producción económica, mediante "una 'invención' que resultó de la historia de la posguerra y que, desde sus inicios, moldeó ineluctablemente toda posible concepción de la realidad y la acción social de los países que desde entonces se conocen como subdesarrollados" (2007, p. 12). La importancia de esto viene del potencial que tienen los discursos para configurar las subjetividades de actores con otros modos de vida y para institucionalizar el discurso empleando como sustento de las políticas públicas, en otras palabras, para construir una verdad que disciplina la vida.

Dicho de otra forma, ante la reificación de la experiencia social por medio de un discurso moderno que impone las fronteras de lo que puede ser dicho y quién puede decirlo, se trata de reconocer, a su vez, aquellos saberes que no tienen validez para dicho discurso y a aquellos sujetos que supuestamente no tienen criterio para hablar. No obstante, aunque las disciplinas no establecen este modelo de relacionamiento con el mundo, son los vehículos por medio de los cuales se reproduce este proyecto moderno de marginalización, negación e invisibilización de la otredad. La modernidad no solo establece los límites disciplinares, sino que delega en las disciplinas la tarea de objetualizar los sujetos con quienes se investiga o se interviene. Pero, ¿cómo opera lo disciplinar en nuestras prácticas? Aquí es necesario reconocer que la disciplina es un estatuto epistémico (Haber, 2017) que se fundamenta en la demarcación de un ámbito de objetos, un conjunto de métodos y una variedad de técnicas y procedimientos que permiten delimitar lo que es considerado como verdad, imbricada a su vez con el ejercicio del poder (Foucault, 1970) sobre las subjetividades y colectividades más acá de lo humano.

11 Es más acá y no más allá, porque son los elementos cotidianos los que permiten la cercanía con el otro, en sus haceres y saberes, y nos afectan intersubjetivamente. Está en la praxis del habitar los territorios más acá de los límites impuestos por la episteme moderna, donde la distancia y la reificación son piedra angular de un proyecto moderno.

Herencia de lo anterior, es clave precisar que tanto la disciplina antropológica como el Trabajo Social tienen en su lenguaje constitutivo el ánimo de configurar el mundo epistémicamente, en conocimientos arropados como neutrales[12] y moralmente y racionalmente superiores. Es una coartada que se ha impuesto para no reconocer la violencia simbólica que trae consigo la disciplina como vehículo del desarraigo colonial y es una puesta en escena que esconde cómo la episteme moderna *designa, objetualiza y textualiza* al otro, según el principio de *exterioridad,* en un tiempo lineal/teleológico y mediante la imposición de paisajes determinados para la administración de la alteridad (Gnecco, 2017; Haber, 2017).

Aquí la exterioridad juega un papel preponderante en las formas como se establecen las intervenciones sociales, a contrapelo de las relaciones intersubjetivas. La exterioridad es un estatuto epistemológico moderno para imponer sobre las subjetividades de diversas colectividades humanas y no humanas el precepto dicotómico cultura/naturaleza. La cultura es acá una cualidad perteneciente a lo humano, situado en el desarrollo técnico, epistemológico y moral del occidente moderno. Es dualidad que demarca la representación de lo otro, un otro que hace parte del estado de naturaleza, que no es cultura o sociedad, sino exterior a mí. Por ello ese otro se designa como salvaje, bárbaro, indio, negro, subdesarrollado; en otras palabras, sin cultura, lo que es igual a decir en estado de naturaleza. Cartografía colonial que jerarquiza los grupos sociales e impone una teleología occidental con la que se fractura la relacionalidad constitutiva de las experiencias territoriales, a las que asume como incapaces de dirigir sus propios horizontes de vida.

