

REBELDÍAS EPISTÉMICAS

saberes y sentidos para la construcción de mundos otros

colección **idea**

Los libros de esta colección son sometidos a doble arbitraje externos y son evaluados por un comité editorial.

Rebeldías epistémicas. Saberes y sentidos para la creación de mundos otros

Lorena González Fuentes

Editorial Universidad de Santiago de Chile, 2024

Av. Víctor Jara 3453, Estación Central, Santiago de Chile

Tel.: +56 2 2718 0080

www.editorial.usach.cl

© Lorena González Fuentes, 2024

I.S.B.N. edición impresa: 978-956-303-682-4

I.S.B.N. edición digital: 978-956-303-684-8

Director Editorial: Galo Ghigliotto G.

Edición: Katherine Hoch F.

Diagramación: Andrea Meza V.

Diseño de portada: Cynthia Shuffer M.

Directora Colección IDEA:

Cynthia Shuffer Mendoza

Este libro forma parte de la Investigación Posdoctoral n° 3200390 financiada por Fondecyt “Análisis en torno al ejercicio de una epistemología situada de la resistencia: apropiaciones categoriales, éticas y políticas”.

Primera edición, junio 2024

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico o mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo de la editorial.

Impreso en Chile

Lorena González Fuentes

REBELDÍAS EPISTÉMICAS

saberes y sentidos para la construcción de mundos otros


EDITORIAL
USACH

colección *idea*

ÍNDICE

Introducción	11
La Epistemología como territorio de disputa política	17
1. A modo de provocación	17
2. El materialismo histórico como punto de partida.....	28
3. Epistemología e ideología.....	53
Politización de la producción de saberes: les intelectuales y la política.....	69
1. El ejercicio intelectual y la asunción de una postura política.....	69
2. La autonomía como arma de doble filo	74
3. Gramsci y la intelectualidad orgánica.....	80
4. Nuestra América y sus intelectuales: Paulo Freire y Orlando Fals Borda	86
5. La vacuidad de los intelectuales en la posdictadura	112
Epistemología situada de la resistencia: saberes, militancia y empoderamiento popular	119
1. El contexto organizativo actual	119
2. Surgimiento de una nueva generación.....	137
3. Configuración de una Epistemología Situada de la Resistencia.....	157
A modo de síntesis	183

Cierres provisionales y aperturas desatadas.....	185
1. El quiebre: relato de vivencia	185
2. Tensiones y contradicciones: mirar atrás para seguir soñando	189
Bibliografía.....	195

A la Alicia que me enseñó de espíritus libres

Introducción

La generación de saberes y cultura es una práctica intrínseca a cualquier comunidad humana. Más allá de cuán sofisticados sean los métodos de reflexión, el modo en que compartan y sintetizen esas teorías o el impacto que esos conocimientos tengan de manera transversal a otras colectividades o contextos; los grupos humanos, en la medida en que actúan juntos, producen códigos, creencias, sensibilidades y estéticas, es decir, van gestando un sentido común que les hace partícipes de la colectividad.

A partir de esta constatación y haciendo énfasis en la producción de sentido que la práctica epistémica engendra, se articula el siguiente problema: en el actual contexto americano, de qué manera la construcción de conocimiento es un espacio de disputa política relevante que puede ser utilizado en pos de contribuir a la transformación de la realidad. Es decir, cuál es el papel que tiene el pensamiento crítico o, incluso, la teoría revolucionaria en la gestación de un mundo otro; y, además, qué características debiera tener una reflexión que apunte a ese objetivo.

Esta problemática no constituye una novedad, al contrario, ha sido uno de los nudos articuladores que ha dado lugar a la tradición epistémica del pensamiento crítico que se reconoce heredera del materialismo histórico y que, en función de esta inquietud, ha establecido relaciones con los movimientos y luchas sociales que se han desplegado y se siguen desplegando

en nuestro continente, ya sea teniéndoles como referencia, volviéndoles sus objetos de estudio o produciendo intelectuales que les asesoren.

No obstante esta vertiente analítica —aun cuando se reconoce la influencia que ejerce sobre esta indagación—, yendo más allá de las instituciones que tradicionalmente se han posicionado como los espacios productores de saber y cultura, las últimas décadas han puesto en escena a diversos sujetos y sujetas pertenecientes a organizaciones populares —los llamados “nuevos movimientos sociales latinoamericanos” (Zibechi, 2008)— que han asumido como trinchera de lucha la práctica político-pedagógica y que entonces, apuestan a crear sus propios saberes y cultura los cuales se entraman fuertemente con la posición política que llevan a cabo. Estas luchadoras y luchadores establecen que transformar el mundo implica, también, modificar las relaciones epistémicas que se dan en él.

Lo anterior nos lleva a proponer que a partir del modo particular de crear saberes que están adoptando las organizaciones populares en Nuestra América —en particular, estos “nuevos movimientos sociales” que se han visibilizado sobre todo a partir de la década del 90 hasta nuestros días—, se estaría generando una *Epistemología Situada de la Resistencia* donde se pone de manifiesto el compromiso ético que la configura y que estaría dando cuenta de una nueva relación entre asociatividad, poder y saberes determinada por la praxis colectiva de las luchas insurgentes en el continente.

Para desentrañar esto, nos centraremos en tres ejes distintos que, a pesar de su diferenciación, se interrelacionan en la medida que les subyacen dos variables de análisis que permiten reflexionar en torno al estatus político de la práctica epistémica. Éstas son el vínculo que se forja entre el saber y la colectividad, y aquel que se establece entre el saber y el poder.

En una primera instancia, revisaremos el concepto de epistemología como tal, buscando poner de manifiesto cómo a través del análisis crítico de aquella que se ha vuelto hegemónica en una sociedad, es posible acceder a la matriz ideológica que la configura y que, a su vez, determina la concepción

antropológica, ética y política en la que se sostiene dicha colectividad. Este razonamiento evidencia que establecer una reflexión aguda sobre la epistemología vigente exige ir más allá del cuestionamiento por las condiciones de posibilidad del conocimiento, ya que demanda indagar en torno a las formas de vida y la construcción de la sociedad en la que ésta se despliega y perpetúa. Es decir, el análisis deja de centrarse en un debate lógico o inmaterial para volverse uno de tipo ético político.

Lo anterior, será trabajado comenzando con una provocación que, en un tono ensayístico, busca constatar algunas tensiones o dudas que demuestran cómo en lo cotidiano, a pesar de que muchas veces pase inadvertida, está presente la impronta epistémica. A partir de esto, y siguiendo las recomendaciones que hace Franz Hinkelammert, nos enfocaremos en el análisis del materialismo histórico —en tanto teoría que no solo encara cuestionamientos económico-productivos, sino que también es una propuesta epistémica específica— como punto de partida y perspectiva analítica ineludible para gestar las indagaciones que esta reflexión demanda. Así, se busca forjar una línea argumentativa que haga manifiestas las implicancias que tiene encarar, desde la filosofía de la praxis, la producción de saberes y su impacto en la realidad. Finalmente, se procederá a desvelar la estrecha relación que se forja entre epistemología e ideología para proponer una definición operativa de epistemología a utilizar a lo largo de este estudio.

Luego, el análisis se dirigirá hacia los sujetos que tradicionalmente han sido considerados productores de saber —los intelectuales—, poniendo atención a la relación inexorable que ellos han tenido con la práctica política. Es decir, se aborda la politización de la producción de conocimiento a partir del análisis de la figura y labor del intelectual, atendiendo a que su definición siempre es fruto del contexto histórico social en el que se sitúa, y cuya cristalización se traduce de manera emblemática en la figura del intelectual orgánico. Posteriormente, examinaremos lo relacionado con Nuestra América, con el objetivo de desvelar cómo, fundamentalmente al calor de los procesos políticos de mediados del siglo XX en adelante y hasta nuestros

días, se han gestado nuevos modelos de intelectualidad, ya sea en sus versiones rebeldes y revolucionarias o desde la vacuidad y melancolía en la que las posdictaduras los han sumergido.

Revisaremos también la articulación entre la práctica organizativa, la producción de saberes y el protagonismo popular desarrollado por organizaciones sociales y populares latinoamericanas del período posdictadura. Para ello se tendrá en cuenta tanto los productos que las organizaciones o sus militantes generan, como también la experiencia personal en una práctica de este tipo. En función de estos elementos, se busca evidenciar cómo es leído el contexto actual —a partir de los años 90 en adelante— desde las organizaciones y de qué manera esta lectura determina las formas de resistencia que se han adoptado. Luego, poniendo atención a un grupo específico dentro del movimiento social —aquel conformado por organizaciones urbano-populares fundamentalmente de Santiago (Chile) y Buenos Aires (Argentina)¹ que han asumido la práctica político-pedagógica como trinchera de lucha— se indaga la manera en que ellas y ellos producen saber, analizando si esto efectivamente configuraría una propuesta epistémica nueva o no.

Es necesario rescatar también, que se trabaja principalmente con una base documental generada desde las mismas organizaciones populares y de intelectuales-militantes. Entre ellas, cabe destacar el Colectivo Caracol, *el apañe de los piños* y la Coordinadora Popular Sur (COPOSUR), para el caso chileno; el Colectivo Situaciones, la Universidad Trashumante —principalmente desde los planteamientos del sociólogo y educador popular Roberto ‘Tato’ Iglesias— y Pañuelos en Rebeldía —a través de la pluma de la educadora popular feminista Claudia

1 Es necesario hacer hincapié en este componente urbano-capitalino de las organizaciones y experiencias que se consideran, ya que los contextos y repertorios de acciones que aquí se despliegan no son las mismas que existen en territorios rurales o incluso en ciudades que, a partir del centralismo imperante en estos países, tienen otras características, desafíos y apuestas. Esto no quiere decir que no haya un diálogo fecundo entre ellas o que incluso se puedan reconocer elementos comunes. La importancia de hacer esta salvedad radica en insistir en la situacionalidad de las reflexiones aquí desarrolladas y evitar que se extrapolen acriticamente a cualquier territorialidad.

Korol—, para el caso argentino; y, de manera secundaria, con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional —principalmente a partir de la voz del Subcomandante Insurgente Marcos— para el caso mexicano, entre otras organizaciones. Además, se trabaja con las reflexiones de un grupo de intelectuales-militantes donde destacan el periodista y educador popular uruguayo Raúl Zibechi, los argentinos Miguel Mazzeo (académico y encargado de la formación política del Frente Popular Darío Santillán) y Miguel Benasayag (filósofo, ex militante del ERP-PRT y activista de los derechos de la población migrante), entre otros.

Finalmente, es necesario poner de manifiesto dos aspectos fundamentales que se presentan de manera transversal. El primero se relaciona con la selección de las y los autores con los que se trabaja. La elección de ellos en desmedro de la lectura de otros no es un hecho casual, sino que tiene que ver precisamente con la problemática de la construcción del conocimiento. Si buscamos analizar la relación de cómo el saber aporta a los procesos de liberación, los y las autoras trabajadas deben inscribirse en la línea del pensamiento crítico y tener algún tipo de vinculación práctica con aquello que problematizan. Es decir, no basta con que hayan trabajado *sobre* procesos de transformación de la realidad, sino que deben estar familiarizados con alguno. Su reflexión debe surgir de la implicancia. Por lo mismo, aun cuando existan sujetos que teoricen ‘desde fuera’ a las organizaciones, a los territorios en resistencia o a las ‘nuevas generaciones intelectuales’, se priorizarán los análisis hechos por sujetos y sujetas que tengan o hayan tenido experiencias organizativas de este tipo. Es decir, que su lugar de enunciación no sea el teórico, sino el praxiológico.

Otro aspecto guarda relación con el lugar epistémico desde el cual se lleva a cabo este texto. Y ese ‘desde dónde’ es complejo, pues es construido por dos vertientes. Por una parte, aun cuando se apueste a generar una transdisciplinarietà, la formación académica filosófica es el eje reflexivo desde donde se posiciona. Y por otra, la segunda vertiente surge desde la militancia en organizaciones populares donde la práctica política

es construida desde la Educación Popular. En ese sentido, es indispensable transparentar esta doble influencia y, en particular, la segunda, pues se ha vuelto una de la que no es posible desmarcarse y que al hacerla evidente justifica o permite comprender algunas decisiones que fueron tomadas en el proceso reflexivo.

Por último, es relevante enmarcar que ha existido un importante vacío en torno a un análisis sobre la producción de saberes desde el pueblo, en términos generales, y sobre el cómo se crea conocimiento desde los espacios organizativos populares, en términos específicos. Por ello, buscamos ser un aporte al momento de subsanar dicho vacío analizando de qué manera las formas propias de saber y su creación comparten normas de resistencia.

La Epistemología como territorio de disputa política

...las filosofías que mejor nos ayudarán en las décadas venideras no serán aquellas fatalistas que intenten convencernos de que “no vale la pena actuar: la realidad es así y así será”; ni las que sobreestiman la voluntad del sujeto histórico, individual o colectivo, los individuos o las clases sociales; ni las que niegan el papel de los sentimientos, el valor de los valores éticos, el mérito de la solidaridad social e individual. Las filosofías que mejor nos ayudarán serán aquellas que, sin desconocer ni minimizar el peso de la materialidad, no se inhiban en el análisis de la Historia y en la comprensión del cambio de la realidad ante el papel de lo espiritual —no necesariamente en la dimensión religiosa del término—, de los sentimientos, de los sueños y de las utopías.

PAULO FREIRE

1. A modo de provocación

Aun cuando qué es la filosofía sea una pregunta extensamente debatida pero con muy pocas respuestas o claridades, si quisiéramos explicar de manera general e introductoria cuáles son los ámbitos y/o inquietudes que determinan el ejercicio filosófico, podríamos presentar un esquema compuesto de tres grandes esferas. La primera, correspondería a aquella que se pregunta por el Ser y las esencias, es decir, lo que las cosas *son* de manera inmutable e irreductible. La segunda, sería la que aborda las problemáticas en torno al Bien y, en virtud de su correlato práctico, los fundamentos, conceptos y principios que mueven y orientan nuestras acciones, juicios y decisiones. Finalmente, en la tercera encontraríamos esa área que se ocupa de la Verdad y, por lo mismo, del Saber, analizando las posibilidades, límites

y validez del conocimiento, la metodología que permite llegar a él y la concepción de realidad que subyace a este ejercicio.

Si bien esta representación puede parecer reduccionista o simplificadora y, por lo mismo, estaría pasando por alto una serie de dominios intrínsecamente filosóficos (tales como la Lógica, la Estética, la Política y otros que en este esquema solo existen subsumidos a alguno de los ejes de la triada), nos resulta gráfica y útil, ya que la imagen que entrega nos permite hacer una relación directa entre aquello que ocupa a la filosofía y el modo en que los sujetos y sujetas están en el mundo. Es decir, la Metafísica existe en la medida en que, como seres que somos y estamos en la realidad, tomamos conciencia de nuestra *existencia* y problematizamos su significado, para luego extrapolarlo a cuestiones más trascendentes que nos interpelan (dios, mundo, el ser, la nada, etc.). Asimismo, la reflexión Ética y Axiológica no surge —ni mucho menos se resuelve— cuando desde el mundo de las Ideas desciende la noción de justicia a inundarnos de virtud, de modo que podamos discernir lo bueno y malo en la Acción Moral. Por el contrario, los cuestionamientos éticos se nos presentan cuando, en cuanto sujetos y sujetas insertas en una situación determinada, nuestras acciones y decisiones —ya sean individuales o colectivas—, evidencian la tensión entre la voluntad que las mueve y el deber-ser/hacer existente en dicho contexto. O sea, cuando *actuamos* en la realidad y la impactamos con las consecuencias o rupturas que generamos en ella. Finalmente, la Epistemología se erige como ámbito de cuestionamiento cuando constatamos la capacidad que tenemos de conocer y *nominar el mundo*; y cómo, en este ejercicio, vamos apropiándonos de él y configurándolo, al mismo tiempo que dicho ordenamiento va moldeando nuestras subjetividades.

Y toda esta descripción, ¿para qué? Básicamente para dar cuenta de dos inquietudes. La primera tiene que ver con poner de manifiesto cómo, contrario a lo que usualmente sucede cuando se habla de una disciplina como ésta, la Filosofía está impregnada de lo que somos y hacemos. Es decir, no se restringe a ser una reflexión acerca de problemáticas que están lejanas a nuestra realidad y que solo pueden ser vislumbradas

tras una especie de revelación divina que nos saca de lo contingente y mundano para ponernos excepcionalmente de cara a lo ontológico. El ejercicio filosófico en la medida en que es una creación y manifestación de lo humano, *nos pertenece* y, por lo mismo, da cuenta de lo que estamos siendo no solo en términos racionales o conceptuales, sino de manera íntegra. A través del modo en que inteligimos el mundo, podemos acceder a las abstracciones que nos otorgan sentido, a la manera en que encausamos y decidimos nuestros actos y al proyecto de realidad que cotidianamente engendramos. Por lo mismo, que la Filosofía como disciplina y práctica genere resquemor o intimidación en la mayoría de la población por asumirse que es una entidad demasiado elevada o casi sagrada, no puede ser aceptado y naturalizado, sin al menos sospechar a favor de qué y de quién se ha perpetuado este despojo.

En estrecha relación con el punto anterior, lo segundo que se busca poner de manifiesto con el esquema propuesto, exige agudizar un poco el análisis centrándonos en los distintos ámbitos presentados y poniendo atención a cuál de ellos es el que nos resulta más ajeno o invisibilizado. Para ello, tengamos a la vista nuestras experiencias cotidianas que van más allá del espacio de discusión académica o de las aulas universitarias. Centrémonos en la vida diaria, en aquellas conversaciones que escuchamos al pasar en la radio, redes sociales, prensa o televisión, o en las que participamos sin tener pretensiones ilustrativas ni de posicionarnos en función de nuestras formaciones y experticia. Esos diálogos y discusiones que generamos con nuestras familias, amigos, compañeras o vecinos, que escuchamos en una micro y en las calles, inundadas de *sentido común*² y de lo que está en boga.

2 Consideramos el “sentido común” como un punto de partida válido para cualquier análisis, incluso de tipo filosófico, teniendo a la vista lo problematizado por Antonio Gramsci al trabajar la vinculación que este, el sentido común, tiene con la construcción y consolidación hegemónica. En términos generales, el autor establece que en la totalidad de personas que pertenecen a una sociedad se encuentra implícita una concepción del mundo particular —aunque la mayoría del tiempo no se tenga conciencia de ella— determinada, en gran medida, por los valores propios que un sector social específico busca establecer como universales al conjunto de la colectividad. Dicha Filosofía Popular impregna de manera

Aun cuando, en general la filosofía por sí misma no es la temática protagonista de estas instancias, pareciera ser que en ellas sí podemos encontrar algunas ‘apariciones’ de al menos dos de los tres ámbitos antes descritos. Es decir, ya sea mediante narraciones místicas, religiosas y espirituales o en función del último best seller de autoayuda, la referencia a lo metafísico existe, aun cuando no nos sea posible definir con claridad qué es lo que esto involucra y muchas veces se remita a una caricatura psicomágica o new age de ella. Asimismo, y quizás con una fuerza mayor, se encuentran las alusiones al espectro de lo ético. A través del discurso moralizante que enarbolan las autoridades políticas y eclesiásticas, de los juicios que establecemos sobre el comportamiento de otras y otros o de las recordadas ‘clases de ética’ a las que fue condenado parte del empresariado chileno por el delito de colusión³, podríamos sostener que se encuentra instalado en nuestro *saber vulgar* que la ética y moral tienen relación con lo que está bien o mal, con lo que se debe o no hacer. De este modo, y a pesar de lo superficial que podría resultar una exposición como esta, es posible afirmar que aunque las concepciones masificadas de estos dominios no den cuenta cabalmente de lo que son o implican, al menos existe

implícita, a través del lenguaje, la religión, supersticiones cotidianas, folklore, etc., nuestras creencias cotidianas y, por lo mismo, es pasivamente aceptada. Esta recepción acritica, forja un sentido común o un saber vulgar en el que lo político y la política no forman parte de él, sino que se encuentran escindidos. Por ello, para el filósofo italiano, la tarea de la Filosofía de la Praxis sería buscar hacer consciente esa filosofía espontánea y poner de manifiesto cómo en ella predomina —a pesar del diálogo caótico que establezca con otras concepciones y doctrinas— la ideología política dominante (Gramsci, 1967, pp. 61-65). En esta línea, el sentido común —al ser disperso, fragmentario y contradictorio— no es cualquier cosa que deba ser descartada por no ser portador de un conocimiento claro y distinto del mundo. Al contrario, en la medida en que es fruto de un devenir histórico particular, no solo es un punto de partida válido, sino imprescindible para una investigación como ésta. Este tema será retomado y abordado con mayor profundidad más adelante.

- 3 Durante el año 2018 Carlos A. Délano y Carlos E. Lavín, ambos de holding empresarial Penta fueron procesados y declarados culpables de delitos tributarios. No obstante, nunca fueron a la cárcel, sino que fueron condenados a libertad vigilada, el pago de la mitad de la estafa (alrededor de USD 200.000) y a un programa de formación en ética empresarial. Esta sentencia causó gran conmoción en la opinión pública ya que puso nuevamente en evidencia el carácter clasista de la justicia chilena.

una noción, un saber de término medio de lo que significan, aluden o a cual área de la vida hacen referencia.

Distinto es lo que sucede con la epistemología. ¿Qué involucra un término como este?, ¿a qué se está haciendo referencia?, ¿de qué manera tiene que ver con lo que somos?, ¿en qué ‘lugar’ de nuestra cotidianidad estaría presente? Ninguna de estas interrogantes es respondida con facilidad. Es más, ni siquiera tenemos claro si lo epistémico es algo quirúrgico, científico o filosófico. La única certeza parece estar en que correspondería a ‘alguna cosa’ que maneja esa gente que ha estudiado durante años —los expertos, profesionales o universitarios—, pero que para el sujeto o sujeta común no dice demasiado. Al contrario. Es un concepto tan distante y ajeno, que cuando es aludido, lo que genera es recelo, indiferencia, o simplemente la sensación de inutilidad.

El extrañamiento que existe con la esfera epistémica es tan profundo que cuando buscamos ‘reconciliarla’ o acercarla a lo humano diciendo que su ejercicio tiene que ver con la producción de Saber o con un modo de develar y/o construir la Verdad, en vez de alcanzar nuestro propósito, lo que se consigue es precisamente lo opuesto. Es decir, cuando logramos descifrar o traducir lo epistemológico a términos cotidianos —como podrían ser el mundo de lo que sabemos y conocemos o el espectro de lo genuino— la desvinculación presupuesta originalmente se acrecienta de manera abismal y se vuelve categórica. Ya no queda duda que una práctica como esa debe ser tarea de los doctos, eruditos e intelectuales, quienes ‘hablan en difícil’ y han leído tanto para lograr comprender ‘esas cosas’ tan extrañas. Evidentemente una reflexión como esa no puede ser realizada por cualquiera. ‘Qué va a saber una’ de lo que es el mundo, o de cómo se accede a lo verdadero, si lo que se nos enseñó es a creer y repetir los dogmas, teorías y explicaciones que otros han construido, donde el Saber —ese que se escribe con mayúscula como si fuera algo único, eterno y extraordinario— se ha concebido como algo ajeno a la situación —siempre cambiante y transitoria— en la que se forja. Heredero de una perspectiva fuertemente platónica, genera un mundo dicotómico entre

lo que se tiene por cierto y lo falso, la esencia y lo aparente; y forja, consecuentemente, una escisión entre la sensibilidad y la razón. Dicha distinción no solo diferencia o clasifica, sino que jerarquiza y subyuga. En cuanto se aspira a conseguir abstracciones y categorías desvinculadas de lo contingente, lo sensible debe someterse a los dictámenes de la razón. Solo de este modo se logrará la pureza conceptual, único garante de lo universal y necesario, atributos imprescindibles para cualquier reflexión que tenga las pretensiones de constituirse en Saber.