12 Respecto a la neutralidad de la intervención social, Gianinna Muñoz expone de qué modo las investigaciones e intervenciones de corte social han girado en torno a intereses particulares, especialmente ligados a lo estatal, con lo que subalternizan conocimientos locales: "La intervención social, inspirada en el canon científico positivista, emergió en América Latina como una forma de control ejercida por el Estado sobre los marginados, los peligrosos y los vulnerables en los albores del siglo xx (Illanes, 2007). Desde luego que esta inspiración positivista fue nutrida por lo que Santos denomina el epistemicidio de los saberes originarios o 'la destrucción de conocimientos propios de los pueblos causada por el colonialismo europeo a partir de las necesidades de dominación capitalista y colonial' (Santos, 2010: 8). […] Ésta es otra forma de racismo epistémico, que pone en evidencia la supremacía atribuida a la epistemología occidental dominante (Grosfoguel, 2011; Piñacué, 2014), en donde el conocimiento indígena es tratado meramente como objeto de estudio (Rivera y Sepúlveda, 2011; Pozo, 2014)" (2015, p. 270).

Esto no es algo retórico ni abstracto. Por el contrario, tiene repercusiones en la praxis de numerosos profesionales sociales que, desde su exterioridad —que es también la del saber disciplinar— orientan investigaciones e intervenciones donde se configuran *problemas de investigación o necesidades intervención*, según estatus epistémicos occidentales, para justificar la presencia disciplinar. Es la reificación del otro, asumido como alguien externo, cuyos códigos deben ser descubiertos de alguna forma, lo que demarca el camino de la intervención. De ahí la necesidad del método y de la disciplina.

Un método que no es neutro. Por el contrario, nace de la intención científica de conocer algo que es externo al nosotros, medible, interpretable, razonable; muy a pesar de los adjetivos que muchas veces le coloquemos (coinvestigación, colaborativa, decolonial). Métodos circunscritos a lo epistémico, lo que implica una "ruptura metafísica", que se da "cuando el orden dominante no es ya el ontológico sino el epistemológico, cuando las relaciones entre seres quedan subsumidas a relaciones de conocimiento, las cosas son aquello que se conoce, y los seres son los que conocen a las cosas" (Haber, 2017). El otro no importa como otro que puede ser tomado en serio. *Así se objetualizan las relaciones epistémicas y se invisibilizan las relaciones entre los seres.* Etnografías e intervenciones para representar la realidad, para controlar la otredad, para intervenir al otro, para construir las vías del tren que enuncia, administra, interviene y coloniza los territorios; en suma, que expande la frontera colonial (Haber, 2017). Es esta la trampa de la disciplina en las intervenciones sociales. La negación del otro por medio del sustrato epistémico que despotencia la posibilidad de configurar un entramado relacional en la intervención social, donde la conversación intersubjetiva permita conmovernos y desplazarnos hacia lugares inusitados, lugares donde habitar(se) de otro modo no solo es posible, sino que se viene *haciendo*.

En ese orden de ideas, se hace necesaria una indisciplina y una descolonización que entienda la complejidad de la acción social y dote de otros contenidos los ejercicios de intervención social en las diferentes disciplinas de las Ciencias Sociales y Humanas. De allí la posibilidad de disputar el derecho a reconocer(se) y habitar(se) y a formas "otras" de ser y estar en el mundo. En palabras de Gómez y Patiño:

> La descolonización de la acción social implica contribuir [a] hacer justicia epistémica y denunciar la violencia eurocéntrica y/o etnocéntrica, como el logos androcéntrico y antropocéntrico. Por lo tanto, contribuir a la descolonialidad del saber es una acción transformadora, que sugiere interpelar las jerarquizaciones presentes en las ciencias, mostrar cómo unas se imponen sobre otras y/o se legitiman unos conocimientos y deslegitiman, invisibilizan o inferiorizan otros. (2018, p. 149)

Lo anterior nos lleva a plantear algunos asuntos determinantes en los procesos de intervención social a contrapelo de lo disciplinar. En primer lugar, un abordaje crítico de lo epistemológico y lo ontológico —en torno a la intervención social— que interpelen la matriz colonial del poder. En segundo lugar, la necesidad de tensionar los modelos metodológicos establecidos en la intervención social, optando por establecer relaciones simétricas entre los actores que participan en el proceso. Por último, un abordaje ético de las alteridades que han sido negadas por una totalidad vigente. Esto implica movilizarse hacia experiencias, posturas y metodologías de intervención que reconozcan los horizontes de sentido de comunidades locales a lo largo y ancho del espectro global.