Con todo esto, considerando las múltiples complejidades y pseudo canonizaciones asociadas a la práctica cognoscitiva, no solo la capacidad de filosofarnos nos ha sido usurpada, sino también, aquella que la posibilita, es decir, la de reconocernos como sujetos y sujetas capaces de conocer, nombrar y, entonces, de construir y transformar el mundo. Por ello, si en un comienzo se mencionaba que el despojo filosófico no es casual ni azaroso, sino que responde a una postura política específica —a favor de qué y quién, en contra de qué y quién se conforma (Freire, 2004)—, la consolidación de solo una propuesta de conocimiento como válida en desmedro de cualquier otra que sea construida bajo patrones que no sean los oficiales y funcionales al modelo, se vuelve un eje primordial de disputa política. La concepción epistemológica que tiene una sociedad se erige en indisoluble ligazón con el poder hegemónico que se forja de la mano de sus estructuras e instituciones; tal como menciona Nelly Richard (1995), “un ‘conocimiento verdadero’ [...] se legitima en base a ciertas reglas de aceptabilidad —y gramaticalidad— sociales fijadas por los acuerdos de palabras que unen fuerzas de dominación y poder de denominación en el ámbito normativo del discurso universitario” (p. 27).

Ahora bien, en función de lo aquí mencionado, lo que nos convendría es cuestionar qué tipo de saber es el que se valida en nuestra sociedad. Consideremos, entonces, cuáles son los recursos que se utilizan como *argumentos de autoridad* no solo para ganar una discusión, sino aquellos que casi intuitivamente nos parecen más confiables y convincentes. Qué sucede que cedemos fácilmente frente a afirmaciones del tipo ‘científicamente

comprobado’, o ‘avalado por un estudio realizado por la prestigiosa universidad de Oxford’. De qué manera es distinto, en términos de validación y fiabilidad, hacer referencia a lo que se publicó en *Science*, *Forbes* o la revista indexada de moda, que aludir a la sabiduría ancestral popular. Y esto no solo se aprecia en el ámbito académico o en los ‘altos círculos de cultura’, sino también en el espectro de lo cotidiano. Ya sea para decidir cómo sanarnos de alguna dolencia, entender cómo se construye una propuesta de intercambio económico, o, incluso, para elegir qué producto comprar (basta con ver la manera en que la publicidad persuade a través de expertos —odontólogos para la pasta de dientes, veterinarios para el pellet de la mascota, estudios de la ATS *yankee* para asegurarnos que ese desinfectante mata el 99,9% de los virus y bacterias—), la alusión al saber científico como criterio de eficacia, buen funcionamiento y, en definitiva, de verdad, se ha instalado de manera incuestionable.

Y hay más. A pesar de las voces discrepantes, las pruebas estandarizadas nos siguen pareciendo los mejores indicadores para definir cuáles son nuestras capacidades y la calidad educativa que implementamos. O, en la misma línea, se considera garantía de prestigio y excelencia tener a la vista e imitar el modelo de Finlandia o cualquier país desarrollado en materia educativa —es decir, quienes obtienen los primeros lugares en, por ejemplo, la prueba PISA—, en vez de aprender de las prácticas autoeducativas que durante años, a contrapelo, ha gestado el pueblo organizado. Lo cuantitativo —aval de (la ilusión de) objetividad— ha terminado por imponerse, llevándonos incluso a establecer estándares de felicidad o bienestar como si estuviéramos midiendo la cantidad necesaria de cada ingrediente en una receta culinaria. Y en dicha imposición no solamente se invisibiliza lo cualitativo, sino que también se le menosprecia y segrega —por la subjetividad, siempre voluble y corrompible, que le determina—, a menos que logre adecuarse a los modos de análisis normados, tan propios del conocimiento aséptico y neutral.

No obstante, no pretendemos con esto proclamar la necesidad de quemar y destruir el conocimiento científico o

lógico, lo que se busca poner de manifiesto son tres elementos que se entraman entre sí. El primero, se vincula con la necesidad de *reposicionarlo* ya no como la única manera válida de conocer, sino como una más dentro de las múltiples que existen. En esta línea, al evidenciar la homologación o sinonimia que se ha instalado entre saber y ciencia —o, desde el ámbito más disciplinar, entre epistemología y teoría del conocimiento— y la urgencia de visibilizar la presencia de otras epistemes, Jorge Vergara (2005) establece,

Es probable que la identificación entre epistemología y teoría del conocimiento provenga o suponga la identidad previa entre conocimiento y ciencia, es decir, la idea de que el conocimiento científico sería el único conocimiento. Esta concepción científista ha sido cuestionada desde la filosofía post-positivista, la teoría sociológica fenomenológica, el pensamiento oriental, postmoderno, etc. Hoy se reconoce que existen diversos tipos de saberes y el conocimiento científico es solo uno de ellos, y tampoco puede decirse que sea el de mayor jerarquía (pp. 267-268).

El segundo elemento que nos interesa revelar a propósito de esta crítica esbozada, se vincula con la *contradicción* que encarna el proyecto epistémico vigente. ¿A qué nos referimos con esto? Básicamente a que la epistemología busca erigirse como una suerte de tribunal que determina las normas, rutas y especificidades desde las cuales se garantiza la obtención de un conocimiento verdadero. Es decir, se posiciona como un juez del saber, que debiera estar por ‘encima’ de los ejercicios epistémicos particulares. Desde allí se puede entender —aunque en ningún caso justificar ni mucho menos aceptar acriticamente— la necesidad que tiene de presentarse a sí misma como absoluta e inamovible. No obstante, en el ejercicio de este rol evaluador, ha caído en una incoherencia, pues ha asumido como propio uno de los modelos de conocimiento que debía evaluar. O sea, en la medida en que introyectó el razonamiento científico y se dejó guiar por él, terminó por volverse ‘jueza y parte’. He ahí lo discordante, pues pretende establecer sentencias sobre las

maneras de producir saber, teniendo como estrategias de arbitrio las mismas que le son propias a una forma de conocimiento, la científica.

El tercer elemento que se busca evidenciar es la *apuesta política* que esta manera hegemónica de producir saber encarna y promueve. Esto exige explicitar que lo anteriormente escrito y la situación epistémica en que nos encontramos, no es fruto del azar ni del movimiento cognitivo que espontáneamente la humanidad ha ido desplegando. Al contrario, es imprescindible poner en cuestión esa ingenuidad, desvelando que lo que nos ha llevado en esta dirección no son designios divinos, espirituales u ontológicos, sino voluntades humanas concretas, históricas y situadas. Y que, por lo mismo, promueven ciertas concepciones culturales, antropológicas y éticas.

La epistemología no se restringe exclusivamente al modo en que se producen, almacenan y difunden los saberes. Va mucho más allá. Si bien el ejercicio de conocer y nombrar el mundo da cuenta de un proceso intelectual, al mismo tiempo pone en evidencia qué tipo de realidad perpetúa o transforma y cuál perspectiva humana es la que está siendo construida.

El modelo epistémico implica la creación de una visión de mundo (Wallerstein, 2001, p. 160). Por ello actúa como lente y/o ventana desde la cual se puede acceder a la comprensión del funcionamiento de toda una colectividad dada y su proyección posible. Soñamos y creamos en función de lo que somos —lo que *hacemos*, lo que *sabemos*, lo que *sentimos*, lo que *creemos*—; no podemos imaginar lo ‘imposible absoluto’, sino esa utopía que es realizable en tanto concebible por nuestras subjetividades, el *inedito viable* freiriano (Freire, 2006). De allí la insistencia en el correlato político de la producción de saberes y la necesidad de hacer hincapié en que no es un problema que se circunscriba únicamente a los espacios académicos y universitarios.

Ni la ciencia ni el conocimiento son neutros. Como tampoco es casual que los programas de nuestras escuelas y universidades estén inundados de la Historia —que también como el ‘Saber’, se escribe en singular y con mayúscula e incluso, tiene

la osadía de llevar muchas veces el apellido Universal a pesar de que ese ‘universo’ se circunscriba, casi exclusivamente, a las latitudes del continente europeo—, y de autores y teorías gestadas por los machos blancos urbanos y acomodados que habitan en el centro (Europa y EEUU)⁴. Y si bien en ningún caso lo que pretendemos es desechar o negar los aportes de las reflexiones construidas en dichas geografías y por esos sujetos, lo que genera desconfianza y exige centrar la atención es el modo en que esta versión del saber se nos ha inculcado como la única posible. Donde, además, para lograr dicho objetivo, se nos enseña que estas ideas son absolutas —es decir, tienen validez en todo momento y lugar— lo que las vuelve eternas y las descontextualiza.

Al negar la condición situada del saber suceden dos cosas que son funcionales a la perpetuación del modelo epistémico hegemónico. Por una parte y a pesar de lo que se ha expuesto, se infiere que las reflexiones dominantes no tienen posición política, y entonces, sucede lo segundo, esto es la reificación o naturalización de ese tipo de conocimiento y, consecuentemente, del mundo. Por ello y en la medida en que se afirma que las ideas tienen un papel transformador (o cómplice) en función de las conexiones y el papel que desempeñan en el entramado de las relaciones socio-históricas (Arpini, 2003) la perspectiva epistémica se ha vuelto un nudo fundamental al momento de criticar el modelo de sociedad que existe. Y también, la necesidad de rescatar, visibilizar y potenciar epistemologías otras —tales como las feministas⁵, anticoloniales, subalternas, etc.—

4 En relación a esto conviene tener a la vista el libro publicado por José Santos (2015). En él, el autor evidencia cómo en Chile se ha configurado un panorama epistémico eurocéntrico, machista y conservador. Si bien el autor centra su estudio en la disciplina filosófica, la crítica esbozada es extrapolable al mundo de las ciencias sociales y humanidades en general.

5 En relación con este punto Nelly Richard (1995) indica que “La crítica del feminismo a la ideología del conocimiento universal (un saber supuestamente neutro, asexuado, impersonal) es, desde ya, una crítica al saber sin contexto de experiencia que ha borrado la textura local y vivida de las situaciones en las cuales ese saber se elabora o se ejecuta materialmente” (p. 31).

quienes, no por causalidad, en su misma denominación ponen en evidencia la particularidad de su lucha o reivindicación.

Paulo Freire, con la claridad política que lo caracteriza, sitúa el modelo epistémico preponderante en función de la necesidad y utilidad que le significa a la clase opresora. Es decir, un diagnóstico como el aquí presentado da cuenta de cómo el saber dominador se mantiene no porque sea el ‘mejor’ o el ‘más verdadero’, sino porque es servil a su clase, en la medida en que le permite seguir conservando los privilegios que posee:

Para dominar, el dominador no tiene otro camino sino negar a las masas populares la praxis verdadera. Negarles el derecho de decir su palabra, de pensar correctamente. Las masas populares no deben “admirar” el mundo auténticamente; no pueden denunciarlo, cuestionarlo, transformarlo para lograr su humanización, sino adaptarse a la realidad que sirve al dominador (Freire, 2006, p. 162).

Entonces, no es extraño, que el saber regente proponga una visión esencialista, reificada o naturalizada⁶ de la realidad. A partir de la imposición de las ideas y teorías como verdades abstractas e imperecederas o como entidades que generosamente han descendido del Olimpo pero que son ajenas a la realidad donde son producidas, se condena a los sujetos y sujetas a la resignación, negándoles la posibilidad de volverse artífices en la modificación de aquella.

Si la apuesta está en construir una reflexión que no sea aval del sistema dominador, toda pregunta por la esencia, por el *qué es*, debe estar en diálogo con el contexto en que dicho cuestionamiento surge. Por eso, debe preguntar también por el *cómo* se logra o implementa, y desde ahí, establecer *cuáles*

6 La naturalización se vuelve una estrategia recurrente dentro del modelo hegemónico. Esto se puede ver en distintos ámbitos de nuestra sociedad. Uno de ellos es la esfera del saber. Otro, la concepción antropológica que hemos introyectado, donde la competencia y el individualismo es lo que media los vínculos entre sujetos y sujetas; o el sistema de dominación sexogenérico; o la idea del mercado como único modo posible de intercambio; y así, una larga lista de ejemplos.

son los límites y tensiones. De lo contrario, corre el riesgo de volverse dogma o abstracción cuyo aporte se valore en círculos de debates académicos, pero no en espacios de ejercicio y construcción de realidades otras.

Es indispensable asumir que no comprendemos ni pensamos la realidad por la fascinación que nos produce el desafío intelectual, sino para transformarla y transformarnos a nosotros y nosotros mismos. Todo ejercicio teórico está imbricado en la realidad que se forja, ya sea porque a partir de ella surgen los cuestionamientos a resolver, o porque es en ese contexto y no en otro donde se implementarán las posibles respuestas. Por eso la producción de saberes es potencialmente peligrosa y subversiva —por ende, debe ser controlada y/o elitizada—, pues las ideas pueden funcionar como un conjunto de reflexiones que permiten que una sociedad se entienda a sí misma; y, a partir de esa comprensión, se genere conciencia que luego *propicie acciones*.

Sin embargo, nada de lo dicho constituye una novedad o un descubrimiento. Tal como indica Hinkelammert (2012), al momento de analizar incisivamente al pensamiento crítico, el materialismo histórico aparece como punto de partida esencial (p. 160). A propósito de esta referencia, se vuelve imprescindible, entonces, retomar algunos elementos de la crítica originaria —es decir, del marxismo—, entendiéndolo no exclusivamente como una propuesta filosófica o de cambio social, sino como una apuesta epistémica.

2. El materialismo histórico como punto de partida

Sigamos la propuesta hecha por Hinkelammert, teniendo en cuenta que la valoración que se le tiene a la propuesta marxista guarda relación con cómo a través del materialismo histórico es posible construir una explicación de la formación de las ideas, pensamientos y teorías a partir de la práctica material. Es importante poner de manifiesto que esta consideración para con esta reflexión no es exclusiva del pensador radicado en Costa

Rica. Más allá de la simpatía, distancia o repulsión política que pueda producir el marxismo, es indudable el impacto que ha tenido en el desarrollo histórico de la humanidad, ya sea desde la perspectiva de la producción de conocimiento y análisis, como también en la acción humana colectiva. Al respecto Aureliano Ortega (2012) establece que la propuesta marxista debe ser valorada a partir de tres ámbitos: como propuesta epistémica, como una guía para la acción política y revolucionaria, y finalmente, como una apuesta ética humanista, solidaria y emancipadora. Lo que conlleva que este tipo de teorías no solo nos ayuden en la interpretación del mundo, sino también en su transformación social (2012).

El marxismo usualmente se considera a propósito de la crítica económica que establece, de ahí que cuando se aborden términos como ‘medios de producción’, ‘explotación’, ‘plusvalía’, ‘trabajo’, etc., la referencia a esta teoría es ineludible. Sin embargo, a pesar de las contribuciones que dicha crítica implica, para efectos de esta reflexión no nos centraremos en la línea económica productiva, sino que abordaremos dos aspectos fundamentales de la reflexión que tienen que ver con su dimensión epistémica, que son pertinentes en función de la línea argumentativa que se busca desplegar acá y que permiten, además, posicionar esta investigación en una tradición específica de pensamiento crítico.

El primer aspecto tiene que ver con cómo se resuelve la tensión entre materialismo e idealismo a través de una resignificación de la dialéctica hegeliana, teniendo a la vista las consecuencias que de ahí se desprenden —y que se vinculan con los aspectos esbozados al comienzo de este capítulo—, tales como la condición situacional de las ideas y teorías, y la superación de la escisión teoría-práctica a través de la comprensión del marxismo como una *filosofía de la praxis*. El segundo, en estrecha sintonía con el anterior, guarda relación con el vínculo que se establece entre epistemología e ideología, apostando a construir una definición amplia de la primera.

2.1. La tensión materialismo-idealismo y su posibilidad de superación a través de la dialéctica materialista

Cuando se establece que el surgimiento del Materialismo Histórico⁷ implica un quiebre con la tradición epistémica occidental, hay que tener a la vista que lo que logra es construir una propuesta que resuelve uno de los nudos dicotómicos que ha arrastrado desde la antigüedad la filosofía y que se había traducido en dos corrientes reflexivas fundamentales, a saber, el idealismo y el materialismo. El contexto intelectual particular de la aparición de la teoría marxista, fuertemente influenciado por la filosofía hegeliana, se dividía entre ambas posturas e intensidades —posición que no solo tenía implicancias en el plano especulativo sino también en el ámbito de lo político o práctico—.

¿Qué tipo de consecuencias políticas puede tener una cosmovisión de tipo idealista?, ¿a qué nos referimos cuando se establece esto?, y ¿por qué para Marx es tan relevante resolver esta escisión?

En términos generales, los filósofos idealistas poshegelianos de izquierda, buscaban explicar la práctica, la realidad y los conflictos que se dan en ella en función de las ideas. Es decir, proponían el desarrollo conceptual —y, entonces, del saber y del conocimiento— de manera independiente de la acción humana. Para el marxismo, esto se traduce en una concepción antihistórica de la naturaleza y del mundo, en la que los sujetos y sujetas pierden cualquier capacidad de incidencia o de protagonismo, a través de la acción, en la construcción o transformación de lo existente.

Desde una perspectiva idealista, son las abstracciones las que condicionan y determinan el hacer. Por ello, para solucionar las tensiones de la sociedad lo que correspondería es

⁷ Nos referimos de este modo a la propuesta teórica elaborada por Karl Marx tomando distancia de la línea más científicista u ortodoxa que se desprendió de esta, de la mano de los escritos que continuó realizando Engels por su cuenta e intensificado por la instalación del Materialismo Dialéctico (DIAMAT) como la filosofía propia de la URSS, la cual siguió siendo influenciada, interpretada y modificada por los teóricos, políticos y filósofos soviéticos (entre ellos Lenin, Stalin, Bujarin, etc.), de acuerdo a sus apreciaciones particulares.

teorizar sobre ellas, ir más allá de la ‘falsa conciencia’ (camuflada en la Religión, el Estado, etc.) para encontrar una verdadera. No obstante, esta solución no es sino el salto de una conceptualización a otra, pero el problema o la contradicción que es el punto de partida, no logra sortearse⁸. Tal como aclara Larraín (2007), “para Marx los problemas reales de la humanidad no son las ideas falsas, sino las contradicciones sociales; las ideas falsas (ideología) son una consecuencia, no la causa de las contradicciones” (p. 57).

Los acontecimientos históricos no son producto del devenir ontológico. Tampoco son la realización del destino sideral ni la materialización de conceptos y categorías abstractas. La historia de la humanidad no se construye en función del desarrollo y despliegue del Espíritu Absoluto. Esta se forja mediante la acción humana. Es decir, los hechos históricos son fruto de la decisión, las voluntades y las prácticas que mujeres y hombres concretos llevan a cabo e instituyen en la realidad que les circunda.

Por su parte, el materialismo tradicional, en términos generales, asume que la realidad es un conjunto de objetos y relaciones dadas determinadas por la naturaleza, las cuales existen de manera independiente de la práctica y reflexión humana. Entonces, la actividad de la conciencia, el pensamiento y la producción de ideas, se remitiría a ser la manifestación traslúcida de lo externo. Frente a esto, lo que le queda a las sujetas

⁸ Aplicado a nuestra realidad actual, y a modo de ejemplificación, una manera idealista de resolver las contradicciones sociales sería suponer que la crisis de legitimidad que tiene la clase política civil y la baja participación en las instancias electorales por parte de la población, se solucionan en la medida en que se construye una nueva definición de ciudadanía o participación bajo un dispositivo de obligatoriedad y se resignifica la idea —con las consecuentes responsabilidades y privilegios— de lo que implica ocupar un alto cargo político, apostando a que a través de estas reconceptualizaciones y su consecuente difusión, la realidad se espejee y se materialice en un escenario distinto donde este conflicto ya no tenga lugar. Es decir, transformar la idea para que, consecuentemente, la materia y el objeto sea modificado. Respecto a esto el marxismo establece críticamente que: “Nosotros retornamos a las posiciones materialistas y volvimos a ver en los conceptos de nuestro cerebro las imágenes de los objetos reales, en vez de considerar a estos como imágenes de tal o cual fase del concepto absoluto” (Engels & Marx, 2006, pp. 38-39). Este punto será retomado, en este mismo capítulo, al abordar la vinculación que existe entre epistemología e ideología.

y sujetos no es sino la contemplación del mundo o la asunción de que no puede ser modificado de manera radical, pues en la medida en que este es la cristalización de una especie de esencia material ajena a nosotras y nosotros —la naturaleza—, va más allá de la actividad humana y se vuelve inmune a ella, pues incluso esa misma práctica correspondería a la evolución de la sustancia humana.

Para Marx, el materialismo naturalista no es el cimiento y edificio donde descansa y se erige el saber humano; la sociedad es también un eje fundamental que tiene, a su vez, un recorrido y desarrollo histórico. Hombres y mujeres somos seres sociales, por ende, en la comunidad en la que nos desenvolvemos están en juego, tensión y despliegue ambos aspectos, tanto lo ideológico, abstracto y categorial —es decir, los modos de objetivación con los que forjamos y comprendemos el mundo—, como lo material, dado y natural. La experiencia marca la conciencia.

A modo de ilustración de lo recién expuesto, consideremos el funcionamiento de nuestra sociedad actual teniendo en cuenta los desarrollos y avances que han habido en el campo médico científico y cómo estos han abierto una serie de cuestionamientos de diversa índole; desde el descubrimiento de nuevos fármacos y tratamientos para curar o aliviar enfermedades que hasta hace algunos años eran letales, pasando por las transfusiones, implantes y trasplantes, hasta la clonación o la eugenesia liberal. Todos estos mecanismos y alternativas transforman las posibilidades de la existencia humana, ya sea alargando su duración, mejorando su calidad, condicionando su desenvolvimiento, entre otros. Al mismo tiempo, estos adelantos, han abierto todo un campo de reflexión que ha procurado —o al menos ha intentado— hacerse cargo de los nudos problemáticos, fundamentalmente de tipo ético, que se han hecho manifiestos. Las cavilaciones en torno a qué es lo humano, dónde empieza y termina la vida, hasta dónde intervenir, etc., no surgen porque en un juego de abstracción lógica se han mentado universos paralelos en los cuales habitan seres con características inéditas; así como tampoco son producidas para resolver los eventuales

conflictos que se desencadenarían ante la posibilidad de una migración extraterrestre⁹. Estas especulaciones surgen porque en este contexto la práctica que se lleva a cabo suscita esos cuestionamientos exigiendo su problematización y posibles respuestas. Es decir, por una parte, las abstracciones y conceptualizaciones se originan desde la acción humana y las transformaciones que esta ha implicado; y, por otra, dichos cambios son posibles en la medida en que hay una teorización (científica en este caso) que ha permitido que estas evoluciones se logren materializar. Entonces, tanto teorización como acción, idealismo y materialismo —para retomar el hilo argumentativo— son necesarios para poder comprender, interpretar y modificar las diversas circunstancias en la que estamos inmersos.

Teniendo a la vista estos elementos y consideraciones, es posible comprender la utilización —y reinterpretación— que se hace del proceso dialéctico, el cual cabe mencionar era considerado por Karl Marx como el único elemento revolucionario¹⁰ que tenía el planteamiento de Hegel. A partir de este método, cristalizado en el materialismo histórico, es posible comprender las formaciones ideológicas desde la situación concreta, poniendo énfasis en que para cambiar los modos de objetivación que tenemos, hay que cambiar la realidad, es decir lograr modificar en el hacer las relaciones sociales que, a su vez, fueron reveladas como problemáticas al tomar conciencia de las tensiones que producían en virtud del modelo que engendraban.

9 Aunque a propósito de las noticias en enero y febrero 2023 sobre avistamientos y los supuestos ovnis derribados en los países del norte del continente, una eventualidad como esta podría incorporarse en alguno de estos debates.

10 Tanto Marx como Engels comparten la crítica respecto a la filosofía de Hegel, pues sostienen que aun cuando él creó un método revolucionario que pretendía atacar cualquier dogmatismo, terminó convirtiéndose —con los planteamientos en torno a la Idea universal y cómo se llega a ella—, en un conservador hipertrofiado (Engels & Marx, 2006, p. 13). Por eso proponen, a modo de rescate, aplicar sobre la doctrina hegeliana su misma propuesta metodológica. Al respecto comentan, “una obra tan gigantesca como era la filosofía hegeliana, que había ejercido una influencia tan enorme sobre el desarrollo espiritual de la nación, no se eliminaba por el solo hecho de hacer caso omiso de ella. Había que ‘suprimirla’ en el sentido que ella misma emplea, es decir, destruir críticamente su forma, pero salvando el nuevo contenido logrado por ella” (p. 18).

Por ello no basta con que las temáticas de las teorías y reflexiones sean diferentes o busquen abogar por la dignidad y liberación de las y los oprimidos. En la medida en que no haya una práctica transformadora que encarne tanto pasatiempo especulativo, difícilmente se logrará transformar las condiciones materiales e ideológicas que producen dicha marginación. ‘El papel aguanta mucho’ y el debate intelectual también, por eso, da igual lo que ahí sea redefinido si en la cotidianidad se sigue haciendo lo mismo, y se continúa construyendo Saber de una manera elitizada, con metodologías y técnicas que excluyen, disciplinan y perpetúan el modelo epistémico vigente.

He ahí la importancia o influencia de una *práctica-crítica* revolucionaria, en la que ambos elementos —la práctica y la crítica— son indispensables para transformar la realidad. No es suficiente por sí sola la creación de una teoría revolucionaria que permita construir en el plano de la abstracción un mundo otro. Tampoco basta la pura acción transformadora que, por sí sola, terminaría por volverse activismo acrítico. El terreno ideológico, al igual que el de la práctica, también es un espacio de disputa imprescindible que debe ser construido a partir de la reflexión y sistematización de ese mismo hacer revolucionario. Tal como reza la tercera tesis sobre Feuerbach: “La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana solo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria” (Engels & Marx, 2006, p. 58).

2.2. La producción de saberes y su condición situacional

Retomemos lo que se planteaba respecto a que la historia no termina en la autoconciencia del espíritu, sino que, en función de las acciones de las y los individuos, tiene diversos ‘productos’, consecuencias o cristalizaciones, entre las cuales encontramos objetos materiales, formas de relación social, fuerzas productivas, modos de objetivación, etc. Cada uno de estos aspectos, aunque pueden ser analizados de manera independiente, están entramados entre sí al mismo tiempo que se imbrican

con la coyuntura en la cual son producidos. Es decir, a pesar de lo que se nos ha enseñado en la escuela, la historia no es únicamente la narración de una seguidilla de hitos y personajes célebres o perversos. Ella está viva y se forja —y nos forja— a diario, materializándose en las diversas estructuras sociales en las que coexistimos.

Tanto el saber como la propuesta epistémica bajo la que se genera son parte de las estructuras¹¹ de una colectividad. Esto implica que los conceptos, las categorías, la metodología y técnicas a través de las cuales el conocimiento es creado no son absolutos, ni trascendentales. Por el contrario, están situados político y culturalmente. La realidad social conlleva relaciones de sentido culturales y políticas. Y las tensiones, compatibilidades y/o diferencias que en ambos ámbitos existan, siempre son contextuales.

Asumir que el conocimiento es situado no solamente implica que este da cuenta de la época en la que surge —no es igual el saber que se construyó en la antigüedad griega que el que se elabora hoy en el siglo XXI—, sino también de la cultura en la que se gesta —incluso en la actualidad, con los niveles de globalización o de acceso a los dispositivos tecnológicos y comunicacionales que se tiene, no son los mismos saberes los que se generan y valoran en la comunidades del Wallmapu que aquellos que son desarrollados por las universidades chilenas de Santiago—, y de la apuesta política en la que se inscribe —distintos son los conocimientos y respuestas que se crean en el *Centro de Estudios e Investigación Libertad y Desarrollo* que los que construye *Fundación Sol*, aunque ambos busquen resolver la misma interrogante—. Pensamos lo que pensamos en función del papel que jugamos socialmente.

11 Si bien estamos al tanto de la tan manoseada distinción entre estructura y superestructura que Marx metafóricamente propone en el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), en ningún caso cuando empleamos el término ‘estructura social’ lo hacemos en el sentido propuesto en ese escrito. Hemos preferido no utilizar esta diferenciación por la multiplicidad de interpretaciones y ambigüedades que ha desencadenado —entre ellas la lectura economicista del marxismo—. Por eso, cuando se habla de ‘estructura’ lo estamos haciendo desde la amplitud de su acepción.

Nuestras elecciones y construcciones no son independientes del lugar que ocupamos en la organización social. Y esto se aplica de manera transversal en nuestra sociedad, tanto para el más privilegiado como para la más oprimida. En palabras de Marx (2009), “El consumidor no es más libre que el productor. Su opinión se basa en sus medios y sus necesidades. Unos y otras están determinadas por su situación social, que, a su vez, depende de toda la organización social” (p. 108). Así como el filósofo alemán lo aplica al espectro de la opinión, este análisis vale necesariamente para el saber, ya que este siempre es reflejo de nuestra realidad y subjetividad, intereses, necesidades, afectividades, deseos, expectativas, etc.

A pesar de lo que se expone acá, se nos suele inculcar precisamente lo contrario. Es decir, se nos enseña que cuando un conocimiento, saber o reflexión es verdadera, ésta es inmutable, absoluta y global. No puede circunscribirse a un contexto específico, sino que debe trascenderlo volviéndose una respuesta válida en todo momento y lugar.

La filosofía dominante, tanto en su ejercicio como en su enseñanza, contribuye a esta mirada. En pos de conseguir revelaciones y/o construir certezas con validez universal y eterna, anula al sujeto, a la sujeta y su acción histórica —siempre contingente, nunca necesaria— y se desplaza a los conceptos o relaciones (por ejemplo, poder, democracia, justicia, etc.) que, aunque también varían y no tienen siempre el mismo despliegue, significado y materialización, se estudian y analizan como si fueran flujos independientes de las voluntades humanas concretas. No obstante, esto constituye una falacia dentro de la filosofía —o un trastorno de megalomanía crónica— que hace olvidar que ella misma, en tanto producto cultural, es realizada por personas específicas pertenecientes a una sociedad determinada.

Raúl Rojas Soriano (1999), oponiéndose a esta postura desarraigada y poniendo énfasis en la práctica investigativa, específica que toda indagación —incluso la especulativa— está ineludiblemente situada por cuatro razones. La primera tiene que ver con que la realidad es dinámica, es decir, el objeto de

estudio cambia constantemente, entonces construir verdades fijas implicaría asumir que el mundo se volvió estático. De manera secundaria, las circunstancias en que se realiza la investigación son diferentes (no es lo mismo investigar para una universidad que para el Estado o desde los espacios organizativos). En tercer lugar, en cuanto somos sujetas situadas tenemos una estructura sociocultural y político-ideológica que permea nuestra reflexión, tanto en la elección de los temas, como en la metodología con la que se elabore el saber. Y finalmente, las investigaciones y disciplinas desde las que se producen los conocimientos están dentro en un contexto sociocultural determinado por las exigencias y apuestas de la sociedad en las que se sitúa (Rojas Soriano, 1999).

Por eso, más allá de las pretensiones o deseos, lo que se tiene por verdadero y lo que consideramos como saber es fruto de la contingencia histórico cultural en la que se está. Es a partir de las necesidades, interrogantes y urgencias desveladas en la práctica que se determina cuál es el impacto o incidencia que tiene en nuestras vidas. Entonces, no existe algo así como un formato único válido que determine cuál conocimiento es intrínsecamente veraz en desmedro de aquel que simplemente se remite a ser una ilusa superstición. Como indica Joao Arriscado (2014): “La demarcación entre ciencia y no ciencia es, por tanto, un proceso caracterizado por la contingencia y no una separación establecida de una vez por siempre sobre la base de criterios «soberanos»” (p. 221). Así, la ciencia —entendida en un sentido amplio, es decir, no como saber científico sino como epistemología—, recordando lo enunciado más arriba, también es situada.

Insistimos, la científica —en un sentido estrecho— solo es una propuesta epistémica posible, no la única. Lo relevante es poner de manifiesto que este hecho en vez de disminuirla, restarle los atributos de excelencia o volverla obsoleta, logra precisamente lo contrario, es decir, es lo que le permite construir saber real. Ya que cuando se propone a sí misma como sempiterna, extirpada y desafectada de los sujetos y el lugar de creación, pierde de vista la situación política en la que se inserta,

dejando de ser un conocimiento genuino pues se queda solo en la descripción de objetos y, entonces, al perder la relación que tiene con los otros elementos coyunturales, carece de especificidad. Hugo Zemelman (2006), a partir de un ejemplo, desarrolla con claridad este punto:

En *El Capital* de Marx se habla de renta de la tierra en diversas partes. La renta de la tierra se manifiesta desde que hay un sentido de propiedad. Sin embargo, lo que ha existido es el concepto renta de la tierra, pero la significación de “renta de la tierra” no ha sido siempre el mismo, porque es muy distinto hablar de la renta de la tierra en la época de los romanos que hablar de la renta de la tierra en el feudalismo, o hablar de la renta de la tierra en el capitalismo, ya que las ramificaciones de relaciones que la tierra, o sea, la agricultura tuvo con el resto de los sectores productivos de la sociedad es diferente. Estas son casi obviedades, sin embargo, estas obviedades las hemos pasado por alto, y por lo tanto al pasarlas por alto nos hemos quedado sin especificidad y al quedarnos sin especificidad nos hemos quedado con algo sin conocimiento. Nos hemos quedado sin un *conocimiento de realidades*; podemos quedarnos con conocimiento de objetos formales pero que no tienen una presencia histórica (p. 116).

La especificidad del saber da cuenta de su situación histórica y a la vez evidencia la posición política en la que se inscribe. El conocimiento de realidades no solo da cuenta de un fenómeno estático a partir de las certezas que de él nos entrega. La teorización se construye en función de lo que se ha sido y de lo que se está siendo, pero al mismo tiempo, en tanto configura nuestras subjetividades, incide en lo que llegaremos a ser.

La epistemología es insoslayablemente política. Y esto se pone de manifiesto a partir de tres elementos. El primero tiene que ver con lo que se ha expresado más extensamente aquí, es decir, con que evidencia su *contexto*, la posición socio cultural e ideológica de las condiciones de producción de saber. A partir de esto, como correlato, se da el segundo aspecto. Los saberes, el *producto* obtenido, también tienen postura política

en la medida en que se relacionan de un modo específico con el poder y el modelo imperante. Pueden ser teorizaciones críticas de denuncia o cómplices perpetuadoras —considerando un abanico de inflexiones entre un extremo y el otro—, lo cual se evidencia a través de la confesión explícita de este objetivo o a través de la aparente neutralidad que es lo mismo que ser aval¹². Y finalmente, el tercer elemento guarda relación con la condición prefigurativa del saber, esto se traduce en que si bien este es construido por *sujetos y sujetas*, al mismo tiempo, moldea las subjetividades de las mismas en una relación de simbiosis eterna.

Por todo esto y asumiendo junto a Hinkelammert (2012), que el análisis de las estructuras de dominación es la base de toda praxis (p. 186), en función de la incidencia fundamental que tiene sobre nosotros, nosotras y nuestra colectividad la manera en que construimos conocimiento, el análisis de la epistemología y su vinculación con la ideología es imprescindible. Esto lo desarrollaremos con mayor profundidad en los apartados siguientes.

12 En relación a quienes abogan y promueven la neutralidad como lugar válido de enunciación, Paulo Freire (1984), manifiesta: “Quienes hablan de neutralidad, son, precisamente, los que temen, de igual forma, perder el derecho de usar su no-neutralidad, en su favor” (p. 89). Cabe mencionar que el texto aquí referido —*¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*— surge después de la experiencia que el educador brasileño tuvo en Chile trabajando en el contexto de la reforma agraria durante el gobierno de Eduardo Frei Montalva. A propósito de esta práctica, en la obra se plasma una crítica a la idea de extensión universitaria —tan en boga por estos días, ya sea a través de este concepto, de su transmutación a la noción de ‘vinculación con el medio’— y la manera en que se producen y hacen circular los conocimientos, donde uno de los aspectos fuertemente criticado se relaciona con cómo a través de la neutralidad y/o asepsia científica que tienen las reflexiones generadas por los doctos académicos e intelectuales y su consecuente ‘extensión’ a los sectores ‘no ilustrados’, lo que se potencia, a pesar de las buenas intenciones, es un acto de invasión epistémica y cultural que invisibiliza la capacidad de las sujetas y sujetos populares para construir aprendizajes desde su propia experiencia y consecuentemente nombrar el mundo (Freire, 1984).

2.3. De la escisión teoría - práctica a la configuración de una filosofía de la praxis

Al igual como establecíamos que la tensión entre materialismo e idealismo ha sido uno de los nudos tradicionales que han estado presente en el ejercicio reflexivo, la dicotomía entre teoría y praxis también se ha vuelto un eje esencial. Si bien en una primera aproximación intuimos que estas diferenciaciones no son las únicas, es importante tener a la vista que éstas no son fenómenos aislados y que no por casualidad en esta exposición se han encontrado. Su existencia y relación tienen que ver con la concepción epistémica dominante. De este modo, las dos se imbrican y, al mismo tiempo, generan otras más, tales como naturaleza-cultura, razón-emoción, sujeto-objeto, ‘conocimiento científico’-‘sabiduría popular’, trabajo intelectual-trabajo manual, entre otras.

El problema no es con las distinciones *per se*, de hecho muchas veces tienen fines pedagógicos o interpretativos que las hace necesarias, lo complejo es cuando éstas dejan de ser una herramienta ilustrativa y se ‘esencializan’ en divisiones irreconciliables que se traducen en valoraciones que excluyen y no permiten ver que en esa diferenciación no hay una radicalidad absoluta, sino una interrelación y reciprocidad permanente entre sus partes. Por ejemplo, unas de las consecuencias que tiene la dualidad teoría-práctica es la instalación de la idea que existen sujetos que teorizan, piensan o reflexionan, y que son productores de conocimiento científico. Ellos son expertos investigadores que han tenido cierta formación y que, por lo tanto, poseen un método específico de trabajo que les otorga legitimidad. En el lado contrario se ubican las y los otros que no poseen este rigor ni veracidad y que, en vez de ser capaces de producir ciencia, generan, a partir de su hacer, simples saberes vulgares, ilusas supersticiones o insignificantes aprendizajes prácticos. En esta distinción, así de drástica, se pasa por alto que en la medida en que la realidad no es un objeto acabado sino un producto de la acción humana en permanente construcción — es decir, esencialmente dinámico —, la práctica tiene una

importancia fundamental en la formulación de reflexiones. “La importancia de la praxis — advierte Larraín— para la producción de las ideas deriva del supuesto más básico que la misma realidad social debe ser concebida como práctica” (2007, p. 57).

La práctica, en oposición a la mirada tradicional que se tenía de ella¹³, no es la consecuencia o la aplicación de la reflexión. No se subyuga a ella, como si esta tuviera una preponderancia, un valor mayor o la capacidad de ser la causa que la orienta y argumenta. Entonces, el hacer tiene valor tanto por ser la ‘actividad real y sensible’ que produce mundo, como por ser la posibilidad de transformación del mismo.

La praxis, en cuanto manifestación de lo humano, tiene la riqueza de permitirnos acceder, a través de ella, al sustrato antropológico que implícitamente nos configura. No solamente teniendo en cuenta aquello que ya hemos hecho, sino lo que estamos haciendo y, entonces, siendo. Tal como lo dice Eduardo Galeano (2010): “Al fin y al cabo, somos lo que hacemos para cambiar lo que somos” (p. 92). La práctica nos transparenta y nos expone, haciéndonos salir del terreno de lo que discursivamente confesamos pero que no necesariamente implementamos en nuestro proceder. En el hacer nos jugamos la potencialidad de la acción creadora, de la posibilidad de ir más allá de la reproducción conservadora de la realidad, y de gestar la transformación tanto de lo que nos circunda, como de nosotras mismas.

Evidentemente, como toda obra humana, ella —la praxis— está históricamente situada, en la oscilación entre los instituido y lo que puede llegar a ser. En palabras de Carlos Alemián (2005): “La praxis se ubica en el terreno histórico: siempre en la tensión contradictoria de poder constituido y contrapoder

13 Esta perspectiva está fuertemente influenciada por la herencia aristotélica. Como indica Carlos Alemián (2005), “(...) la *praxis* en sentido estricto consiste en la acción ético-política, mientras que la *poiesis* se orienta a la producción de lo bello o lo útil; y ambos ámbitos son presididos por la *theoría* (filosofía primera, matemática, ‘física’). Esta doctrina, que le otorga a la teoría (contemplación, acción contemplativa) un dominio sobre la acción ético-política, marca la línea del pensamiento occidental, rechazada por la filosofía de la praxis marxiana” (p. 834).

emergente o en ciernes, se ejerce con imbricación entre sus distintas manifestaciones y formas” (p. 846).

Para una definición más integral, en el sentido que incorpora una serie de elementos que vuelven a poner en valor el ejercicio praxiológico, consideraremos aquella propuesta por Jorge Larraín (2007):

(...) praxis es la acción consciente y sensible de los seres humanos mediante la cual producen su existencia material y las relaciones sociales dentro de las cuales viven, transformando de este modo la naturaleza, la sociedad y ellos mismos. La praxis no es simplemente la producción de la existencia física de los seres humanos, sino también una actividad que *es expresión de su vida* [...] Por lo tanto, la actividad práctica no puede ser opuesta a otros aspectos del ser humano. *La praxis es el modo específico de ser del ser humano*. No es una determinación externa, una suerte de apéndice a la teoría o incluso la aplicación de la teoría. La praxis determina al ser humano en su totalidad. Es la actividad que produce no solo medios materiales sino también al ser humano y su vida social (pp. 58-59, la cursiva es nuestra).

Más allá de si se lleva a cabo por interés individual o a partir del consenso de una colectividad, la práctica es un fenómeno social que implica relaciones de cooperación con otros y otras. En la medida en que ese ejercicio busca la modificación del sistema imperante, produce saberes —con un sentido e intencionalidad política específica, propia de la apuesta de transformación— que están atestados de esas experiencias de lucha, amalgamados de manera indisoluble. Carlos Alemián (2005) comenta: “La praxis transformadora de los estratos desplazados, de constitución ardua y azarosa, supone una orientación sistemática e integrada del impulso y el saber en un sentido contrahegemónico” (p. 845).

A propósito de lo dicho es posible comprender la consideración y relevancia que tiene la práctica revolucionaria en el ejercicio dialéctico materialista. En la medida en que aquella —la práctica transformadora— tiene lugar, teoría y praxis

dejan de estar escindidas o luchando por la preponderancia de una sobre la otra. En ese momento ambas se reencuentran y armonizan en un diálogo de enriquecimiento mutuo. Entonces, la dialéctica materialista deja de ser una maniobra que se hace *sobre* o *para* la realidad, y se vuelve realidad en creación y modificación.

De ahí que, desde la vereda del pensamiento crítico, sea tan repudiable el positivismo, es decir, por las consecuencias políticas que implica al asumir que los hechos sociales no pueden ser modificados a voluntad. Parafraseando la undécima tesis de Feuerbach desde una perspectiva positivista, tendríamos que afirmar que el conocimiento debe servir para interpretar la realidad, no para transformarla. Esta ya está acabada. Por lo tanto, puede haber —y debemos aspirar a conseguir— objetividad en el conocimiento. Las circunstancias, entonces, se vuelven el campo de aplicación del conocimiento producido por la ciencia. Ese es su valor, ser el laboratorio de las ideas, el centro de experimentación donde se aplican las teorías. Por eso, sus investigadores buscan mantener una práctica institucionalizada que perpetúe el sistema social (no por maldad intrínseca, sino porque bajo su concepción epistémica no imaginan algo distinto). Por ello, a partir de esta perspectiva, se considera que el marxismo es ‘poco científico’ —ingenuo e incluso utópico, o, por el contrario, sobreideologizado— porque busca transformar los hechos y no simplemente enunciarlos (Rojas, 1999).

Lo que olvida el positivismo —y que el materialismo histórico pone énfasis en evidenciar— es que los fenómenos sociales no son objetos como los de las ciencias exactas, por ello no pueden ser estudiados del mismo modo. Estos son prácticas colectivas, es decir, creación histórica. Están en permanente movimiento y, en la medida en que responden a la acción de diversos sujetos y sujetas, son cambiantes y contradictorios, pues involucran diversas subjetividades. En el hacer no solo hay mediaciones teóricas sino también valóricas, ideológicas, afectivas, culturales, etc. Cuando no se tiene esto a la vista, muchas veces, la teoría no puede determinar ni construir inferencias de la práctica, o termina reduciéndola a sus modelos y esquemas,

aun cuando esto signifique la esterilización de la riqueza que posee. Esto es lo que sucede, según Hugo Zemelman, con la economía. Es decir, en tanto se le estudia como si fuera ciencia natural, su aporte es mediocre y solamente insuma la perduración del modelo vigente (acción que evidentemente se esconde, tras la apariencia de neutralidad y objetividad que la careta de ciencia exacta le entrega); distinto sería si se tuviera en cuenta que es una práctica contextualizada y en cuanto tal responde a intereses ideológicos de clase (Zemelman, 2006).

El hacer construye, excede y transforma la realidad. Por lo mismo desborda la teoría, permanentemente la pone en jaque, y le exige estar reinventándose, sin acomodarse en las certezas. Tal como explica Zemelman (2006),

(...) la práctica social es constituyente de realidad, es creadora de realidades. En la medida que la práctica social crea realidades y a la vez es producto de procesos anteriores, está por definición rompiendo con ella misma, está trascendiéndose a sí misma, rompiendo con los límites en que los teóricos pretenden encastrarla (p. 107).

Es a partir de esa disposición del hacer y la realidad, desde donde hay que comenzar. No viéndolo como un obstáculo, ni buscando que deje de tener ese despliegue vertiginoso que excede toda conceptualización hermética. Esa potencialidad de la práctica —y en definitiva de lo humano—¹⁴ es lo que debe ser valorado y ‘aprovechado’, utilizado como un ingrediente que enriquecerá la reflexión y la hará igualmente creativa, potente. Así, para Antonio Gramsci (1970) el carácter creador de la filosofía es fundamental, en tanto:

14 En relación con esto, es pertinente tener en cuenta la definición de praxis que hace Sánchez Vásquez (2005): “La práctica es en su esencia y generalidad la revelación del secreto del hombre como ser onto-creador, como ser que crea la realidad (humano-social), y comprende y explica por ello la realidad (humana y no humana, la realidad en su totalidad). La praxis del hombre no es una actividad práctica opuesta a la teoría, sino que *es la determinación de la existencia humana como transformación de la realidad*” (Alemián, citando a Sánchez Vásquez, p. 835, la cursiva es nuestra).