Es una praxis que busca entender el lugar de enunciación desde el cual las subjetividades y colectividades se expresan, así como su momento histórico, sus saberes y sus horizontes locales de vida. Esto implica reconocer que somos sujetos influenciados por una totalidad ontológica hegemónica. Este reconocimiento abre el espectro de acción y nos permite operar dentro de fronteras y lugares porosos que interpelan las intervenciones monoculturales. Intervenciones que, al ser monoculturales, tienden a silenciar *otras* formas de intervención nacidas de los conocimientos ancestrales, tradicionales y fronterizos[13]. De ahí que se requiera "mantener atención política y ética a nuestras prácticas, impulsar intervenciones orientadas a la creación de conciencias críticas y metodologías descolonizadoras, y promover/acoger epistemologías que provengan de las voces de los excluidos y marginados" (Muñoz, 2015, p. 272).

13 Leído en clave de lo planteado por la opción decolonial, especialmente por Walter Mignolo (2007), como una forma de conocimiento y resistencia que emerge de los márgenes, en las fronteras geopolíticas, culturales y epistémicas impuestas por la colonialidad del poder.

¿Indisciplinar la intervención social?

Lo aquí propuesto nos convoca a comprender la intervención social como una categoría viva, nutrida de las tramas relacionales que las comunidades y los sujetos históricos concretos han tejido para sostener y proyectar sus proyectos de vida. La intervención social, cuando es indisciplinar, decolonial o intercultural, no se plantea como una herramienta para resolver problemas definidos desde fuera, sino como un espacio de juntanza donde los saberes, las prácticas y las apuestas vitales de las comunidades se entrecruzan con las trayectorias de quienes nos acercamos a habitar esos territorios. Es en estas juntanzas —trenzadas en la relacionalidad y no en la exterioridad— donde se superan las grietas críticas que abren las disciplinas, hasta posicionarse ética y políticamente, para hacer mundo también en sus lugares de enunciación específicos.

Trenzar aquí implica construir con los otros, a partir de un reconocimiento radical de la alteridad y del lugar de enunciación de cada quien. Por ello, la intencionalidad que guía esta forma de intervención no se rige por una teleología proyectada para ser algún día modernos. Es una intencionalidad que recuerda de manera constante el lugar desde el que se habla y actúa, reconociendo que esas acciones resuenan, conmueven y afectan intersubjetivamente al hacer mundos diversos. Esta intencionalidad no presupone que todo deba ser intervenido. Muy por el contrario, nos alerta sobre la necesidad de discernir qué requiere acompañamiento, en un caminar compartido que respete los horizontes de sentido que pueden diferir de nuestros supuestos epistémicos y ontológicos. Es una invitación a caminar sin saber hacia dónde exactamente. Es saber que se camina con otros, que nos conmovemos juntos y que habitamos territorios ampliados, dialógicos, humanos/no humanos. Es reconocer en la relacionalidad —y no en la exterioridad epistémica o metodológica— apuestas colectivas que se configuran en *el haciendo*; que es presente en relación, no predeterminación epistémica disciplinar.

Por ello, lo que este texto quiere dejar no son respuestas cerradas ni modelos acabados para ser replicados en distintos contextos. Lo que pretende es abrir preguntas que incomoden y movilicen, en diálogo con la antropología. Interrogantes que permitan pensar la intervención social más allá de los modelos, las metodologías empaquetadas o las recetas disciplinares

que prometen certezas. Cuestiones que inviten a desandar las lógicas de intervención o de la etnografía, sembrándolas como actos de encuentro, de construcción colectiva y de caminar compartido. ¿Cómo pensar una intervención social que no parta de un diagnóstico externo, sino de las mudanzas intersubjetivas entre aquellos que trenzan relaciones en contextos históricos concretos?, ¿cómo disponernos a una intervención que no busque resolver problemas definidos exclusivamente por la academia o las instituciones, sino que acompañe las apuestas vitales y los horizontes de sentido de los pueblos?, ¿cómo construir una intervención que no necesite justificar su existencia mediante categorías disciplinares cerradas, sino que encuentre su legitimidad en la relacionalidad con los otros?