Debe entenderse, pues, el concepto de ‘creador’ en sentido ‘relativo’, pensamiento que modifica el modo de sentir de la mayoría y, por consiguiente, modifica la realidad misma, que no puede pensarse sin esa mayoría. Creador, también, en el sentido de que enseña que no existe una ‘realidad’ en sí misma, en sí y por sí, sino que siempre en relación histórica con los hombres que la modifican (p. 42).

Es indispensable, entonces, hacer énfasis en el *para qué* teorizar. Desde la perspectiva del materialismo histórico, no reflexionamos porque nos gusten los desafíos mentales o algebraicos, producimos saberes para transformar la realidad, para orientar y mejorar las acciones emprendidas con esta aspiración. A través de la modificación de la realidad, la conocemos, incluso cuando no seamos capaces de insertar ese aprendizaje en un todo, en un sistema ideológico.

La praxis como interpretación y transformación de la realidad no solo influencia el presente, sino también el futuro. Y lo hace tanto por lo que critica o *denuncia* como por lo que es capaz de *anunciar* en su ejecución¹⁵. En la visibilización de esta utopía, en la socialización del anuncio, la reflexión e interpretación se vuelve un aporte fundamental en tanto logra catalizar procesos. En esta línea comenta Gramsci (1970):

Si se plantea el problema de identificar la teoría y la práctica, se plantea en este sentido: construir sobre una determinada práctica una teoría que, coincidiendo e identificándose con los

15 Desde la perspectiva freiriana esta tensión es indispensable para no caer en un fatalismo inmovilizador. La formulación de la crítica no busca solamente poner de manifiesto las situaciones de opresión que a diario experimentamos en el sistema imperante; en la medida en que se visibiliza la injusticia de una situación, está, implícitamente, testimoniando la posibilidad de relacionarnos de otros modos, desde otros lugares y apuestas. La denuncia no nos condena a la desesperación, no es solo un discurso pesimista. Entonces se entrama con la práctica transformadora, volviéndose motor y anuncio de lo nuevo. Una novedad que no es en abstracto, tampoco en el más allá, ni en la tierra prometida, sino en nuestro aquí y ahora. Se construye con esperanza y se encarna a pulso, en lo cotidiano forjando la utopía. A eso apuesta la praxis, por eso se vuelve acción y compromiso histórico.

elementos decisivos de la práctica misma, *acelere el proceso histórico en acto*, haciendo la práctica más homogénea, coherente y eficiente en todos los elementos, es decir, *potenciándola al máximo* (p. 66, la cursiva es nuestra).

Esto no quiere decir que en función de dicha teorización la práctica deba adscribirse a los mandatos y pautas que desde la reflexión se han resuelto. El hacer transformador como potencia creadora en ejecución, no busca ser mutilado. Lo que sí se quiere lograr, y en esta línea Gramsci se ha vuelto una referencia ineludible, es avanzar en la construcción de una nueva concepción de mundo coherente y unitaria (Gramsci, 1970, p. 25), que logre contravenir la propuesta dominante. Es decir, la unión de la teoría y la praxis se vincula insoslayablemente con la construcción de una hegemonía.

Por esto, hay que poner de relieve que el desarrollo político del concepto de hegemonía representa un gran progreso filosófico además de ser un progreso político-práctico, porque conlleva y supone necesariamente una unidad intelectual y una ética conforme a una concepción de lo real que ha superado el sentido común y se ha hecho crítica (Gramsci, 1970, p. 25).

¿Qué es lo que implica esta noción que se ha vuelto tan recurrente? ¿Cómo entenderla no a partir de una definición de manual, sino desde la realidad que habitamos?

En términos generales y a partir de la filosofía gramsciana, la hegemonía implica la dirección política, cultural e ideológica de un sector sobre otro. Este dominio no se establece en base a la coerción ya que ésta se reserva para las clases antagónicas al poder. En cambio, aquellas capas que pueden ser funcionales deben ser adoctrinadas de modo que avalen la conducción intelectual y moral que se impone disfrazada de consenso (Gramsci, 1970). Pero, ¿en qué se traduce esto?, ¿y cuál es la relación con la construcción de saberes de la que aquí tanto se ha hablado? Como hemos mencionado, en la medida en que el conocimiento configura un modelo de mundo, va más allá

de la esfera científica, académica o intelectual. No se plasma exclusivamente en los *papers*, libros y enciclopedias. No porque no tengamos títulos universitarios no participamos de la episteme que nos circunda. El saber se imprime en nuestros cuerpos, mentes y relaciones, y establece que todo lo que ‘no cabe’ dentro de su concepción es menor, básico, despreciable, o simplemente no existe. O sea, excluye total o parcialmente elementos de la experiencia histórica social, rescatando aquellos que le sirvan a sus intereses o puedan enriquecer sus perspectivas de análisis entregándole originalidad o ejemplos novedosos. El conocimiento, entonces, constituye una forma de poder que se impone y subyuga a través de la invisibilización, negación y rechazo de aquello que no le es funcional. Así es servil a la propuesta hegemónica o contrahegemónica.

Por ello al comenzar esta reflexión se tenía como referencia nuestras circunstancias cotidianas, porque comprendemos que para dar cuenta de cuál es la intencionalidad y apuesta ético política que forja nuestra sociedad no basta con solo ir a las bibliotecas o buscar en la web los últimos escritos con diagnósticos críticos sobre la situación de la cultura y la humanidad hoy. Si queremos saber qué propuesta antropológica promueve el modelo dominante, tenemos que volcarnos sobre nosotros y nosotras mismas. No para autocomplacernos y decirnos cuán consciente o progresistas somos por plantearnos este tipo de reflexiones, sino precisamente para analizarnos de un modo crítico y ver qué es lo que hemos introyectado. Cuáles son nuestros miedos, sueños, necesidades, anhelos, inseguridades. Cómo nos relacionamos con las emociones y con nuestros cuerpos; de qué manera vemos a los otros y otras, y cómo nos vinculamos con ellas. Cómo hablamos, qué tipo de términos utilizamos, de qué nos reímos, a qué jugamos. Cómo elegimos vestirnos, cómo nos alimentamos; cuál es la música que nos conmueve y cuál despreciamos. En fin, la visión político-epistémica regente no solo se nos hace presente a través de un slogan propagandístico, sino que se inscribe en nuestras subjetividades y se imbrica en todo lo que somos y hacemos. Cada una de nuestras acciones posee subyaciendo una cosmovisión específica.

Teniendo esto en cuenta es que la reflexión praxiológica no concibe la experiencia como dato ontológico, sino como una construcción epistemológica que configura mujeres y hombres específicos. Por ejemplo, Carlos Pérez Soto propone interpretar la dualidad sujeto-objeto como una consecuencia de la alienación del trabajo o del hacer y la consecuente fetichización de la realidad que implica. Por eso es tan difícil transmutarla, porque no solo se circunscribe a la esfera reflexiva, sino que la encarnamos como modo de estar en el mundo. Tal como indica Pérez Soto, mientras no se cambie la manera en que nos relacionamos con el mundo, es decir, relacionarnos con los objetos no como productos del trabajo humano, sino como humanidad objetivada, la enajenación será la base de la dualidad sujeto-objeto, y esta enajenación es superable (2008).

Todo conocimiento y saber se entiende como una relación social, es el conocer de alguien en alguna situación histórico social, de modo que no es posible separar al sujeto cognoscente del objeto cognoscible (Holloway, 2012); la subjetividad se contrasta con la objetividad de la realidad en la que está inmerso. Como indica Freire (2006):

Subjetividad y objetividad se encuentran, de este modo, en aquella unidad dialéctica de la que resulta un conocer solidario con el actuar y viceversa. Es, precisamente, esta unidad dialéctica la que genera un pensamiento y una acción correctos en y sobre la realidad para su transformación (p. 32).

Considerando esto, se evidencia cómo la escisión materialismo-idealismo y sujeto-objeto no son dos fenómenos aislados, sino que están imbricados y pueden ser comprendidos como consecuencias o expresiones de una misma apuesta. Por eso, es en la unidad dialéctica que se recobra la valoración de la subjetividad, es decir, en la medida que aceptamos que la práctica no solamente tiene que ver con el hacer concreto, ya que también pone de manifiesto lo que somos: desde la alienación o desde la afirmación creativa. A partir de esta asunción y llevándolo al terreno académico, podemos inferir que tampoco son

casuales —ni desprovistos de perspectiva política— los temas ni las maneras en que se trabaja.

Somos epistemológicamente vivas¹⁶. En la medida que el mundo es nombrado, está siendo forjado; al mismo tiempo que este nos forma a nosotras. Así también nos apropiamos de lo que nos circunda, asumiendo que su configuración —y, a fin de cuentas, la propia configuración— es una tarea nuestra. A través de su permanente quehacer transformador de la realidad objetiva, dice Freire, los hombres [y mujeres] simultáneamente crean la historia y se hacen seres histórico-sociales (Freire, 2006, p. 124). Por eso es brutal el despojo de nuestra capacidad de producir saberes y decir nuestra palabra, del mismo modo que no es casual ni azarosa la reducción del mundo popular al circuito de las y los nadie, de los indicadores estadísticos, de los objetos de estudio; reducción hacia quienes nunca serán considerados como sujetos y sujetas protagonistas, y, mucho menos, como productoras de saber.

La praxis no solo implica la reunión de la teoría con la práctica, sino también la del sujeto con el objeto. Esto no significa que les fusione en una amalgama homogeneizadora, sino que se visibiliza que sus posiciones no son tan estáticas ni su escisión tan radical como se propone desde la dicotomía abstracta. Es decir, si a través del hacer modificamos la realidad a la vez que nos transformamos a nosotros y nosotras mismas, no hay una desvinculación absoluta, sino una interrelación recíproca. De este modo somos ‘sujeta’ y ‘objeto’ de conocimiento y transformación, partícipes y constructoras del devenir.

De ahí que la asepsia epistémica no sea más que una ilusión. Los sujetos y sujetas al vincularse con la realidad y sus objetos, la conocen y transforman, al mismo tiempo que inexorablemente las modifica a ellas mismas.

16 Ya sea desde el despojo de esta potencialidad o desde su ejercicio, el conocimiento de la realidad, la capacidad epistémica, es parte de lo que nos conforma como humanos y humanas. Con esto no se busca hacer una definición de la ‘esencia humana’ —nada más lejano de nuestras pretensiones que caer en estériles definiciones metafísicas—, sino visibilizar una reivindicación histórico-política de las aptitudes humanas que han sido, con astucia, ‘puestas en jaque’ para facilitar la consolidación de un modelo opresivo.

La historia es la relación dialéctica entre la subjetividad y la objetividad, es mundo en creación, por lo que no puede existir sin ambas en diálogo e interacción. La historia es gestora de realidades y de subjetividades. Esto no solo tiene impacto en el presente, en lo que estamos siendo, sino que, como ya se ha dicho, abre la posibilidad al mañana o lo que podemos llegar a ser, a la utopía posible. De ahí la importancia de retomar algo que habíamos mencionado anteriormente de manera tangencial, el inédito viable.

Cuando establecemos que el sistema imperante modela nuestra subjetividad, nos referimos a que a través de las cosas que naturalizamos y aceptamos vamos condicionando el despliegue de nuestras potencialidades y acciones. Un caso paradigmático de esto podemos encontrarlo en la configuración sexo-genérica, donde a través de discursos, imaginarios, sanciones, conductas, nomenclaturas, etc., se nos va indicando cómo debemos comportarnos, y, en ese ejercicio, de manera colateral, se va incentivando o menoscabando el desarrollo integral de cada persona. Es decir, el hecho de que haya más hombres filósofos en la historia oficial de la cultura y pensamiento, no tiene que ver con que las capacidades cognitivas y analíticas de los hombres sean superiores a la de las mujeres o que nosotras estemos hechas para cumplir otro tipo de labores, sino que es fruto de la instalación del androcentrismo y la misoginia como piedra angular del funcionamiento patriarcal. A través de esto se nos ha impuesto a las mujeres qué tipo de ocupaciones *debemos* o, peor aún, *somos capaces* de realizar. Que las niñas sueñen con ser buenas madres y esposas, responde a un sesgo ideológico y no a su estructura cerebral o afectiva. Por eso que hoy existan mujeres que desacaten estos mandatos y se atrevan a inventar sus horizontes más allá de los preceptos y juicios, no responde a que nuestro sistema nervioso haya evolucionado a un nivel superior o que, al contrario, hayan contraído una patología de insumisión crónica, sino que se relaciona con que el contexto político y social ha sido modificado —tras años de lucha, cabe mencionar—, permitiéndonos aspirar, soñar y llevar a cabo lo que antes era impensado.

Ese desplazamiento de lo que antes ni siquiera era imaginable, a lo que hoy somos capaces de formular como horizonte de lucha, es el *inédito viable*. Inédito porque hoy no tiene lugar, no es lo que está siendo ni lo que ha sido, sino la utopía. Pero que, a pesar de que no sea y que incluso las condiciones estructurales estén en contra de su realización, nuestra conciencia identifica como ‘viable’. Entonces, buscamos hacerlo real, se lucha por su consecución, se vuelve el sur hacia el cuál caminar.

La conciencia real (o efectiva), al constituirse en los ‘obstáculos y desvíos’ que la realidad empírica impone a la instauración de la ‘conciencia máxima posible’ — ‘máximo de conciencia adecuada a la realidad’ —, implica la imposibilidad de la percepción, más allá de las ‘situaciones límites’, de lo que denominamos como el ‘inédito viable’. Es porque, para nosotros, el ‘inédito viable’ (el cual no puede ser aprehendido al nivel de la ‘conciencia real o efectivo’) se concreta en la acción que se lleva a efecto, y cuya viabilidad no era percibida. Existe, así, una relación entre el ‘inédito viable’ y la conciencia real, entre la acción que se lleva a cabo y la ‘conciencia máxima posible’ (Freire, 2006, pp. 142-143).

A partir de esto y de la reapropiación que el materialismo histórico hace de la dialéctica, ésta puede ser concebida como un movimiento de la presencia de la ausencia, donde lo trascendental es lo imposible que hace que lo posible sea tal. Donde la visibilización de lo negado es lo que pone de manifiesto las estructuras de dominación y desde allí articula una ética de lo humano que no viene ‘desde afuera’ o desde el mundo de las ideas sino desde el centro de la realidad, desde las relaciones humanas que apuestan a la transformación. Es decir, nuestro inédito viable o la utopía de Galeano, esa que por más que caminemos hacia ella, cada vez se aleja más, pero que en definitiva nos lleva a avanzar.

Así, el marxismo no puede sino ser una filosofía liberadora a través de la cual se consiga tanto la liberación de sí misma como de las mujeres y hombres concretos. Es una filosofía de la praxis que, en tanto no es unívoca ni busca establecer verdades

absolutas, abraza la contradicción, la reconoce como un elemento que la determina, poniéndola en movimiento. Todo conocimiento es inacabado y, por lo mismo, no hay certezas incuestionables sino procesos de interpretación y comprensión en movimiento. Como dice Gramsci (1970), “hasta la filosofía de la praxis es una expresión de las contradicciones históricas, mejor aún: es su expresión más completa porque es consciente” (p. 125).

Y ¿acaso podría ser de otro modo? La filosofía de la praxis no busca, cual oráculo de Delfos, vaticinar el futuro entregando recetas para conseguir de manera garantizada la revolución. Proponerse así sería precisamente hacerse dogma, volviéndose todo lo que ella misma critica. Por eso nunca es un punto de llegada. A diferencia de lo que hacen los clásicos filósofos quienes proponen que a partir de la reflexión que están presentando la filosofía se reinventa, culmina o efectivamente logra resolver todas las interrogantes que históricamente se han planteado, esta filosofía se considera a sí misma como un momento más, transitorio dentro del desarrollo del pensamiento filosófico (Gramsci, 1970, p. 124).

En la filosofía de la praxis, la reflexión y el hacer están implicados de modo tal que lo que no he resuelto o lo que no se ha forjado en la realidad, no puede resolverse en la conciencia. Por eso, no se puede dictar norma sobre cómo va a ser el mundo nuevo, ya que no lo hemos vivido. Lo mentamos y soñamos en función de lo que vamos construyendo en la praxis, si no necesariamente será una construcción alienada. Por ello esta propuesta praxiológica pone énfasis especial en la capacidad activa y creadora de los sujetos y sujetas, lo cual se espeja en una política que destaca la actividad e iniciativa humana. Filosofía y política no son ámbitos escindidos. Al contrario, están imbricadas y el despliegue de este vínculo tiene lugar en el terreno histórico. El problema fundamental de una ‘teorización’ como ésta no es metafísico —es decir, no radica en resolver qué es lo principal, si el pensar o el hacer, si la idea o la materia— sino histórico y político —¿cómo lograr la transformación social y qué papel jugamos en ella?— de ahí que su aspiración no sea

interpretar la realidad y crear una ideología nueva, sino construir, en el aquí y ahora, a través del pensar, decir y hacer, una vida más digna y justa.

Cuando las contradicciones se resuelven solo en el plano de las ideas y no se vinculan con una práctica coherente, lo que se obtiene son formas de conciencia social ‘falsas’ o erradas. Para la filosofía de la praxis, las ideas, deben ser comprendidas a partir de las tensiones de la vida material, no en función de conceptualizaciones desafectadas, que pueden funcionar muy bien en libros, manifiestos o declaraciones, pero que no dan cuenta ni tienen como correlato una práctica análoga.

3. Epistemología e ideología

Teniendo a la vista lo que se comentaba en el punto anterior y poniendo énfasis especial en que la reflexión acerca de nuestro hacer y realidad constituye un sistema de ideas, valores e interpretaciones que configuran nuestras subjetividades y, por lo mismo, determinan las posibilidades de acción que tenemos en el mundo, es indispensable analizar de qué manera epistemología e ideología se vinculan, identifican o contraponen.

La ideología — como concepto, ejercicio, estrategia, etc. — ha sido tema de diversos autores y se ha trabajado extensamente desde distintos enfoques, disciplinas y veredas políticas. Aun sabiendo esto, para efectos de esta exposición y en coherencia con la línea argumentativa que aquí se ha esbozado, consideraremos las definiciones, problematizaciones e implicancias que respecto a este vínculo — epistemología-ideología — han expuesto los autores que aquí han sido trabajados, teniendo como referentes principales tanto a Karl Marx como a Antonio Gramsci.

En apariencia, la noción de ideología que maneja Gramsci se distancia de la propuesta por Marx. Aunque dicha distinción, a nuestro parecer, no se vincula con perspectivas antagónicas, sino que responden a distintas maneras de relacionarse con las posibilidades y consecuencias que posee. Sobre todo, porque el

punto de partida es compartido, es decir para ambos la lucha de clases implica la lucha por los saberes. La producción de conocimientos y ‘verdades’ también es un centro neurálgico —junto al Mercado y el Estado— para la perduración del poder oligárquico o para la construcción de una sociedad otra. De ahí que la revolución también sea hija de la cultura y las ideas. La diferencia entre ambas posturas está en que Gramsci hace su análisis desde una perspectiva más bien cultural, esto es, la ideología como producto necesario de la acción y despliegue humano en una colectividad. Marx, por su parte, le añade un componente clasista, desentrañando de qué manera la ideología se ha vuelto una herramienta servil a los intereses de las clases dominantes. Así, ‘el marxismo de Marx’ aborda la ideología desde la crítica radical, a partir del modo de funcionamiento que ha desplegado y cómo ha servido para consolidar la opresión de un sector social sobre otro. En ese plano, si bien el pensador italiano hace suya la crítica, pone énfasis en el potencial revolucionario que tiene la ideología, en la medida que tanto la filosofía como la construcción de una contrahegemonía —o contraideología— es imprescindible para lograr la transformación de la realidad.

Tendremos a la vista ambas concepciones, las cuales serán explicitadas a continuación para evidenciar la estrecha relación que se establece entre la producción de saber y la construcción ideológica.

Retomemos aquello que era enunciado al comienzo de esta investigación y que se vinculaba con el sentido común, buscando relevar que, a pesar de lo menospreciado que suele ser debido a su dispersión, elementos contradictorios que coexisten sin ser cuestionados, falta de sistematización, etc., constituye un punto de partida que no solo es válido, sino necesario. En esta línea —a partir de la importancia que le otorga a la hegemonía— se posiciona Antonio Gramsci, quien busca desvelar cuál es la concepción de mundo que se encuentra implícita en todas las expresiones, ya sean individuales o colectivas, que posee una sociedad; y cómo ésta es forjada y asimilada. Al respecto menciona, “no existe la filosofía en general: existen diversas filosofías o concepciones del mundo y siempre se hace

una elección entre ellas. ¿Cómo se hace esta elección? ¿Es un hecho meramente intelectual o es más complejo?” (Gramsci, 1970, p. 15).

Cada una posee dos conciencias teóricas. Una implícita en el hacer, de la cual no siempre estamos conscientes; la otra, explícita en la medida en que la comunicamos verbalmente. Esta última es la que heredamos y tiende a inscribirse en la propuesta hegemónica. Se da una comprensión crítica de una misma cuando, tomando conciencia de las contradicciones que ambas teorías generan, se produce una lucha hegemónica entre ellas, hasta que logramos tener una concepción propia. En ese momento teoría y práctica dejan de estar escindidas.

Para comprender en mayor profundidad este ‘tránsito’, hay que destacar que para Gramsci (1967) la filosofía de una colectividad no se corresponde directamente con el sentido común de la misma. Como indica, “La filosofía es la crítica y superación de la religión y del sentido común, y en tal forma coincide con el ‘buen sentido’, que se contrapone al sentido común” (p. 64). Es decir, no toda creencia o reflexión logra llegar a ser filosofía. Lo que sostiene el filósofo italiano es que en el sentido común —dentro de la diversidad de visiones y creencias que lo conforman, las cuales, en general, insistimos, responden a la visión que desde la clase hegemónica se impone a través de todos los aparatos e instituciones que el poder tiene a su merced, vale decir escuelas, iglesias, medios de comunicación, partidos políticos, etc.— existen ‘núcleos de buen sentido’, los cuáles poseen elementos transformadores o revolucionarios que deben ser —a través de la filosofía de la praxis— rescatados y potenciados para lograr desplazar aquellos aspectos que están instalados en la opinión cotidiana y que son serviles al modelo opresor. Así, el sentido común se convierte en ‘buen sentido’. De ahí que la lucha por la construcción de una contrahegemonía sea fundamental. Pues si solamente se consigue una modificación económica pero no humana y cultural, lo que se obtiene es una catarsis social, y no se logra la creación de un proyecto integral que aborde tanto el ámbito productivo como el ético, gestor de una nueva subjetividad histórica.

Por lo mismo, la filosofía de un contexto en particular no esta determinada por los debates ilustrados que sostengan los intelectuales sobre las clases populares, sino por una síntesis que se produce entre esos saberes con aquellos que son generados desde los sujetos y sujetas ‘comunes’ y que se traducen en ‘norma de acción colectiva’, en praxis histórica concreta e integral (Gramsci, 1970, p. 40).

En este planteamiento hay dos elementos implícitos que nos interesa destacar. El primero tiene que ver con ‘ampliar’ la idea que se tiene sobre lo que es filosofía. Es decir, en este caso su significado va más allá del ejercicio sistemático de abstracción que un sujeto privilegiado elabora observando el mundo desde la comodidad del diván. La filosofía de una época determinada surge del diálogo entre las construcciones hegemónicas junto a la asimilación y contracultura gestada por las colectividades populares. A partir de esto se infiere el segundo elemento, no solo en las academias se produce saber y cultura, las ‘masas’ populares, el subsuelo humano y político también es capaz de hacerlo.

Más allá de cuan sofisticada sea la metodología de trabajo, los autores referenciados o los formatos de comunicación de lo reflexionado, todos y todas tenemos una idea de cómo funciona el mundo, aventuramos explicaciones, compartimos nuestros juicios y cosmogonías. Esto significa que en cada una está la capacidad de filosofar. Y en esta misma línea, Gramsci (1970) es enfático, “no se puede pensar en ningún hombre que no sea filósofo, que no piense, precisamente porque el pensar es propio del hombre en sí (a menos que sea patológicamente idiota)” (p. 44)¹⁷.

17 A partir de esto es posible hacer una vinculación con el proceso de concienciación de Paulo Freire, donde además de la puesta en evidencia del modo de funcionamiento de la realidad, todos los hombre y mujeres nos descubrimos como seres capaces de nombrar la realidad, hacer análisis sobre ella, entender el mundo y así poder modificarlo. Más allá de la formación académica o escolar, incluso pasando por alto si somos sujetas alfabetizadas o no, cada ser humano es capaz de construir una interpretación del funcionamiento del mundo. Vale decir, a partir de la propia inserción en la realidad, se forja una conciencia de ella misma. Por eso es indispensable validar el ‘aquí y ahora’ de los y las educandas, asumiendo que ese debe ser el punto de partida (su sentido común, del cuál se

Esta potencialidad, esta capacidad que tenemos como seres humanos nos ha sido negada a través de la elitización del saber. De ese modo, se les deja la posibilidad de nombrar la realidad a quienes tradicionalmente la han ‘poseído’ —y no quieren diversificar esa posesión—, arrebatándole, consecuentemente, ese derecho a las clases populares. Si bien Gramsci reconoce que aun teniendo la capacidad de ser filósofos no todos tenemos ese rol dentro de la sociedad, distinto es inculcarnos que esa posibilidad no nos compete ni nos pertenece; o que el hecho que las clases populares no participen de esos lugares de erudición no tiene que ver con nuestras habilidades, sino con decisiones y estrategia políticas que buscan preservar lo imperante.

La hábil maniobra que se utiliza desde el poder para invisibilizar la cultura de las y los de abajo, para Suely Carneiro (2005) constituye un *epistemicidio* cuyas consecuencias van más allá de la esfera cognitiva o cultural. Al pueblo que se le niega su posibilidad de nombrar el mundo, se le niega un estatuto ontológico fundamental.

La imposibilidad de producir los saberes propios no solo resta la oportunidad de participar en los debates académicos o publicar cuantiosos textos, sino que impide la realización integral de mujeres y hombres. Es decir, pone en evidencia que una sociedad que niega sistemáticamente la reflexión crítica, el derecho a ‘la palabra’ de unas, o las subyuga a los nombramientos de otros, engendra un proyecto antropológico que fomenta la generación de sujetos y sujetas autómatas. Tal como menciona Freire (2006): “El problema radica en que pensar auténticamente es peligroso. El extraño humanismo de esta concepción bancaria se reduce a la tentativa de hacer de los hombres su contrario —un autómata, que es la negación de su vocación ontológica de ser más” (p. 82).

Retomemos la noción de ideología con la que se estaba trabajando para lograr poner de manifiesto las definiciones de los dos autores a los que aquí se ha aludido. Gramsci, más que

potenciarán los núcleos de buen sentido, en términos gramscianos) y no aquel que desde ‘afuera’ se les quiera imponer.

establecer un juicio de valor respecto a ella, le saca el sesgo negativo y la amplía, generando una asociación directa entre ésta y la hegemonía. De este modo la define así:

Una ‘ideología’, podría decirse, si damos al término ideología el significado más alto de una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de vida individuales y colectivas (Gramsci, 1970, p. 18).

Por otra parte, para Marx es indispensable hacer la diferencia entre ideología e ideas, evidenciando que estas últimas tienen su origen en una clase específica, por eso si pueden existir ideas de los grupos dominados. La ideología, en cambio, es servil a los intereses de la clase opresora, más allá de dónde haya tenido su origen, ya que la clase dominante puede cooptar ideas (estéticas, referentes, lugares, consignas, etc.) de la clase antagónica y volverlas funcional a su apuesta.

La mirada reprochadora a la ideología que existe para la concepción marxista, se fundamenta en que a través de esta se busca aminorar o trastocar las contradicciones de la vida material, es decir, disfraza y/o camufla las tensiones que el sistema opresor engendra, para perpetuar el modelo. Por ello tiene esa carga negativa de ‘falsa conciencia’, pues su objetivo es someter y profundizar los modos de alienación que están teniendo lugar. Claramente lo explicita Jorge Larraín (2007) en cuanto se refiere a que la ideología es una forma particular de conciencia que provee una mirada distorsionada o inadecuada de las contradicciones, sea ignorándolas o representándolas mal. Ese es su componente distintivo (69 y 70).

La fuerza con que se impone la ideología, consigue que se asuma que ella ‘desciende’ del terreno de la abstracción y se instala en nuestra vida de tal manera que la asumimos como un modo de ser del mundo, entonces, lo esencializa. La ideología no es que sea una más entre muchas maneras de ver la realidad. No es una verdad posible. Ella es ‘la’ verdad.

A pesar de esto, de la solidez con que se inculca una concepción de mundo, siempre hay fisuras. Como propone Hinkelammert (2012), la naturalización del modelo se puede devastar poniendo en evidencia que lo que *es* solo existe *gracias* a lo que niega. Por eso, en un mundo donde la injusticia y la opresión son lo que permite su funcionamiento, la posibilidad de justicia social y dignidad pueden parecer quimeras. Pero lo importante, la posibilidad del quiebre, radica en que existen y están en función de su negación (p. 171).

La realidad se ‘materializa’, se encarna o institucionaliza mediante las relaciones jurídicas, vale decir, las relaciones de propiedad y producción. Estas son un espejo donde se refleja la relación económica. Solamente puedo acceder a ‘mi realidad’ a través de ellas. O sea, el modo que tengo de aprehender, entender o desentrañar cómo funciona, es a través de este ‘espejo’ que refleja mi imagen, la imagen de la realidad y la sociedad. Dependiendo de cómo sean estas relaciones podremos acceder a distintas ‘versiones’ de nuestra situación. ¿Cómo vamos a transformar el mundo si los espejos que tenemos de él han naturalizado la idea que no es posible? Por ello, que asumamos que la realidad no puede ser cambiada se vincula estrechamente con la validación que existe de una sola manera de producir conocimiento —la científica, con la consecuente cosmovisión y subjetividades que forja—, en la medida en que la perpetuación de esa perspectiva se sostiene también en base a la aceptación de que la búsqueda o posicionamiento de otras maneras y apuestas es fantasioso, ingenuo o iluso.

En relación con esto es que la racionalidad que se impone, la propuesta epistémica que nos configura sea servil al modelo hegemónico, no solo como consecuencia de él sino como gestor y aval del mismo. La razón científica es una forma ideológica que se expresa en nociones generales del observador —lo que se nos hace consciente, lo que somos capaces de ver o explicar está determinado por lo hegemónico— que subyacen a una noción general de ciencia. La ciencia es la forma ideológica de la modernidad (Pérez Soto, 2008, p. 213).

La necesidad de invisibilizar esto, es decir, de hacer manifiesto que la preeminencia de la ciencia por sobre otros modos de racionalidad es un hecho contingente pero no necesario¹⁸, ha llevado a que la epistemología se centre casi exclusivamente en el análisis de las condiciones de producción y validación del conocimiento (científico), pasando por alto todas las demás implicancias que tiene la gestación de saberes. Así se ha conseguido internalizar la idea que la epistemología es una disciplina “neutra” y que su rubro de acción y reflexión se circunscribe a técnicas, pasando por alto la problemática política y ética que la subyace. Y entonces, nos parece que son esferas distintas, como si una cosa fuera la epistemología, otra la ética y otra, muy distinta, la política.

En función del mismo objetivo —es decir la despoliticación aparente de la epistemología— es que para los epistemólogos, es más importante la historia interna del saber que la externa. De este modo, es prioritario tener a la vista las ‘condiciones de validez’ del conocimiento, en vez de considerarlo en tanto ‘develamiento’ histórico o colectivo. Aun cuando la puesta en evidencia de la articulación ineludible que existe entre el saber y el contexto en que se produce no es una novedad ni una constatación nueva. Como menciona Jorge Vergara (2005), desde Mannheim y desde el materialismo histórico que se tiene en cuenta cómo el contexto en que se produce el saber es tan relevante como las condiciones de validez que lo permiten (p. 271).

18 Esto precisamente sería el movimiento ideológico por excelencia, la inculcación subrepticia de que la ciencia es la única manera de producir saber o conocimiento, y que, además, al ser neutra políticamente, no tiene intencionalidad ni apuesta ética en su ejercicio y promoción. Este camuflaje, este engaño o acomodo de la realidad que ha permitido que naturalicemos la idea de la ciencia como *el* modo de reflexión válido donde quienes producen teoría son sujetos doctos y expertos, genera que abandonemos el reconocimiento de este ejercicio como un espacio de disputa significativo al momento de modificar la realidad. Por ello, la ideología es ‘falsa conciencia’ que aminora las contradicciones reales, disfrazándolas a través del discurso, impidiendo, consecuentemente, que se logren identificar las necesidades y posibilidades de transformación o apropiación de este ámbito.

De ahí que haya que ser enfática con este punto: todo conocer está inserto en una apuesta política ya sea cómplice del modelo o transformadora. La pregunta en torno a qué es lo que vale la pena conocer no se responde desde una perspectiva meramente gnoseológica, ni siquiera está sujeta a las capacidades intelectuales del investigador. Lo que necesita ser conocido se determina a partir de una postura valórica.

La justificación de la investigación, entonces, implicaría tener en cuenta dos cosas. Por qué se hace, es decir cuál es su trascendencia, importancia social y magnitud del problema; y el para qué se hace, o sea, la finalidad, qué es lo que se busca lograr con ella. Lo relevante es que, a partir de ambas preguntas, que por cierto, suelen ser parte de las exigencias formales-institucionales para definir una indagación, se puede acceder al sentido y posición ética de la teorización. Esta definición siempre existe, aunque no se sea del todo consciente de ello: “[Es] casi imposible —indica Zemelman— encontrar una construcción teórica que por lo menos, en forma implícita, no fuera parte de una opción de construcción” (2006, p. 107). Dicha opción de construcción no solo está determinada y se expresa tanto por el tema de estudio, como también por el cómo se realiza la investigación. Lo metodológico está condicionado por la manera en que leemos la realidad, desde qué frontera política nos situamos y qué elementos buscamos posicionar no solo con el resultado final, sino con el proceso implícito en su consecución.

Por ello no causa extrañeza que en la actualidad existan ‘departamentos’, ‘centros’ o ‘agencias’ que determinan —a través del condicionamiento del financiamiento— cuáles son los temas que ameritan ser investigados y cuáles no. El poder ejerce dominación cultural y epistémica. Entonces, la democratización de la sociedad pasa necesariamente por la democratización del conocimiento. Como advierte Zemelman, la influencia invisible del discurso del poder dominante está imponiendo el para qué, también dándole significación y estatus teórico a ciertos problemas, lo cual niega la posibilidad o el sentido de estudiar otras problemáticas (2006).

Si por una parte afirmamos entonces que todo ejercicio reflexivo tiene una intencionalidad y sentido que está determinado por la apuesta de construcción de mundo en la que se posicionen sus autores y autoras. Si además sostenemos que todo conocimiento es situado, por lo tanto entrega respuestas a las preguntas que su propio contexto definió como necesarias y que, por lo mismo, la universalidad del saber es una quimera. ¿Cómo podemos juzgar la veracidad o utilidad de las ideas? ¿Acaso es una búsqueda que debe ser abandonada?

Si seguimos la línea de lo que hemos explicitado a lo largo de este escrito, cabría sostener que en tanto no hay epistemes neutrales y que el impacto que éstas tienen no solo recae en la abstracción especulativa sino también en la prácticas sociales y políticas que hay en ejercicio, la verdad o falsedad del saber, entonces, no se podría resolver a partir de un análisis lógico de su propuesta argumentativa. Tampoco dependería de si los autores citados para respaldar la perspectiva enunciada son los referentes ineludibles en esa temática. El parámetro de discernimiento se desplazaría hacia otro lugar poniendo el foco en el hacer. Es en él donde se jugaría la veracidad y sentido del pensamiento. El criterio de verdad sería la práctica.

En esta misma línea se posiciona la crítica de Gramsci (1970) cuando menciona que la filosofía tendrá una mayor o menor posibilidad de difusión dependiendo del nivel de vinculación que tenga con la vida práctica en la cual se encuentra implícita (p. 70). Es decir, la práctica como criterio de verdad es tan relevante al momento de crear una reflexión, como cuando ésta ya ha sido gestada y debe ser ‘aplicada’, contrastada. Los saberes son veraces, relevantes y útiles en la medida que modifican e inciden en aquello que estamos siendo y haciendo, cuando se vuelven un aporte que mejora, critica y posiciona —en relación al contexto, a los nuevos desafíos, a las necesidades que se desvelan— el hacer.

A propósito de esto también, es posible entender el sentido que para Arturo Roig tiene trabajar en la ‘Historia de las Ideas’ no entendiéndolas como flujos de abstracciones especulativas sino en función del entramado que generan en la

medida en que están inmersas en el dinamismo de las acciones y reacciones humanas. Es decir, en tanto generan conciencia y propician acción. De ahí que el ejercicio de historizar las ideas, permita acceder a la historia de la conciencia social de una comunidad (Arpini, 2003, p. 74).

Un ejemplo de esto corresponde a lo que alude Enzo Traverso (2014) cuando problematiza la diferencia entre el impacto de las reflexiones anticolonialistas y el de las poscoloniales, aludiendo a que las implicancias que lograron las primeras, tienen que ver con el contexto histórico, con las luchas que existen y que, en la medida en que hay una vinculación con los movimientos sociales que las erigen, son problematizadas, tensionadas y también, contribuidas.

Sin embargo, es necesario observar que la influencia de este movimiento [poscolonialismo] sigue siendo limitada. Interviene en el contexto actual y su influencia política no tiene punto de comparación con la que tuvieron el anticolonialismo y el anti-imperialismo de las décadas de 1950 y 1960, esgrimidos por las revoluciones en China, Vietnam, Cuba, Argelia. Un amplio movimiento histórico transformaba entonces a los colonizados en sujeto políticos, en actores de la historia. Actualmente la crítica poscolonial no se vincula con movimientos políticos de semejante importancia (Traverso, 2014, p. 97).

3.1. Definición operativa de epistemología

A partir de lo que ha sido expuesto en este escrito, trataremos de construir una definición de epistemología que nos servirá y será la que tendremos a la vista en lo que sigue de esta reflexión. Para ello, recogiendo algunos elementos fundamentales de lo que ha sido dicho, se establecerán precisiones en torno a tres ejes constituyentes de la epistemología, a saber, la validación de saberes, la concepción de realidad y su metodología.

En torno al primer eje constituyente, es imprescindible recordar que no hay una única epistemología, sino diversas; y

que cada una de estas versiones surgen a propósito del vínculo que establecen con el ‘hacer’ y con las relaciones sociales de su contexto. A pesar de la multiplicidad de epistemologías existentes, todas y cada una tiene de una manera u otra, una relación con alguna práctica, con alguna experiencia social, ya sea porque busca dar cuenta de ella, visibilizarla, dotarla de sentido, o, al contrario, porque pretenden reducirla, negarla o someterla.

De este modo, tanto los problemas de la validez, de rigor, como los de coherencia y veracidad no son absolutos, sino que también están históricamente situados y, en relación con lo que se sostiene más arriba, se desprenden de la vinculación que se tenga con una práctica social específica. No obstante, como mencionábamos en el apartado anterior, esto no significa que haya que abandonar la discusión en torno a la veracidad de las ideas y conocimiento. Lo que pone de manifiesto una constatación como esta —en el marco epistémico que nos entrega el materialismo histórico—, es que la validez que posean los saberes no se juega en el plano especulativo, sino en la experiencia concreta, en el hacer mismo, a partir de las prácticas que posibilita, fomenta e intenciona o, en su contraparte, aquellas inhiben, evita y obstaculiza.

Por lo tanto, el tradicional conflicto de ‘desfase’ o escisión irreconciliable entre las ideas y la realidad no es un problema teórico que se resuelva desechando las circunstancias o menospreciándolas por asumir que éstas no son lo suficientemente correctas, civilizadas o coherentes para adecuarse a la abstracción. Tampoco se soluciona generando un aparato conceptual que justifique las diferentes inferencias realizadas —para conformarnos con la coherencia lógica, en tanto, lo material ya no es posible—; precisamente porque el problema está en la teoría. Hugo Zemelman sostiene al respecto que no se trata de construir unos conceptos y discursos cerrados, se trata de partir de dudas previas anteriores a esos discursos y preguntarse cómo me puedo posicionar frente aquello que quiero conocer (2001).

En esta referencia se da cuenta de una diferenciación que existe entre el pensamiento teórico y pensamiento epistémico. El primero corresponde a una manera de reflexionar que es

ante todo predicativa, con contenidos organizados y definidos de manera previa. Así, implica una estructura ya hecha, en la cual toda idea que se formule debe ser adosada a ella. Por eso es siempre un pensamiento que tiene ‘contenidos’, un discurso que atribuye propiedades. El teórico es un tipo de pensamiento que hace afirmaciones sobre lo real (Zemelman, 2001, p. 4).

Por otro lado, en torno al segundo eje constituyente, el pensamiento epistémico es una configuración, un modelo o una manera de deconstruir el mundo y, a su vez, forjarlo interpretándolo y apropiándose de él. Funciona como una reflexión preteórica, como un corpus sin contenido, como una forma de colocarse frente a la realidad. Donde la centralidad no radica en el predicado, sino en la pregunta. Agrega el autor:

Esto, dicho así, aparece como de sentido común, pero el problema está en darle a la pregunta un *status* no simplemente de mera conjetura sino, más bien, de algo más amplio que eso, como es permitir que el pensamiento se pueda colocar ante las circunstancias. Se plantea la dificultad de colocarse frente a las circunstancias sin anticipar ninguna propiedad sobre ellas. Es un tema fundamental porque cuando se dice “colocarse ante las circunstancias”, frente a las realidades políticas, económicas, culturales, significa que estamos construyendo una relación de conocimiento sin que ésta quede encerrada en un conjunto de atributos; porque eso sería ya una afirmación teórica (Zemelman, 2001, pp. 4-5).

Por ello, entonces, un discurso epistémico versaría sobre las condiciones que hacen que el conocimiento, idea o reflexión sea válido y no acerca de los contenidos establecidos que tiene un sistema específico. Lo epistémico se vincula con las herramientas que permiten reconocer diversidades posibles con contenido (Zemelman, 2001, p. 9)¹⁹.

19 Para comprender la distinción entre ambos discursos usemos la siguiente analogía. El discurso epistémico sería aquella reflexión destinada a diseñar un juego. Para ello establecería las reglas, el modo de desenvolverse en él, si la participación es de manera individual o colectiva; qué es lo que se debe lograr y cuáles

La epistemología no solo implica una concepción de realidad mediada por la posición ideológica en la que se inscriba, sino que es un ‘colocarse frente a la realidad’. Es una disposición frente al mundo que nos permite visibilizar procesos, ideas, prácticas, etc. Por ello es preteórica²⁰; y más que situarse en una cosmogonía específica, construye realidad definiendo que es lo que merece ser cuestionado, problematizado y desvelado en ella.

Finalmente, el tercer eje constituyente de la epistemología es lo metodológico. Si la epistemología es una forma de proponerse cuestionamiento y problemas, de inteligir el mundo, entonces el cómo se formulan estas disquisiciones es fundamental. Zemelman (2006) es enfático en este aspecto, sobre todo porque afirma que la negación o invisibilización del ámbito metodológico es lo que ha despolitizado el ejercicio epistémico. En la medida en que se ha olvidado la preeminencia que la formulación del problema e hipótesis de investigación tienen, lo metodológico se ha reducido a la aplicación de técnicas (un ejercicio casi mecánico y aséptico) pasando por alto que la construcción de abstracciones no es azarosa ni inmediata, sino fruto de un proceso, en el cual hay un posicionamiento político específico, lo que se va fraguando desde el momento mismo

son las condiciones que necesita para su desarrollo, etc. Es decir, todas aquellas determinaciones que configuran, distinguen e identifican un juego. Por su parte, el discurso teórico, sería el juego en su ejercicio. Con el descubrimiento de sus posibilidades y límites, con sus estrategias, con los riesgos, trampas y emociones. Ambos ‘lugares’ tienen como supuesto de existencia o parten de la base de que los actores y actrices son sujetas lúdicas, que tienen la capacidad de jugar y que pueden ejercerla. Y en relación a algunas definiciones —tales como si todos y todas pueden participar o no, o quiénes tienen mayores ‘aptitudes’ para este tipo de juego—, aun cuando son elementos que en el jugar mismo que se establecerán a partir de las apuestas y urgencias de cada sujeto y sujeta que lo experimente, estas se encuentran condicionadas por las reglas, requisitos y posibilidades que el juego mismo posea.

- 20 “Decir pre-teórico, significa decir, construcción de relación con la realidad. Pero ¿qué significa, a su vez, esto? Significa que si yo me estoy colocando frente a las circunstancias que quiero estudiar sin precipitar un juicio en términos de construir un predicado ya predeterminado con contenido sobre aquello que no conozco, entonces estoy distanciándome de la posibilidad de anticipar nombres teóricos a un fenómeno que no conozco” (Zemelman, 2001, p. 9).

en que somos capaces de formular la interrogación particular y ensayar una posible respuesta. En esta línea menciona,

De este modo, los cursos de metodología en casi todos los programas han terminado por reducirse al uso de técnicas, porque verdaderamente el problema metodológico no está en el segundo momento de la investigación, el que comienza una vez que se tienen formuladas las hipótesis, sino que está, precisamente, en el primer momento; el momento que lleva a poder formular las hipótesis. Cómo se las formula, desde dónde se las formula, en cómo se va enunciando un tema problematizando el tema, enriqueciendo este enunciado en forma que pueda transformarse en una base desde la que se puede tener opciones de teorización, vale decir, la posibilidad de acumular uno u otro sistema. Ese es un primer momento y un momento que no obedece a algoritmos, no hay reglas, solo una *forma de razonamiento* (p. 120).