Es un convite a transitar caminos más acá de las posiciones hegemónicas que se expresan en algunos procesos de intervención social, lo que permite dejar de lado la asimetría de los sujetos hombres y mujeres que participan de estos procesos, y hacerlo subvirtiendo los núcleos donde se construye la verdad, se la institucionaliza y se la hace operar. Al respecto, viene bien recordar lo que Gianinna Muñoz (2015) expone sobre la centralidad de la cultura en el proceso de intervención social y, a partir de ella, de la deslocalización del conocimiento en cabeza de los expertos, es decir, de los profesionales formados en centros de educación superior. Con esta subversión se consolidan experiencias, herramientas y metodologías de intervención que revalorizan lo espiritual, las formas económicas alternativas, las estructuras de organización política particulares, entre otras más nutridas a partir de un diálogo transdisciplinar.

Por ello, dar relevancia a actos cotidianos como la conversación (Haber, 2017) constituye el eje transversal de esta tarea. Es a partir de estas acciones cotidianas como puede reconocerse al otro, entenderlo y construir estrategias de acción social concertadas que comporten mudanzas, así como cambios en las formas en que entendemos y hacemos mundo. Salta a la vista la importancia de localizar este hacer a partir del reconocimiento del "otro" y situar sus demandas y propuestas de vida, así como su lugar histórico y cultural, con sus fortalezas, problemáticas y expectativas de vida.

Se trata de pensar la intervención como final abierto, sabiendo que cada contexto, cada territorio y cada juntanza parirá nuevos asuntos que, a su vez, exigirán nuevas formas de caminar la intervención social. La

categoría de intervención social, en este sentido, no solo se fortalece como herramienta de trabajo, sino que también se vuelve parte del tejido social, aportando elementos para avanzar en las apuestas vitales de las comunidades y los profesionales sociales. Es una categoría que se rehace al andar, que se desplaza y se transforma a medida que los vínculos se profundizan y las experiencias compartidas abren posibilidades para pensar y vivir otros mundos. Este texto no se cierra, porque la intervención social que aquí se propone tampoco se cierra: queda abierta, viva, en movimiento. Invita a seguir caminando, reflexionando, conmoviéndose y habitando —con otros y otras— los territorios que nos interpelan, los territorios que nos reciben, y nuestras juntanzas, más acá de lo disciplinar.

Consideraciones finales, a manera de apéndice

¿Por qué es relevante hacer y pensar, desde otros lugares, asuntos relacionados con una categoría de trabajo tan nutrida, reflexionada y discutida históricamente por el Trabajo Social como lo es la intervención social? Lo que podría decirse al respecto es que aquello que motiva esta empresa es la sospecha de que en las relaciones, más acá de lo disciplinar —y hasta de lo humano—, se trenzan apuestas colectivas que se nutren relacional e intersubjetivamente. La intervención social, como praxis ubicada en el habitar, nos devela que, antes de ser sujetos disciplinares, somos muchas otras cosas. Nos habitan prácticas y saberes que desbordan el campo disciplinar, ya que, con el paso del tiempo, es esto lo que posibilita establecer relaciones con aquellos sujetos con los que la vida nos permite configurar y/o acompañar apuestas colectivas.

De ahí, precisamente, la insistencia en que los procesos de intervención social se fortalecen mediante ejercicios cotidianos como el conversar, el cocinar, el tomar tinto o el habitar silenciosamente algún lugar. Acciones que las disciplinas sociales han recomendado en sus métodos de investigación, llamándolas *rapport* o *inserción,* que al final corren el riesgo de convertirse en puestas en escena vanidosas, y sin sustancia, como diría Fernando Gonzales, fundadas en una posición epistémica de exterioridad e instrumentalización de la relación social para dar cuenta del otro.