En relación con lo mencionado, hay dos exigencias o desafíos que implica la revisión y construcción de una propuesta epistemológica. La primera es la disposición a perder la calma, a salir de la zona de confort, a incomodarnos. Pues eso es lo que sucederá si asumimos el reto de ir más allá de la reflexión teórica y abandonar el sistema que resguarda o justifica de manera última lo que estamos proponiendo. Ese es el riesgo y consecuencias de transgredir nuestros axiomas y certezas, solo así es posible ‘pensar en contra de la razón’. Y, la otra exigencia implica, por una parte, no nombrar con denominaciones viejas, fenómenos nuevos; y por otra, rechazar la idea de que porque algo no tiene nombre significa que es innombrable (Zemelman, 2001, p. 5). Aunque poniendo especial atención al límite entre una cosa y la otra, es decir, a la diferenciación entre la denominación de lo nuevo con una noción vieja y cuándo eso aparentemente nuevo tiene toda una historia previa que, más que castrarlo con el nombre, permite comprender su riqueza y aprehender de sus experiencias y práctica previa. De ahí la importancia de tener claro ‘para qué conocer’, pues a través de

esta especificación es posible responder o al menos tener una orientación sobre cómo resolver esta tensión.

En síntesis, operativamente entenderemos epistemología como la reflexión en torno a aquello que condiciona y posibilita la producción de saberes, lo cual implica la definición de tres ámbitos. El primero se vincula con cómo esos conocimientos son validados; luego está la manera en que nos posicionamos frente a la realidad que estamos interpretando; y finalmente, cómo gestamos esta producción, es decir, cuál es su metodología.

Politización de la producción de saberes: les intelectuales y la política

Un día, los intelectuales apolíticos de mi país serán interrogados por el hombre sencillo de nuestro pueblo.

Se les preguntará sobre lo que hicieron cuando la patria se apagaba lentamente, como una hoguera dulce, pequeña y sola. No serán interrogados sobre sus trajes, ni sobre sus largas siestas después de la merienda, tampoco sobre sus estériles combates con la nada, ni sobre su ontológica manera de llegar a las monedas. No se les interrogará sobre la mitología griega, ni sobre el asco que sintieron de sí, cuando alguien, en su fondo, se disponía a morir cobardemente. Nada se les preguntará sobre sus justificaciones absurdas, crecidas a la sombra de una mentira rotunda.

Ese día vendrán los hombres sencillos. Los que nunca cupieron en los libros y versos de los intelectuales apolíticos, pero que llegaban todos los días a dejarles la leche y el pan, los huevos y las tortillas, los que les cosían la ropa, los que les manejaban los carros, les cuidaban sus perros y jardines, y trabajaban para ellos, y preguntarán, “¿Qué hicisteis cuando los pobres sufrían, y se quemaba en ellos, gravemente, la ternura y la vida?”

Intelectuales apolíticos de mi dulce país, no podréis responder nada. Os devorará un buitre de silencio las entrañas. Os roerá el alma vuestra propia miseria. Y callareis, avergonzados de vosotros.

OTTO RENÉ CASTILLO

1. El ejercicio intelectual y la asunción de una postura política

Al momento de buscar establecer una definición de lo que implica ser intelectual, las primeras imágenes que se nos vienen a la mente son una serie de caricaturas que van desde esos señores

de largas barbas y túnicas que se paseaban por el ágora discutiendo sobre asuntos de orden humano y divino, pasando por aquel individuo que buscaba desvelar los movimientos del cosmos y terminaba siendo quemado en la hoguera por transgredir los mandatos eclesiásticos, o el sujeto setentero que aguerrido luchaba tanto en la trinchera de las ideas como en la del enfrentamiento armado, hasta aquella tan particular que se ha puesto de moda en nuestros tiempos, el sujeto *hipster* hiper estetizado que le dedica más tiempo al cuidado de su barba y a cómo el color de su bicicleta *vintage* combina con el nuevo marco de sus gafas, que a analizar las condiciones de opresión que existen en nuestra cotidianidad²¹.

Más allá de cuán veraces sean estas parodias, o a cuántas versiones de intelectual están dejando fuera, lo cierto es que no existe una única definición absoluta o esencial de lo que es la intelectualidad que se mantenga de manera trascendente a lo largo de la historia humana (Traverso, 2014, p. 49). Como toda idea y reflexión se encuentran condicionadas por el contexto histórico en el que surgen. No obstante, hay algunas nociones que se han vuelto ‘clásicas’, que abundan en nuestras concepciones cotidianas y que sirven como punto de partida, entendiendo que con esto no se agota, ni es lo que pretendemos tampoco, todas las figuraciones que existen. En ningún caso, lo que se busca es hacer es una genealogía del intelectual.

Quizás la imagen más recurrente es aquella que tiene que ver con el sujeto que está distante de la realidad y que dicho alejamiento es lo que le permite desentrañar el funcionamiento del mundo. Ya sea por la lejanía en la montaña del genio anacoreta, por aquella que genera la *epojé* fenomenológica, o por la claridad de aquel que se empuja *por sobre* la masa; el sujeto reflexivo se suele asociar con una persona que se encuentra desafectada

21 En estrecha complicidad con el androcentrismo reinante, la figura intelectual, o al menos su idealización, es masculina. Esto en ningún caso significa que no existan intelectuales mujeres o indígenas, o negras, o pobres. Sin embargo, si estamos buscando poner en evidencia la concepción más cotidiana y masificada de la intelectualidad, irremediamente sus figuras son, como se hacía alusión en el capítulo anterior, *machos blancos urbanos burgueses* (o al menos de un estatus social acomodado que les permita el acceso a un capital cultural mínimo).

de los avatares de la vida rudimentaria de modo tal que puede ‘sobrevolar’ la realidad y desde allí conceptualizarla.

Por lo mismo, el intelectual es posicionado como un sujeto privilegiado, excepcional —como si lo elitizante le fuera inherente— que le caben la preocupación por lo sagrado y abstracto —o el ser y la nada— pero que desprecia los asuntos humanos, por considerarlo perecederos, demasiado contingentes y mundanos. Aquel intelectual que ya en los tiempos de Platón era despreciado y ridiculizado pues, a lo Tales de Mileto, en la medida en que vivía en la máxima abstracción, olvidaba incluso que él mismo era humano.

A pesar de la agudeza y antigüedad de este análisis, hoy sigue estando vigente, aunque debiera ser resignificado. Es decir, ya no establecer la crítica porque en su divagar el teórico anda literalmente mirando las estrellas, sino en la medida en que su ejercicio exige la desvinculación de la gente común, del colectivo social. El intelectual se posiciona como un sujeto extraordinario, poseedor de características únicas, cuyo rol en la sociedad lo sitúa por sobre ella, en la medida en que es capaz de comprender, identificar e incluso modificar, sus normas y ‘razones’ de funcionamiento. De ahí que, como mencionan Brunner & Flisfisch (1983), la intelectualidad sea parte de la aristocracia del pensamiento, es decir, quienes crean, son expertos, constructores de ideologías, comunicadores, etc.; todas propiedades que les revisten de cierta distinción (p. 23).

Por lo mismo, el sujeto intelectual se vuelve insoportable para las personas ‘comunes’. Su pedantería y arrogancia, avalada por la pertenencia a un grupo tan selectísimo, único y especial, desata una egolatría y autocomplacencia asfixiante, que en vez de consolidar su posición, agrieta la necesidad de su existencia, validez o funcionalidad, y termina generando sospecha. Omar Acha (2012) recuerda cómo en la medida en que la figura del intelectual es hija de la ilustración, se vuelve insegura. De ahí que sea constante el divagar de estos mismos sobre su estatus y calidad.

Si bien esta podría ser la representación común que se tiene de la figura del intelectual, para profundizar en sus

particularidades es indispensable considerar algunos eventos que han definido su existencia. Para comenzar, cabe mencionar que la idea de intelectual es una concepción más bien nueva, es decir, no tiene sus orígenes en la antigüedad helénica, sino en Francia en el año 1898 con el Caso Dreyfus. Y es a partir de este momento, que se acuña el término ‘intelectual’ como lo consideramos, en términos generales, hoy en día. Esto no significa que antes de esto no hubiera teóricos o sujetos que problematizaran y reflexionaran sobre distintas temáticas incidiendo en mayor o menor medida en las decisiones de la colectividad. Lo que sí sucede a partir de la declaración de Émile Zola, es que se pone de manifiesto la actitud crítica, cuestionadora de los dictámenes que desde la oficialidad se proclama. Es decir, la práctica reflexiva ya no es remitida al ámbito de la consejería monárquica o gubernamental, ni tampoco se restringe a la esfera eclesiástica. La intelectualidad realiza su denuncia en los espacios públicos buscando posicionarla en la sociedad civil. De ahí que se consigne el comienzo de su existencia, el hito fundacional, a partir de este momento. De hecho, tal como menciona Carlos Ossandón (2015), desde el *J'accuse* el término ‘intelectuales’ se volvió un objeto de estudio, crítica e indagación, poniendo un énfasis especial a las distintas funciones, formatos y relaciones que establecen con los grupos de poder, el pueblo, la posibilidad y límites de su autonomía, entre otros.

Por ello, desde sus inicios, el intelectual no puede ser un sujeto neutro, expectante de la realidad que se satisface haciendo análisis estéticos del mundo, conmovido frente a sus formas y despliegues. Darío Balvidares (2014) establece que la definición más básica de un intelectual sería aquel que genera discursos, que crea discursos comprometidos con el espíritu de su época abriendo nuevas posibilidades de pensamiento, nuevas posibilidades de interpretación (p. 28). Es decir, debe ser alguien que toma posición, que desenmascara y critica. Con esto no estamos diciendo que no existan otras personas que se dediquen a asumir esa relación ‘voyerista’ con las circunstancias y teorizar sobre eso, sino que, en función de esta perspectiva, esos sujetos no cabrían dentro de la categoría de intelectual. Bordieu (1995)

es categórico al respecto e indica que, frente a la política, el intelectual puede asumir solo dos actitudes: “el compromiso o la retirada” (p. 14). Y, en la misma línea, Traverso agrega que ser intelectual implica *per se* un compromiso político, objetor del poder y del discurso dominante en el espacio público, lo que acarrea consecuencias que se deben asumir (2014).

Y esto no solo se aplica para quienes se desenvuelven en el mundo de las artes, humanidades o ciencias sociales, sino para cualquier sujeto o sujeta que participe activamente en la construcción de un proyecto comunitario a través de la gestación de saberes y cultura. Los intelectuales deben ser artífices protagonistas del ‘buen sentido’ de su época. Tal como grafica Enzo Traverso (2014), Robert Oppenheimer se vuelve un intelectual no cuando fabrica la bomba atómica, sino cuando se posiciona en contra de la carrera armamentista, es decir cuando se pronuncia en el espacio público respecto a una cuestión social (p. 93).

Si se tiene en cuenta lo que se mencionaba en el capítulo anterior respecto a que la producción de saberes es producción de verdades, y que en base a ellas se va construyendo, transformando y/o perpetuando una forma de realidad. La trinchera de las ideas es un espacio de lucha fundamental en una comunidad y, por ello, el papel de los y las intelectuales es de importancia vital y, asimismo, implica la asunción insoslayable de una posición política.

Si la intelectualidad tiene como labor un análisis crítico de lo que venimos siendo, denunciar aquello que se niega y/o es invisibilizado es parte prioritaria de su hacer. La intelectualidad tiene por labor el análisis crítico de lo que venimos siendo incluida la denuncia de aquello que es invisibilizado. Esto quiere decir, que el ejercicio reflexivo intelectual conlleva la gestación de un pensamiento crítico, incluso cuando lo instituido es parte de una gesta revolucionaria. En palabras de González Casanova (2003), “uno de los retos más importantes del pensamiento crítico consiste en revelar los mecanismos de censura invisible que se ejercen día a día para impedir que se construyan a tiempo los análisis de las estrategias colectivas” (p. 8).

Y en conjunto con esta crítica que desenmascara, la práctica intelectual en tanto productora de conocimiento construye sentidos y posibilita que una opción distinta a la imperante se proponga como viable, como otro horizonte válido. Es decir, construye sensibilidades, subjetividades y, así, anuncia otro mundo posible. Uno que no necesariamente está expresado en la realidad en movimiento, pero sí que germina en ella.

2. La autonomía como arma de doble filo

De la mano del espíritu crítico y como una manera de poder garantizarlo, la autonomía se vuelve un elemento fundamental, sumamentepreciado, para el ejercicio intelectual. En este plano y en el contexto europeo, cabe mencionar tres hechos esenciales que la posibilitan, y que transformaron el contexto político social en el que los intelectuales empiezan a posicionarse como un grupo social independiente. Estos acontecimientos son, en primer lugar, la industrialización y masificación de la prensa, lo que se traduce en que ya no solo existan periódicos con una cobertura limitada, sino que desde 1890 los tirajes se amplían logrando un espectro de difusión considerablemente mayor, a tal punto que el ejercicio periodístico se vuelve un eje fundamental en la formación de la opinión pública. En segundo lugar, la instalación del libre mercado, que a pesar de todas las críticas y nefastas consecuencias que ha tenido en otros ámbitos, permite que la intelectualidad viva de lo que escribe, vendiendo sus libros y publicaciones; lo que posibilitará el tercer acontecimiento, que es el desligamiento de las cortes o grupos de poder específicos, es decir, la esfera laboral ya no solo queda remitida a ser consejeros. Por ello, como sostiene Traverso (2014) “a fines del siglo XIX, los intelectuales forman un grupo social que se ha vuelto autónomo” (p. 20). ¿Cuáles son las implicancias de poder ejercer de manera autónoma la praxis intelectual? ¿En qué se traduce o materializa esa posibilidad?

En relación a la autonomía política, en la medida en que no se dialoga solo con la aristocracia, ya no es necesario que

los temas trabajados sean los que les interesan a esta clase, sino que ahora se puede ‘elegir’ qué trabajar, qué experiencias quieren ser rescatadas, qué ideas y conocimientos deben ser sistematizados, qué se denuncia, qué se fomenta, etc. Es decir, los intelectuales pueden ir más allá de las razones de la política de turno. Esa autonomía les permite defender valores ‘universales’ que incluso transgredan el orden hegemónico. Por ejemplo, posicionarse contra la guerra o invasión de un país a otro, defender los derechos humanos aun cuando la política de Estado se sostenga en base a su violación sistemática y, con los medios de comunicación a su favor, arme toda una campaña contra el terrorismo, el enemigo interno, etc. La intelectualidad entonces se empieza a asociar o busca ejercer una política de la pureza, un universalismo ético o científico (Bordieu, 1995, p. 15).

De este modo, en la medida en que el ejercicio intelectual ya no está simbióticamente ligado al poder instituido, la regulación que, a través de las ideas, se producía sobre la sociedad civil, se modifica. Los intelectuales —al no tener que ser cómplices y funcionales a la clase hegemónica— tienen la capacidad de volverse catalizadores de procesos sociales que, incluso, podrían llegar a poner en jaque lo impuesto.

Además, la apertura del mercado no solo transforma el modo de financiamiento o el ‘para quién’ producir la reflexión, sino que también modifica los canales de comunicación y difusión de saberes. Así, se forma un mercado específico —por ello un intelectual puede vivir de su pluma— y un público al cual dirigirse. Esto se vuelve fundamental a propósito del impacto que en la colectividad tiene la prensa, basta con tener a la vista la importancia que le dan a este medio autores como Marx, Gramsci, Mariátegui o Recabarren, entre otros, quienes la valoran como el espacio de difusión por antonomasia. Entonces, de la aspiración del intelectual como el ‘sabio’, se pasa a la del publicista; no en el sentido peyorativo de mero propagandista acrítico, sino como aquel sujeto que participa forjando un

nuevo tejido comunicacional con influencia en la opinión pública (Ossandón, 2015, pp. 45-46)²².

Así, la clase intelectual en la medida en que asume que su función radica en ser la gestora del discurso crítico, poco a poco, se van posicionando sobre el mundo. Como indica Gilman (2012): “Esa nueva cultura del discurso coloca a los intelectuales en una posición ligeramente separada respecto del resto de la sociedad, que le permite actuar según normas ‘propias’ y supuestamente ‘racionales’ de validez” (p. 18).

Al menos podríamos catalogar como paradójico este movimiento, pues por una parte existe una crítica profunda a aquel sujeto teórico que no se posiciona en la realidad, a tal punto que, asumir una postura ética y política frente a sus circunstancias, se vuelve *conditio sine qua non* para que el intelectual sea considerado tal. Entonces, la autonomía se vuelve una necesidad, un bien preciado en función de ese objetivo, pues posibilitaría que la reflexión no estuviese determinada por los centros clásico de poder (la aristocracia, el clero, la oligarquía, el Estado, etc.) ni por ningún modo de coerción. He ahí el contrasentido ya que aquello que en un comienzo era criticado y ponía de manifiesto la necesidad de no ser restringidos por mecanismos policíacos externos, por otra parte, termina generando una desafección tal de lo contingente que lleva al teórico a desvincularse de los mandatos y necesidad sociales. A partir de esto es posible entender la razón del encierro de los intelectuales en sus despachos, torres de marfil o círculos de reflexiones estéticas, olvidando la materialidad y mundanidad de la vida²³. Entonces, la disputa deja de ser por la autonomía y se trastoca

22 En este escenario se podrían rastrear los gérmenes de la espectacularidad y farrandulización que, con el paso del tiempo, se ha desplegado en torno a los y las pensadoras, quienes han terminado por volverse verdaderos íconos de culto y que se ha traducido en que ya no solo la soberbia sea el rasgo molesto recurrente en la intelectualidad, sino también la aspiración de volverse un referente, la vedette ineludible.

23 Cecilia Sánchez (1992) habla de los intelectuales de despacho quienes son poseedores de un oficio privado cuyas temáticas solo son compartidas por sus iguales y que asumen un no-lugar, garante de universalidad, en su ejercicio, aceptando que la inutilidad práctica de su reflexión es lo que le otorga cierta superioridad propia del estatuto academicista.

a una aspiración de pureza. Lo cual se traduce en que el intelectual se considere como un sujeto merecedor de condiciones excepcionales de vida para poder resguardar, acceder y forjar de manera genuina e íntegra sus preciadas reflexiones.

Lo peligroso de esto no son solo esos privilegios que la clase intelectual reclama para sí —que no necesariamente se traducen en riqueza material sino en tener una posición dentro de la sociedad que lo establece como un sujeto diferenciado merecedor de un trato distinto—, sino también la fundamentación de esto, que al sostenerse en un ideal de pureza, se sustancializa y se ampara en la misma *razón*. O una versión de ella, que es precisamente la que se criticaba en el capítulo anterior, es decir, aquella que se pretende como absoluta, aséptica, constructora de verdades trascendentales, únicas, eternas. Una razón inmaculada que no esté permeada por las inmundicias de la vida humana, por sus avatares políticos y las luchas éticas que en ella se gesten. Es decir, una racionalidad total y absolutamente idealista. Los intelectuales en la medida en que son portadores de este excepcional modo de ejercer la racionalidad se vuelven *per se* sujetos extraordinarios, dignos de admiración y regalías.

Así, en la medida en que estos sujetos se vuelven los portadores de la razón, de la mano del narcisismo que los define cada vez con más frecuencia, les es muy difícil asumir la crítica a cómo su labor se ha distanciado cada vez más de las necesidades que la sociedad reclama y dónde ellos podrían ser un aporte, aunque la soberbia intelectual que los lleva a considerar sus problemas como universales, como menciona Gilman, no es nada nuevo (2012, p. 18). Entonces, en vez de analizar su contexto y ver de qué manera se pueden cuestionar distintos elementos para, así, desentrañar la forma en que se puede contribuir en la gesta comunitaria, los intelectuales se encierran en sí mismos, identifican sus temáticas e intereses y, luego, *inferen* que dichos asuntos, son los que le incumben o al menos deberían importar a la sociedad toda. De este modo, no les parece incoherente estar discutiendo sobre la muerte del sujeto en la posmodernidad mientras en nuestra cotidianidad las condiciones de desigualdad —las mismas sobre las que se sustenta que

ese intelectual pueda solventar sus viajes y tertulias— conllevan la imposibilidad que cientos y miles puedan vivir con dignidad. O, al menos, no es posible hacerlo sin asumir las consecuencias y juicios que de ahí se desprendan. Como dice Roque Dalton (1969): “Toda piedad *aquí* es cruel sino incendia algo” (p. 11).

Sin embargo, frente a esto, cuando los sujetos y sujetas comunes, el pueblo, las ‘masas’ —como suelen llamarnos— decidimos no escuchar ni leer lo que proponen estos sujetos y, al contrario, los despreciamos y ridiculizamos, ellos asumen que esto se debe no al error —u horror— de su irrelevante ejercicio, sino a la falta de cultura e imposibilidad que el mundo popular tiene para desvelar las verdades trascendentales de las que ellos participan. Asimismo, se justifican diciendo que en sociedades como estas no es posible desplegar íntegramente el ejercicio intelectual, que no se cuenta con las bibliotecas nutridas y equipadas de manera adecuada, que la inestabilidad política genera retrasos impredecibles en sus simposios y conferencias, que los paros nacionales impiden el lanzamiento de sus libros o exposiciones, es decir, que la barbarie social menoscaba su tan civilizado ejercicio.

Por eso, como señalábamos, la autonomía se constituye en un arma de doble filo, pues al esencializarse se vuelve un trampolín a la despolitización. Entonces los intelectuales dejan de definirse desde una postura ética o ideológica y asumen que su trabajo se sitúa en la esfera cultural (donde hay cabida al arte por el arte, a la literatura como experiencia liberadora y estética individualizada, a la metafísica hiper ontologizada que le sigue pareciendo que el cuestionamiento radical consiste en desvelar por qué es el ser y no más bien la nada, o si es posible que el Ser hable a través de una lengua que no sea el griego o el alemán, etc.) abandonando, consecuentemente la disputa en el campo político. Al respecto Brunner & Flisfish (1993) plantean:

Quando el intelectual siente la necesidad de hacer explícita la imagen que tiene de sí mismo, o cuando se lo emplaza a hacerlo, tenderá a subrayar casi exclusivamente elementos que tienen que ver con su posición diferencial en la cultura. Excepcionalmente,

se encontrarán casos en que la relación con el poder aparezca como un referente primordial, constitutivo de su rol y su actividad. Ello no quiere decir que esa relación esté ausente de las imágenes que los intelectuales se hacen de sí mismos, pero generalmente ocupa un lugar secundario y adjetivo, es decir, aparece como algo poco central y que, en todo caso, no es un ingrediente necesario de la propia definición. Aún más, cuando la relación con el poder comienza a ser principal en las reflexiones del intelectual sobre sí mismo, usualmente se presenta como radicalmente problemática (p. 27).

De ahí que se pueda comprender —aunque nunca justificar, precisamente por las implicancias políticas que una afirmación como ésta conlleva—, que el mismo Bordieu plantee que es de vital importancia para los intelectuales incentivar la necesidad de abandonar el papel del ‘intelectual orgánico’ para, en pos de resguardar intachable la autonomía que les garantiza la pureza de su labor como supervisores de los asuntos humanos, se concentren en la necesidades e intereses de su gremio (1995).

Sin embargo, más allá de los deseos que el gremio intelectual esboce, en el contexto actual, esa autonomía tan celosamente resguardada se ha visto acechada por la implementación de distintos modos de disciplinamiento que han terminado por reducirla, irónicamente, por las circunstancias políticas y sociales que tanto desprecio les generaban.

Al respecto Bordieu (1995) sostiene que, en primer lugar, la relación con el financiamiento se vuelve una amenaza para el ejercicio intelectual a propósito del papel que están asumiendo las empresas a través del establecimiento de alianzas para el fomento de productos culturales²⁴ (p. 17). En segundo lugar, el autor también identifica como otro elemento destabilizador,

24 A modo de ejemplo, una de las empresas emblemáticas en estos vínculos estratégicos es la multinacional minera, con sede en Canadá, Barrick Gold Corporation, quienes a partir de la necesidad de lavar su imagen buscando camuflar las consecuencias que sus lógicas extractivistas tienen en los territorios saqueados, han desarrollado toda una línea de fomento y financiamiento de la producción cultural. Entonces se vuelven auspiciadores de becas para estudiantes, ciclos de cine, teatro, música, etc.

la vigilancia que el Estado genera a través de la normalización de la cultura y los conocimientos (p. 18). Y finalmente, en tercer lugar, hace evidente cómo el mercado a pesar de que en un comienzo fue un potenciador de la autonomía, su consolidación bajo la matriz neoliberal, ha terminado por generar un efecto contrario.

3. Gramsci y la intelectualidad orgánica

Al momento de analizar al intelectual buscando precisar el rol o vínculo que estos tienen con el ejercicio político, Gramsci se vuelve un autor ineludible. No en vano es considerado como el sujeto que elaboró la primera teoría de los intelectuales (Traverso, 2014, p. 29) la cual no estaba construida desde una perspectiva taxonómica o meramente descriptiva, sino tensionando los límites y desafíos que la práctica reflexiva tiene en la lucha por la transformación de las lógicas opresoras que imperan en la realidad.

Por ello, conviene revisar ciertas precisiones que hace respecto a lo que denomina ‘intelectual orgánico’. La relevancia de tener a la vista esto guarda relación con dos aspectos, en el contexto de lo expuesto en este texto. El primero tiene que ver con el impacto que esta versión o propuesta ha tenido en el contexto nuestroamericano, a tal punto que, en general, cualquier ejercicio intelectual que se vincule con espacios de lucha y resistencia, suele ser comparado o asimilado bajo este patrón. Y el segundo aspecto que conviene poner de manifiesto, es que esta figura de intelectual ha sido llevada a la práctica, es decir, no es una abstracción idealista y utópica. Al contrario. Existen y han existido sujetos específicos que la encarnan y despliegan. De hecho, Gramsci mismo es el intelectual orgánico por excelencia, lo cual se pone de manifiesto en la coherencia que tiene sus decisiones y acciones con su filosofía.

Si se hace una revisión de la vida de este político junto a su reflexión, con facilidad se puede constatar que la evolución de su pensamiento va surgiendo a propósito de la práctica,

sucesos y consecuencias que van teniendo lugar. En ese sentido, podríamos establecer que su teorización se inscribe, sin lugar a dudas, en una filosofía de la praxis. De este modo nos entrega una versión de lo que los intelectuales son y han sido a este respecto, y no de lo que *debieran* haber hecho pero que, en función de las circunstancias u otras justificaciones, nunca sucedió.

Lo primero que hay que evidenciar es que, en directa relación con lo que exponíamos en el capítulo anterior, la diferencia que se da entre el intelectual tradicional y orgánico no se gesta a partir de una nueva definición abstracta, tampoco de una declaración de buenas intenciones que desde el ámbito de lo ideal busca influir la práctica política. La propuesta de intelectual orgánico es una construcción que responde a un contexto histórico específico, por ello, los intelectuales tradicionales son propios de una sociedad premoderna, en cambio los orgánicos surgen en el contexto de la acumulación capitalista. Como evidencia Enzo Traverso mientras los intelectuales tradicionales serán los juristas, burócratas y el clero, los intelectuales orgánicos serán los encargados de diseñar el paisaje cultural ideológico de la sociedad capitalista y deberán elegir si están del lado de la burguesía o el proletariado (2014).

Y en una línea similar, el mismo Gramsci esclarece que esta nueva ‘camada’ intelectual, aquella que ya no considera que lo ‘intelectual’ sea un adjetivo sino un sustantivo (Traverso, 2014, p. 19) con deberes y responsabilidades, es producto de una ruptura histórica que no surge *ex-nihilo*, sino del proceso político social que se ha venido desarrollando.

Teniendo esto a la vista, es decir, que la práctica y noción de intelectualidad así como cualquier otra creación o producto humano da cuenta y está condicionada por la situación en que se forja y despliega, cabe mencionar que el intelectual orgánico, por lo mismo, en ningún momento adopta o aspira a la versión elitizante y liberal con que se asumía la autonomía y que era propuesta en el apartado anterior. Al contrario, el teórico no puede sino estar inserto en su sociedad. No es posible que de cuenta de ella, de sus dificultades y aprehensiones si se desliga, si huye y no vive aquello de lo que está reflexionando. Como

agrega Traverso (2014), el intelectual “es un productor de conocimiento y un creador de ideas pero no cumple esta función *por fuera de la sociedad*, que está dividida en clases. Por consiguiente, el intelectual expresa la visión del mundo de las clases sociales” (p. 29, la cursiva es nuestra). De ahí que la especificidad del intelectual no está en sí mismo, en lo intrínseco de su labor, sino que hay que “situarla en el conjunto del sistema de relaciones en el que ellos —y por consiguiente los grupos que les personifican— vienen a unirse al complejo general de las relaciones sociales” (Brunner & Flisfisch, 1983, p. 69).

Entonces, los y las intelectuales no funcionan como un grupo social independiente. Cada clase tiene sus propios intelectuales quienes desempeñan un papel central en su organización en la medida en que aúnan discursos, dándole homogeneidad a sus posturas y apuestas (Brunner & Flisfisch, 1983, p. 68). Así, las ideas y análisis no pueden guardarse de manera individualista, ni ser coleccionadas como preciados e intempestivos tesoros a la espera del momento en que la gente tenga el nivel cultural necesario para poder comprenderlas. Al contrario, el aporte cultural e intelectual tiene sentido en la medida en que se hace colectivo y se socializa. El genio anacoreta o aquel que solamente comparte sus divagaciones entre sus colegas e ilustradísimos admiradores y admiradoras, en este escenario —y en el actual, podríamos agregar—, es política y éticamente cuestionable.

Más aún si se tiene en cuenta que, para crear cultura, no basta con generar descubrimientos originales y novedosos, sino difundir de manera crítica esa verdad descubierta, socializándola, transformándola en fundamento de acción, constituyendo este hecho un acontecimiento filosófico más relevante que la revelación individual propia de un genio filosófico (Gramsci, 1967, p. 64).

Quizás con la misma recurrencia con la que se vincula a Gramsci con la idea de ‘hegemonía’ y la de ‘intelectual orgánico’, se le asocia también con su célebre frase, “Podría decirse que todos los hombres son intelectuales, pero que no todos tienen en la sociedad la función de intelectuales” (Gramsci, 1967,

p. 26). ¿Por qué esta cita ha terminado por volverse emblemática? ¿Qué es lo que pone de manifiesto? ¿De qué manera se relaciona con lo que se está exponiendo acá?

Para comenzar, desacraliza el ejercicio intelectual en la medida en que lo vuelve una capacidad que es propia de todos y todas, no de una casta particular, no de sujetos específicos poseedores de características excepcionales que le permiten analizar y comprender los fenómenos del mundo en que nos desenvolvemos, sino una cualidad propia de todos y todas quienes pertenecemos a una realidad en la cual actuamos. Ahora, a pesar de que cualquiera de nosotras pueda ejecutar esta función, existen algunas que en la sociedad o en el grupo social del que son parte, ejercen dicha práctica, la cual determina un lugar ideológico específico.

La intelectualidad orgánica, si nos remitimos a la denominación misma, refiere a un ‘cuerpo’ al que pertenece. No son sujetos ni sujetas que deambulen en sus reflexiones sin tener un propósito claro más que el vagabundear especulativo. Sus cavilaciones están imbricadas, preñadas y condicionadas por el grupo social fundamental propio, y esto influencia tanto el *qué* teorizar, como el *para quién* hacerlo, teniendo en cuenta que su objetivo es, por una parte, desentrañar la capacidad crítica y filosófica que todos y todas tenemos, mientras que, por otro lado y al mismo tiempo, se le va otorgando armonía y orden a esa colectividad. Lo que no significa un adoctrinamiento acrítico, sino, como insiste Gramsci, una toma de conciencia de su propia función —es decir tanto la que se tiene como ‘cuerpo social’ u organismo en desarrollo, como la que también posee en un sujeto particular que lo conforma— la cual se logra a través de la homogeneización de la propuesta o discurso.

Por lo mismo, hay que enfatizar que en esta propuesta intelectual no hay un desprecio de las colectividades sociales, sino que lo que se da es una simbiosis entre ambas. El pueblo encarna el espectro emocional, creativo, disruptivo; y la intelectualidad es quien analiza, proyecta y sabe, pero ninguno puede

existir y apostar a lograr la transformación de la realidad (o a la perpetuación de la que existe²⁵) sin la otra.

Esto suele asumirse desde la perspectiva racional, es decir, pareciera evidente que no hay revolución posible sin una teoría que la guíe²⁶. No obstante, a la inversa también es indispensable. Es decir, si no estudiamos y actuamos a partir de lo que nos *e-mociona* —en el sentido etimológico del término, es decir, aquello que nos saca de la inercia para ponernos en movimiento—, nos volvemos simples autómatas, pesquisadores o reproductores de datos, pero no logramos *comprender*. Como indica el filósofo italiano: “El elemento popular ‘siente’, pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual ‘sabe’, pero no siempre comprende y, sobre todo, no siempre ‘siente’. [...] El error del intelectual consiste en creer que se puede *saber* sin comprender y, especialmente, sin sentir y estar apasionado” (Gramsci, 1970, p. 152).

Sin embargo, esto no significa que no exista una diferenciación entre el grupo social y el intelectual que es orgánico de ella. Es decir, el intelectual orgánico no es el pueblo, ni tampoco toda la colectividad es intelectual orgánica de sí misma. La teorización es una tarea específica que desempeñan algunos sujetos o sujetas, lo que no significa, en ningún caso, que sean mejores o más capaces que el resto. No hay una jerarquización de las personas en función de sus roles. Pero dicha distinción es

25 Este aspecto es relevante ya que la concepción de intelectual orgánico no refiere solo a quienes se vinculan con espacios rebeldes o revolucionarios. No es una figura del intelectual intrínsecamente progresista o ‘de izquierda’. Para Gramsci toda clase tiene sus intelectuales orgánicos, incluso quienes están en el poder (más allá de cuál sea la ‘calidad’ o agudeza de sus análisis), pues mediante su práctica se impone una visión de mundo que permite generar consenso. Si no se realiza esta función el gobierno de turno debe afirmar su poder en base al dominio, lo que implica el ejercicio de la coerción y, a la larga, una dictadura. Por el contrario, si lo hace a través de la dirección intelectual y moral lo que instaura es hegemonía.

26 Aunque habría que precisar que esto funciona en el plano intelectual porque en la práctica e historia esta afirmación podría ser cuestionada. Sobre todo si se tiene en cuenta la crítica que hacen aquellos intelectuales reunidos en torno a la revolución cubana, respecto al papel e incidencia que ellos mismos han tenido en la gesta revolucionaria, y cómo “[La] Revolución latinoamericana está partiendo de un vacío de elaboración teórica profundo” (Dalton et al., 1969, p. 22).

necesaria como parte del proceso de construcción de hegemonía. En relación a esto y a cómo se genera la hegemonía Jorge Larraín (2007) indica:

Para que una clase asegure su hegemonía, necesita la creación de intelectuales que elaboren, modifiquen y diseminen la concepción del mundo de la clase. Esto es verdad tanto en el caso de la clase dominante como en el del proletariado. En este sentido, la ideología es necesariamente producida por, y depende de, un proceso contradictorio, largo y difícil de creación de intelectuales. Este proceso, en el que hay avances y retrocesos, dispersiones y reagrupamientos, es descrito por Gramsci como una *dialéctica entre los intelectuales y las masas*. Por eso la extensión de la hegemonía es simultáneamente un proceso continuo de construcción y reconstrucción de una concepción del mundo y un proceso continuo de formación y reconstitución de intelectuales. [...] La dialéctica entre las masas y los intelectuales implica que estos últimos no imponen una teoría externamente construida, sino que hacen crítica y renuevan una actividad que ya existen en las masas mismas (p. 117-118).

Si bien anteriormente ya mencionábamos la relevancia de la hegemonía en la disputa epistémica, es necesario retomar esta noción y agudizar la mirada. Para ello es indispensable tener a la vista que en este contexto —el de Gramsci— se apostaba a la transformación económica como estrategia revolucionaria, sin que esto significara necesariamente la construcción de una moral nueva o más humana. Frente a esto, el pensador italiano (1967) propone que la generación de una cultura socialista es imprescindible para lograr el éxito de la transformación social. Hay que tener un rol activo en la lucha por la construcción de una cultura otra, revolucionaria, y, por eso, hay que crear instituciones culturales propias²⁷.

²⁷ He ahí la importancia que para Gramsci tiene el periódico. Por lo mismo podemos entender que haya escrito de manera regular en *'El grito del pueblo'* y en *'Avanti'*, para, luego, fundar *L'Ordine Nuovo* el cual se vuelve un semanario que era difundido fundamentalmente entre obreros y trabajadores. Aunque

Si el cambio se da solo a nivel económico lo que se tiene es una catarsis, pero para que se dé efectivamente una revolución, debe haber construcción de una contrahegemonía. Y ella implica la gestación de contrapoder popular en el plano político y cultural. Solo así se forja un sujeto y una sujeta activa, sin la cual no hay revolución posible. Cabe destacar que esta sujeta o sujeto no pre-existe como una categoría trascendente, sino que se construye a lo largo de la praxis histórica.

La construcción hegemónica que los y las intelectuales realizan a través de su praxis construye contrahegemonía. Esto implica una relación político-pedagógica que, desde la perspectiva de la intelectualidad orgánica y teniendo en cuenta lo que hemos mencionado hasta acá, no puede ser verticalista y unidireccional, sino dinámica donde —en similitud con la propuesta freiriana— la educanda y educando son activos y el maestro o maestra son reeducadas en esa relación.

4. Nuestra América y sus intelectuales: Paulo Freire y Orlando Fals Borda

Centrémonos, ahora, en nuestro territorio y situación, haciendo una pequeña retrospectiva que nos lleve a la segunda mitad del siglo pasado y que nos permita identificar cuáles son las propuestas de intelectuales que han germinado en Nuestra América, o más precisamente, de qué manera se ha concebido y ejecutado la producción de saberes para la liberación. Y sí, utilizamos la palabra *liberación* no de manera antojadiza ni imponiéndola como un ejercicio de persuasión retórica, sino porque precisamente ese ha sido el ‘adjetivo’ y/o intencionalidad con la que se han autodenominado distintas propuestas reflexivas y praxiológicas que aquí han existido. No es casual que exista

cabe mencionar que no solo la prensa cumple un papel fundamental en este ejercicio, sino también las escuelas, los sindicatos, iglesias, etc. Es decir, en todos los ámbitos en donde se gestan espacios educativos. A partir de esto mismo, se podría aventurar una explicación de la relevancia que el autor ha tenido entre quienes nos organizamos desde el área educativa.

una filosofía, una pedagogía, una teología y una sociología *de la liberación*, y que todas ellas hayan sido forjadas en Nuestra América en un contexto histórico similar.

Esto en ningún caso pretende homogeneizar la producción teórica de nuestras latitudes ni, mucho menos, monopolizarla sosteniendo que es la única que existe. Así como se han formulado reflexiones que pretenden posicionarse en la vereda de los sectores oprimidos y de las luchas de resistencia — ya sea contra el colonialismo, el capital, el patriarcado, el imperialismo y sus consecuentes dictaduras, como en rechazo a cualquier modelo de subordinación y crueldad que se instituya —, también existen teóricos que, explícitamente o amparados en el camuflaje de la ‘neutralidad’, piensan y reflexionan en función de la agudización y consolidación irrestricta de la matriz de dominación. No obstante, nos parece necesario poner de manifiesto que en el plano de esta investigación, la teorización y los y las intelectuales que estamos problematizando y desentrañando se vinculan con una apuesta política transformadora; es decir, nos centramos en esas reflexiones críticas, rebeldes, contestatarias que no se conforman ni se vuelven cómplices de la domesticación del modelo y sus artilugios represivos o, al menos, esa es su aspiración.

Entonces, retomemos, instalándonos en un continente que, a mediados del siglo XX, se encontraba en un punto álgido de estallido y movimiento social, particularmente a partir de la Revolución Cubana que no solamente fue tomada como victoria en la Isla Grande, atrayendo las miradas de todo el mundo sobre ella, sino que también transformó afectiva, política y teóricamente a Nuestra América.

Y ¿cómo no?, si la guerrilla liderada por Fidel Castro, con menos de treinta hombres, triunfaba derrocando al dictador Fulgencio Batista y a todo su ejército que no solo era superior en la cantidad de soldados, sino también poseía supremacía en términos de infraestructura, formación y armamento, además de contar con el auspicio logístico y financiero del imperialismo

*yankee*²⁸. La gesta revolucionaria se vuelve un suceso épico de la proeza humana y un emblemático golpe demoledor contra los intereses y dictámenes estadounidenses.

A partir de estos sucesos y su posterior consolidación, la *liberación* en Nuestra América ya no es una ideología, sino una sensibilidad que determina nuestro carácter, una nueva conciencia histórica²⁹ que conlleva el establecimiento de dos elementos fundamentales. Para comenzar, la afirmación y creencia irrestricta que es posible transformar el mundo. Ya no solo como una utopía o aspiración inmaterial, sino como un proceso que está sucediendo ahora y que tiene como referente al pueblo cubano. Esto es esencial, porque el ideal a seguir ya no son los países del centro, ni sus teorías sobre cómo llegaremos a ser tan desarrolladas y modernas como ellos. La meta ya no se encuentra fuera de lo que somos, con otros idiomas, color de piel e idiosincrasia. El modelo inspirador es una sociedad cuyas condiciones políticas, económicas y de vida, en términos generales, no eran muy diferentes a las del resto del continente.

Esto mismo se enlaza con el segundo elemento que buscamos evidenciar, a saber, la fuerza del protagonismo popular. Es decir, son los mismos oprimidos y oprimidas en cuanto artífices de su propio destino quienes construirán su proceso de liberación. Es el pueblo organizado quién hace historia y el que, a través de la toma de conciencia de la realidad y sus estructuras de subyugación, puede forjar un mundo otro, habitado por hombres y mujeres nuevas. Así, una verdadera revolución implica, de manera ineludible, la participación del pueblo como sujeto creador. “La verdadera revolución no puede temer a las masas, a su expresividad, a su participación efectiva en el poder. No puede negarlas. No puede dejar de rendirles cuenta. De

28 Si bien fueron 82 los expedicionarios que zarparon en el yate Granma, en 1956, desde México a Cuba para comenzar la lucha armada contra el régimen de Batista, solo un poco más de 20 de ellos logró efectivamente ingresar a la Sierra Maestra, lugar escogido para comenzar el foco guerrillero. En ese primer momento, aquel puñado de hombres debió enfrentar un ejército regular de 80.000 soldados.

29 Al respecto, ver: Devés, 2003, parte V, capítulo III.

hablar de sus aciertos, de sus errores, de sus equívocos, de sus dificultades” (2006, p. 166).

Cabe mencionar que, si bien la Revolución Cubana fue el hito fundamental, no es el único que se estaba gestando en dicha coyuntura en términos políticos transformadores. Cuando decimos que Nuestra América estaba en efervescencia, nos referimos también a todo un entramado de rebeldía que estaba teniendo lugar. En Chile mismo, el movimiento popular se venía articulando con vigor desde principios de siglo. Una muestra de su capacidad y fuerza se pone en evidencia, incluso antes del emblemático triunfo cubano, cuando a fines de octubre de 1957 los pobladores y pobladoras —sujetas que ni siquiera son consideradas como tales en las teorías revolucionarias, por ser una ‘tropa’ de *rotos huachos*, analfabetas, sin cultura, trabajo (no forman parte del épico proletariado), ni valores—, en un movimiento a contrapelo de todas las políticas estatales, ejercen su derecho a ocupar *un lugar en la ciudad* y se toman los terrenos de la chacra La Feria, constituyendo así la primera toma de terreno organizada del país y como indica Zibechi (2008), de toda América Latina. Una ocupación que, no por casualidad, sería bautizada por estos sujetos y sujetas como La Victoria³⁰.

Es el mismo continente donde se forma, en 1961, el Frente Sandinista de Liberación Nacional, que años más tarde —1979—, derrocará la dictadura de Somoza (otro golpe contra el imperialismo norteamericano). El mismo territorio donde la desobediencia y rebeldía permeó incluso las esferas eclesiásticas, forjando la Teología de la Liberación, una lectura latinoamericana del evangelio que llevó la orden papal de ‘la opción por las y los pobres’ a un nivel de compromiso mayor, y que

30 En relación a esto es esencial destacar que las tomas de terreno fueron espacios donde los y las pobladoras no solo reclamaron un sitio con una vivienda donde habitar. En ellas se construyó una propuesta de vida digna que implicó desde la diagramación del terreno y la construcción de casas, hasta la implementación de escuelas, centros de salud y espacios comunitarios. Fue una instancia en la que la comunidad tomó el control de sus vidas y las autogestionó en todos los ámbitos y de acuerdo con sus valores y creencias, constituyendo un espacio privilegiado de constitución de lo que, posteriormente, se conocerá en Chile como ‘poder popular’. Ver: Garcés (2002).

implicó una persecución desde el Vaticano a esta visión que, en menor grado, se mantiene hasta el presente.

Por eso, era una región en ebullición, donde la revolución no solo era posible, sino que se estaba construyendo a pulso, con ritmos propios, mística, valentía, lucha y perseverancia. Tener a la vista esto es indispensable para comprender los vuelcos teóricos y el tipo de intelectuales que aquí se producen. Este es el lugar de enunciación, el punto de partida, y a este territorio y población es a quienes se les habla, para quién se piensa y trabaja. Tal como indica Roque Dalton, “hablamos desde y para Cuba, desde y para América Latina. Y no hablamos por cierto para un continente abstracto, hijo de algunas de esas cartografías culturales tan adentradas en el espíritu europeo; lo hacemos para una América Latina *preñada de revolución hasta los huesos*” (Dalton et al., 1969, p. 11, la cursiva es nuestra).

A propósito de todo lo anterior, se cuestiona el papel de la intelectualidad. Cuáles son las urgencias de su ejercicio para contribuir a la gesta revolucionaria. Y desde allí se aprehende, no porque se adopte la teoría marxista de manera acrítica³¹, sino porque es la práctica la que así lo desvela. El enlazamiento que tiene la reflexión con el hacer es *lo* fundamental, en la medida que la primera nos permite tomar conciencia, tener claridad y proyectar lo segundo. Tal como menciona Fernández Retamar, “la teorización de la Revolución es la toma de conciencia de la acción revolucionaria” (Dalton et al., 1969, p. 8). Y desde allí,

31 Es pertinente recalcar que, si bien la orientación de la revolución cubana es marxista, su modo de funcionamiento y ejecución no se inscribe -ni de lejos- en lo propuesto por esta teoría para lograr la abolición de la opresión. Aun cuando se asuma el enfrentamiento armado, su estrategia —la guerra de guerrillas, el foquismo guevarista— no tiene precedentes. Mucho menos si se considera que la sociedad cubana no estaba ni cercana a alcanzar los niveles de industrialización requeridos para que la clase obrera se levantara contra la patronal burguesa, controlando los medios de producción y gestando, paralelamente, una realidad otra. Por lo mismo, siguiendo los mandatos de José Martí quien, por cierto, se vuelve un referente inspirador de dicha revolución —no es casual que en la Plaza de la Revolución, frente al rostro de Camilo y el Che, se encuentre su monumental figura—, el espíritu con el que se recoge lo foráneo puede condensarse en la siguiente cita “injértese en nuestras repúblicas el mundo, pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas” (Martí, 2005, p. 34).

la labor intelectual debe estar inundada de este hacer. Como agrega el cubano:

En nuestro trabajo intelectual, la teoría de ese trabajo no es más que la conciencia del mismo, y por tanto cada cierto tiempo, a medida que es trabajo, esa práctica, se intensifica, es menester hacer un alto y, de alguna manera, trazar un balance —lo cual implica también *otra* práctica— que nos entregue el nivel actual de la necesaria teoría de ese trabajo, de esa acción (p. 8).