Por esta, y muchas razones más, lo plasmado en este escrito —a contrapelo de lo señalado anteriormente— está asociado al desprendimiento

y la apertura —como lo señaló Walter Mignolo en reiteradas ocasiones—, como actitudes que permiten, por una parte, cuestionar las certezas disciplinares y coloniales que nos habitan, para así, como segunda cuestión, permitirnos entablar relaciones intersubjetivas en el estar haciendo con los otros, tomándonos en serio.

No significa esto perder nuestro lugar de enunciación, sino, por el contrario, posicionarlo, no en un locus epistémico, sino en un locus ontológico. Es reconocer al otro en su ser, considerando la posibilidad de su mundo. Ello nos (con)mueve a aquellos/as que estamos adscritos a las disciplinas sociales y humanas, para repensar las formas en que hacemos intervenciones o textualizamos a otros que nos reciben abiertamente en sus vidas.

Es necesario señalar, por último, que la intención de este escrito no es agotar las discusiones en torno de la intervención social. Más bien debe tomarse como una anotación para hacer y pensar nuestros procesos de intervención social más acá de lo disciplinar. Es invitación a consolidar relacionamientos que posibiliten configurar mundos diversos y tensionar los marcos hegemónicos que reproducen su negación, invisibilización y marginalización, de los que, no en pocas ocasiones, hemos sido consciente o inconscientemente cómplices.

Referencias

Dussel, E. D. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana* (t. I). Siglo xxi.

Dussel, E. (2016). *14 Tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Trotta.

Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Norma.

Falla Ramírez, U. (2019). Investigación social e intervención profesional: categorías centrales en la praxis del Trabajo Social. *Tabula Rasa, 31*, 271-288.

Foucault, M. (1970). *El orden del discurso*. Tusquets.

Gnecco, C. (2017). *Antidecálogo. Diez ensayos (casi) arqueológicos*. Universidad del Cauca.

Gómez Hernández, E. (2020). Ética Intercultural y Decolonial de Trabajo Social. Pulso & Letra Editores.

Gómez Hernández, E. y Patiño Sánchez, M. (2018). Decolonialidad en lo social. *Apuntes desde Trabajo Social*, *3*, 140-155.

Haber, A. (2017). Al otro lado del vestigio. Políticas del conocimiento y arqueología indisciplinada. Editorial Universidad del Cauca.

Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Siglo del Hombre.

Molano, A. (2008). Viaje al corazón del Sinú. *El Espectador*, 20 de diciembre.

Monroy, S. y Rojas, A. (2024). *Trabajo de campo. Diarios, relatos y otras elaboraciones etnográficas*. Universidad del Cauca.

Muñoz Arce, G. (2015). Intervención social en contexto mapuche y descolonización del conocimiento. *Tabula Rasa, 23*, 267-287.

López, M. (2016). Las discusiones acerca de la dimensión ético política del Trabajo Social en la Argentina actual. *Margen, 81*, 1-11.

Ortega, M. B. (2015). El estudio y análisis de las intervenciones sociales consideradas como culturas políticas. *Cinta de Moebio, 60*, 286-294.

Ortega, M. B. (2015). Trabajo Social como transdisciplina: hacia una teoría de la intervención. *Cinta de Moebio, 54*, 278-289.

Ortega, M. B. (2017). El estudio y análisis de las intervenciones sociales consideradas como culturas políticas. *Cinta de Moebio, 60*, 286-294.

Saavedra, J. (2015). Cuatro argumentos sobre el concepto de intervención social. *Cinta de Moebio, 53*, 135-146.

Sánchez Pulgarín, D. F. (2023). Vivir Sabroso es Vivir en Paz. Economía Otra para la configuración de una Paz Otra en la Asociación de Pescadores, Campesinos, Indígenas y Afrodescendientes para el Desarrollo Comunitario de la Ciénaga Grande del Bajo Sinú —Asprocig. [Tesis de maestría, Universidad de Antioquia, Medellín].

Suárez Guava, L. A. (2019). *Cosas vivas. Antropología de objetos, sustancias y potencias*. Pontificia Universidad Javeriana.

Vasco, L. G. (2002). *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropología*. Cosacnaify.

*