En todo caso, es necesario mencionar que esto tiene un precedente ineludible que, a pesar de todos los manoseos que ha tenido desde otras perspectivas, ha sido invisibilizado. Este es la figura de Ernesto Guevara teórico e intelectual³², quien ya había problematizado en 1960 —en sus *Notas para el estudio de la ideología en la Revolución Cubana*— acerca del papel de la teoría y los teóricos en un proceso de transformación de la realidad. Como planteaba el Ché:

Convendría decir que la teoría revolucionaria como expresión de una verdad social está por encima de cualquier enunciado, es decir: que la revolución puede hacerse si se interpreta correctamente la realidad histórica y se utilizan correctamente las fuerzas que intervienen en ella, aun sin conocer la teoría. Es claro que esa teoría enunciada corresponde a la verdad. Además, hablando concretamente de esta revolución, debe recalcarse que sus actores principales no eran exactamente teóricos, pero tampoco ignorantes de los grandes fenómenos sociales y los enunciados de las leyes que los rigen. Esto hizo que sobre la base de algunos conocimientos teóricos y el profundo conocimiento de la realidad se pudieran ir creando una teoría revolucionaria (Guevara, 1967, p. 4).

El y la intelectual, en la medida en que quieren ser parte del proceso revolucionario, deben estar dispuestas a servir

32 Sobre esta faceta menos investigada de Ernesto Ché Guevara, ver: Kohan (2011).

o actuar en el escenario que se les precise. Es decir, su condición de intelectuales no los libera del trabajo físico o manual. Nunca se alejará de lo cotidiano y común para poder tener la tranquilidad y comodidad necesaria para elucubrar los desafíos y aciertos de la revolución. El intelectual debe ser capaz de ir al enfrentamiento armado, si la lucha así lo reclama³³. Como especifica Dalton, debe hacerse parte de la más intensa práctica social que le sea posible —desde la cátedra universitaria a la agricultura, o a la guerrilla—, pues la creación que él genere no es anterior a la construcción de la sociedad otra, sino que ‘es una resultante de la labor de un creador socialmente condicionado’ (Dalton et al., 1969, p. 20).

Más allá de la buena pluma que se tenga o de la agudeza analítica con la que se pueda dar cuenta de las condiciones históricas actuales, es en la praxis dónde se jugará el compromiso revolucionario, ahí se evidencia la apuesta ética, en su ejercicio, y no en la formulación de complejos sistemas valóricos. En el hacer surge el ‘hombre’ y la ‘mujer’ nueva en la unidad de la teoría y la práctica, y eso se aplica para todas las personas, incluidos los y las intelectuales, sobre todo, como dice Dalton (1969), en un continente donde la superioridad moral es una de las pocas tarjetas de presentación que exige el pueblo para escuchar a quienes solicitan sus adhesiones (p. 23).

Esta es la impronta, estas son las exigencias que el pueblo revolucionario tiene con sus teóricos y teóricas. Sin embargo, es importante evidenciar que aun cuando en Cuba se estaban gestando cambios fundamentales en la socialización de la cultura y el conocimiento³⁴, y más allá del espíritu revolucionario que recorría Latinoamérica, era distinto lo que sucedía con las esferas investigativas que no estaban en la isla y que también

33 Claros ejemplos de esto son, en Nuestra América, José Martí y Camilo Torres.

34 En esta línea, es emblemático lo que se lleva a cabo con la industria editorial en Cuba cuando es puesta en manos del pueblo eliminando los derechos de autor. Este hecho, para los mismos intelectuales referidos, lograr destruir las bases reales de la mercantilización de la cultura y dignifica el trabajo creador de lo inmaterial, los bienes espirituales de la Revolución (Dalton et al., 1969, p. 12).

venían experimentando transformaciones, aunque en una línea diferente o no tan radical.

Como recuerda Eduardo Devés, antes de Cuba, la esfera reflexiva-intelectual ya había experimentado un vuelco temático y de actitud significativo. Post crisis de 1929 y todo lo que implicó ella en el plano social, los teóricos dejaron de centrarse en los problemas identitarios del continente y asumieron una perspectiva economicista más pragmática. Es decir, ya no buscaron proponer grandes principios o universales, sino que el objetivo central fue resolver las problemáticas concretas. De este modo, se pasó desde el debate en torno al carácter latinoamericano a la discusión sobre cómo modernizar y desarrollar el continente. Todo esto de la mano de la institucionalización de las ciencias sociales —nos referimos a la historiografía, ciencias políticas, antropología, planificación y sociología— a través de universidades como la de Sao Paulo, Universidad de Buenos Aires, Universidad de Chile y la Autónoma de México, en estrecha vinculación con la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), la Organización de Estados Americanos (OEA) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), lo que genera una ruptura o separación en las ciencias sociales y las humanidades (Devés, 2003).

De este modo se abre una corriente teórica de carácter ‘desarrollista’ —donde la influencia del argentino Raúl Prebisch es fundamental— con una apertura hacia lo urbano y económico que se vuelve preponderante en los espacios institucionales, y que se acerca a la pretensión de volverse conocimiento científico (en la línea de lo que ha sido propuesto en el capítulo anterior) a través de la necesidad de plantearse como objetiva o neutra en los análisis económicos y sociales sobre América Latina. Más aún si se tiene en cuenta que la relación entre ciencia e ideología pasa a ser un nudo crítico recurrente.

Entonces, los teóricos e investigadores se vincularon con los espacios políticos ‘tradicionales’ tratando de influenciar e impulsar reformas o también para participar en los programas que desde allí se impulsaron para el mundo popular. Así, ya sea desde una perspectiva populista, revolucionaria o liberal, las

ciencias sociales se comprometieron con cómo se estaba construyendo el desarrollo, la independencia real de todo imperia- lismo, o la modernización del continente.

Es este escenario — desde los tres ámbitos considerados, es decir, afectivo, político y teórico— el que hay que tener a la vista para entender la aparición de dos sujetos que nos parecen imprescindibles en el análisis que estamos planteando: Orlando Fals Borda y Paulo Freire. Ambos, ya sea desde la trincheras de la sociología y la creación de la investigación-acción participa- tiva, o desde la de la práctica político-pedagógica y la educación popular, asumen una postura crítica frente a lo que se estaba instituyendo.

Para el colombiano era indispensable partir desde la cri- sis. Más allá de los procesos revolucionarios que se estaban emprendiendo, Latinoamérica estaba en crisis y eso implicaba que la ciencia que se gesta en estas latitudes, también lo estaba. Ante esto, propuso abandonar su servilismo y autocomplacen- cia congénita para hacerse cargo de los problemas sociales. Así, la ciencia debía volverse una estrategia para el presente y clave para el porvenir (Devés, 2003, p. 62), debiendo sacar provecho de ese *impasse* revisándose y abriendo instancias autónomas que le permitieran dialogar con otras disciplinas para que, con las herramientas del materialismo histórico, pudieran aunarse gestando una ciencia popular que permitiera construir una so- ciedad superior a la imperante (Fals Borda, 2015, p. 271). Ese fue el ímpetu que engendró la sociología de la liberación³⁵.

35 Un hito relevante en la creación de esta corriente guarda relación con la confor- mación del Grupo Latinoamericano para el desarrollo de la Sociología, en 1961. Entre los que participan en este estaba Fals Borda, Camilo Torres, Florestan Fernandes, Pablo González Casanova, entre otros; todos sujetos que hasta el día de hoy tienen un reconocimiento y validación notable en los movimientos sociales. Claros ejemplos de esto son la escuela de formación de dirigentes —de carácter latinoamericano— forjada por el Movimiento Sin Tierra (MST) en Bra- sil, que lleva por nombre precisamente Escuela Nacional Florestan Fernandes; las estrechas relaciones que tiene González Casanova con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas; o el símbolo de valentía y cohe- rencia que se ha vuelto Camilo Torres, tras su ingreso al Ejército de Liberación Nacional y posterior muerte en combate.

Desde ese diagnóstico e impronta, la crítica que se establece con la reflexión institucionalizada es categórica, centrándose en tres ejes fundamentales: la posición política, la relación con el mundo popular y la autocomplacencia intelectual. Aun cuando estos ámbitos sean similares a los que ya se han trabajado en los puntos anteriores de este escrito (por ejemplo, en la relación de la epistemología e ideología, y en la figura de la intelectualidad orgánica), nos parece necesario abordarlos poniendo de manifiesto dos cosas. Primero, que estos problemas y críticas son encarados no porque sean las discusiones de moda que se están debatiendo en torno a la epistemología y la intelectualidad, sino porque es el contexto el que exige que estas interrogantes sean desarrolladas. Es decir, a partir de la situación, surgen las necesidades a las que la ciencia debe responder y de las que debe ‘hacerse cargo’ si pretende aportar activamente a la construcción de un continente más allá de la crisis. Y segundo, que aunque la pregunta o la problemática que le subyace sea similar a la de Gramsci o a la del materialismo histórico, la respuesta construida se forja a partir de nuestro continente y realidad. Si bien en su formulación recoge las reflexiones de otros autores y autoras, las cuales se adaptan y resignifican, en la medida en que se da una afirmación y valoración de lo que somos³⁶, las soluciones no están hechas para satisfacer las cavilaciones ajenas, sino para ser una herramienta provechosa a nuestra realidad y necesidades, aun cuando esto signifique que no sea *perfecta* ni se adapte a los cánones y principios clásicos desde los cuáles se valora el saber.

Entonces, cuando se establece que la posición política es uno de los ejes fundamentales desde los cuales se critica la institucionalidad, el problema de la neutralidad en la práctica intelectual vuelve a aparecer con fuerza, aunque ahora no solo se pone énfasis respecto a cómo los saberes responden, avalan y

36 La afirmación y reconocimiento del valor de lo que somos, para el filósofo e historiador argentino Arturo Roig, es condición de posibilidad tanto de la reflexión filosófica como de la acción protagónica. No es casual que a este movimiento le llame ‘a priori antropológico’ y que se explicita en el ‘reconocernos como valiosas’. Ver: Roig (2002).

fomentan una propuesta política en particular, sino en que los sujetos y sujetas que los gestan, en cuanto participan de la construcción e implementación de un modelo de sociedad y mundo, están permeados por una posición frente a dicho ordenamiento, la cual no puede simplemente abandonarse o ‘ponerse en suspensión’ al momento en que se investiga, como si fuera posible sacarse toda la subjetividad que nos conforma y entrar en un trance epistémico que inhibiera las apreciaciones, juicios y valoraciones.

Siempre somos sujetas y sujetos situados. Ineludiblemente nuestras circunstancias influyen y condicionan lo que reflexionamos, somos y hacemos. No existe la endiosada neutralidad y como nos sugiere Fals Borda (2015), ya debiera dejar de pretenderse.

Y es más, incluso si fuera posible ser neutral, en un contexto y territorio donde existe la desigualdad y miseria, la neutralidad es repudiable ética y políticamente. Si se ha elegido ser neutro, la vereda que corresponde, entonces, es la del opresor. Esa indiferencia se vuelve sadismo cómplice. Como menciona el politólogo argentino Daniel Campione (2014), “brevemente e insistiendo: no caben los ‘neutrales’ en estos tiempos de cultura desubjetivante y teóricos de verba seductora, vacíos de compromiso social pero repletos en sus cuentas bancarias” (p. 58).

A partir de ese posicionamiento y en vinculación con la crítica a las lógicas colonialistas que hemos introyectado, se pone en cuestión cómo nos relacionamos con las teorías importadas, en qué medida sirven para explicar y transformar nuestra realidad y en cuáles aspectos se vuelven insuficientes o, peor, invisibilizan nuestros procesos y prácticas. Y desde aquí, se comprende que esa es la valoración que le tenemos que dar. Es decir, no seguirlas y adherir a ellas porque fueron creadas por sujetos posicionados, por las celebridades filosóficas e intelectuales que *tienen* que ser estudiados, citados y recitados por nosotros y nosotras. Su aporte es real en la medida en que nos permitan adaptarlas para comprender nuestra situación y no en cuanto su aceptación dogmática termine por tergiversar

y menospreciar la realidad en la que vivimos por no encajar en los moldes epistémicos importados.

Es precisamente esta tensión entre ciencia y realidad la que se pone en evidencia con el surgimiento de la Investigación-acción participativa como alternativa indagativa, en el Congreso de Cartagena, Colombia, en 1977. Como menciona su principal creador:

Aunque fue en 1970 cuando se concibieron formalmente los trabajos de campo entre obreros, campesinos e indígenas colombianos en la modalidad de la investigación-acción, ya desde antes se venían experimentando dificultades teóricas y metodológicas: no satisfacían los marcos de referencia ni las categorías vigentes en los paradigmas normales de la sociología que se habían recibido de Europa y Estados Unidos. Muchos los hallábamos en buena parte inaplicables a la realidad existente, viciados ideológicamente por defender los intereses de la burguesía dominante, y demasiado especializados o parcelados para entender la globalidad de los fenómenos que se encontraban a diario (Fals Borda, 2015, p. 257).

Es importante recalcar que esto no significa en ningún caso que todas las herramientas investigativas son perversas y deben desecharse. Al contrario, en la medida en que tenemos claro ‘a favor de qué’ y ‘de quién’ se trabaja, se crea y comprende la realidad —o sea, en la medida en que tenemos asumida una posición política—, estas pueden volverse grandes aportes en cuanto pueden ser utilizadas, perfeccionadas y transformadas en armas de concientización y politización del pueblo (Fals Borda, 2015, p. 264), precisamente como Fals Borda y Freire lo hicieron.

No obstante el colombiano advierte que es necesario tener siempre presente la siguiente precaución:

Pero hay que poner en su contexto conformista, y reconocer sus limitaciones, a aquellas técnicas empíricas derivadas del paradigma normal que cosifican la relación social, creando un perfecto

divorcio entre sujeto y objeto de investigación, es decir, manteniendo la asimetría en las relaciones entre entrevistador y entrevistado (como en las encuestas de opinión). Más aún: se admite ya que deben rechazarse tales técnicas, cuando estos ejercicios se convierten en armas ideológicas a favor de las clases dominantes, y en formas de represión y control de las clases pobres y explotadas, como sigue ocurriendo con frecuencia (Fals Borda, 2015, p. 264).

Ese mismo divorcio o dicotomía que pone por un lado al sujeto producto de saberes y, del otro, al objeto en torno al cual se reflexiona —aun cuando, paradójicamente, él sea un sujeto también— nos enlaza con el segundo aspecto que se vuelve eje de la crítica, es decir, la relación con el mundo popular, con las bases.

Este aspecto es fundamental, ya que, más allá de la intencionalidad política que se tenga al momento de construir reflexión, cuando se ‘baja’ desde la teoría a la realidad indistintamente del lado político del que se haga, hay una dogmatización y mitificación de la realidad. Dice Fals Borda, que con periodicidad tendemos a absolutizar leyes y conceptos, y a transformar las definiciones en dogmas, haciendo de la teoría un fetiche como objeto de culto excesivo (2015). Por eso, no solo es importante el móvil de nuestras acciones y procesos, sino también cómo los construimos y desde dónde estamos generando esos saberes.

La ciencia oficial o la ciencia ‘desde arriba’ tradicionalmente no valora el mundo popular. Le parece caótico, disperso, fácilmente adoctrinable por cualquier frase o experiencia populista. Las y los empobrecidos están llenos de excesos, vicios, prácticas violentas, ignorancia, machismo, carecen de modales y moral. Es el antro de la barbarie y la mugre. Por eso, cuando no lo desprecia, lo ‘folcloriza’, rescata sus facetas pintorescas y lo vuelve caricatura. Así vivisecciona el espectro popular.

Dicha ‘vivisección’ se vuelve tal en la medida que solamente rescata moldes y despoja a los sujetos y sujetas de ser reconocidas como tales en tanto históricas, es decir, como

protagonistas activas no solo de la reproducción de su vida sino también de la creación y desarrollo de una identidad, cultura y proyecto propio. Entonces, les termina reduciendo a una serie de piezas o elementos que pueden ser considerados de manera independiente, pero sin poner atención a la propuesta humana y comunitaria que forja. Esa construcción es la que debe ser valorada y desde allí constatar que, contra todo lo supuesto por la arrogancia ilustrada de la ciencia oficial, el pueblo también tiene formas de producción de saberes

Y aquí es pertinente recoger lo que propone y exige la praxis freiriana, sobre todo cuando, desde la vereda de la transformación de las lógicas opresivas imperantes, las educadoras e intelectuales buscan incentivar procesos de concientización en las capas populares. Para el brasileño, un aspecto ineludible que hay que tener presente en toda práctica libertaria que se construye es que “al revolucionario le cabe liberar y liberarse con el pueblo y no conquistarlo” (Freire, 2006, p. 115), y eso requiere potenciar a los sujetos y sujetas en la recuperación y validación de su palabra, poniendo especial atención al despojo que las ciencias oficiales perpetra con las capas populares.

La crítica es tajante al momento de considerar las relaciones que la ciencia desde arriba y sus intelectuales generan con el pueblo, precisamente porque, a partir de ese ejercicio colonizador, lo que fomentan y consiguen no es la liberación de la sociedad, tampoco la capacidad de constituirnos de maneras autónomas creando y socializando nuestras formas de nombrar el mundo, sino todo lo contrario. El liderazgo e iluminación que los clásicos intelectuales (aquellos que se ven seducidos por una trastocada figura del intelectual orgánico y que se amparan en los lineamientos de los partidos políticos que, al menos, declarativamente se reconocen de izquierda) generan con la clase popular un tipo de relación que coloquialmente se denomina como ‘tontos y tontas útiles’, donde en las bases o células partidarias se busca que abunden *militontos*, no militantes. “De ahí que la manipulación, la esloganización, el depósito, la conducción, la prescripción no deben aparecer nunca como elementos constitutivos de la praxis revolucionaria. Precisamente porque

constituyen parte de la acción dominadora” (Freire, 2006, p. 162). Y esto último es central, porque, insistimos, más allá de las intenciones y objetivos que se persigan, si la práctica no busca generar hombres y mujeres protagonistas con capacidad de autodeterminación y acción, lo que se consigue en ningún caso es la abolición de las formas de opresión, sino simplemente cambiar un dominador por otro. Como agrega el educador popular:

De este modo, [los intelectuales clásicos] tienden a imponer a ellos su palabra transformándola, así, en una palabra falsa, de carácter dominador, instaurando con este procedimiento una contradicción entre su modo de actuar y los objetivos que pretende alcanzar, al no entender que sin el diálogo con los oprimidos no es posible la praxis auténtica ni para unos ni para otros (Freire, 2006, p. 162).

En relación con lo dicho y retomando la crítica a los espacios institucionales de construcción de saberes, no causa sorpresa que la reflexión que efectivamente apunta a desenmascarar los modos de opresión del capital — y no aquella disidencia aceptada que le da el carácter de pluralista que tanto le gusta exhibir a los centros de investigación y estudios —, se haga fuera de estos lugares. Y que estos mismos, por el contrario, hayan sido serviles a la invisibilización o ‘ninguneo’ de otros modos y espacios de construcción de saberes. Tal como indica Ricardo Salas Astrain (2012):

Es de algún modo sintomático que este pensamiento cuestionador se haya realizado explícitamente desde otros espacios académico-sociales, y esto es clave para proyectar especialmente las posibilidades de desarrollar un pensar crítico desde dentro y fuera de las universidades. En primer lugar, habría que destacar que posibilidades efectivas tienen las instituciones formales para desenmascarar un realidad social y política escondida y velada por el autoritarismo. En segundo lugar, es preciso continuar la crítica y el cuestionamiento de las actuales institucionalidades

academicistas y el modo sutil de mantener subrepticamente el pensamiento único y las modas intelectuales. Tampoco es un tema menor que muchos espacios académicos formales se hayan prestado hasta el día de hoy para desarmar las posturas sociales alternativas, y que una parte importante del apoyo intelectual se haya realizado desde dentro de la universidad academicista para fortalecer las políticas y los programas del neoliberalismo (p. 264).

A partir de esto, podemos enlazar lo expuesto con el tercer nudo crítico, aquel que se vincula con la recurrente autocomplacencia intelectual, la cual más que volverse una herramienta de gozo y disfrute por parte de aquellos privilegiados que pertenecen a esta clase, termina por convertirse en un manera de justificar y excusarse por los beneficios que socialmente se les confieren a pesar de que su labor no logre satisfacer las necesidades que la misma comunidad demanda en su proceso de constitución y modificación crítica.

Aun cuando, como agrega Ricardo Salas, practicar una razón crítica y reflexionar sobre ella involucra no ampararse en los círculos disciplinares de la filosofía, las artes o las ciencias sociales, sino apropiarse de lo contingente y de los modos de acción pertinentes para lograr la emancipación (Salas, 2012), la intelectualidad tiende a rehuir de esta tarea. Y, es más, la juzgan despreciándola. Consideran patético tener que responder a una visión militante o activista.

Así, quieren obtener todos los beneficios que el lugar y *status* investigativo les confiere, pero sin tener que dar explicaciones de la inutilidad de sus trabajos. Y no estamos hablando de utilidad en términos de eficacia y eficiencia o desde la pragmática del neoliberalismo. En ningún momento lo que se les exige es que produzcan papers como material en serie. La ‘utilidad’ por la que se les interpela es ética y política; lo que se les exige es una toma de posición que gatille una acción coherente y que se vuelva un aporte, no para el engrandecimiento individualista de sus personas, sino para la colectividad de la que, a pesar de sus deseos, forman parte.

Pero lo que estos sujetos logran es precisamente lo contrario. Todas las herramientas y recursos que tienen los utilizan para satisfacer sus subjetividades y pretensiones. Reclaman el *derecho* a la improductividad de sus obras y se quejan permanentemente por las restricciones institucionales que les impiden lanzarse desatadamente a trabajar en sus insípidas divagaciones existenciales. Ahí es cuando constatan que vivimos en una sociedad opresiva y policial, pues no tienen la *libertad* —profundamente liberal y sin un ápice de liberación— de reflexionar sobre sus caprichosos delirios enteogénicos en formatos surrealistas que solo pueden ser comprendidos por sí mismos, pero que sus pares elogian, pues consideran que son personificaciones de la ‘rebeldía’ y creatividad.

A pesar de sus arrebatos lastimeros, estos mismos quejumbrosos de las trabas que la institucionalidad o academia le ponen, están, por cierto, bastante cómodos trabajando en ellas (suelen ser parte de los claustros académicos de sus universidades), las que además les permiten postular y conseguir fondos estatales. O sea, por paradójico que parezca, sus antojos y extravagancias que solo divierten y aportan a sus selectivos círculos de groupies y virtuosos colegas, son financiadas con los impuestos del tan ignorante y difuso pueblo.

Por otro lado, aquellos intelectuales que, poseedores de una impronta ética que logra sacarlos de su ensimismamiento, renuncian a este ejercicio frívolo y estetizado, y asumen, al menos declarativamente, una posición política progresista de la cual hacen gala en sus seminarios y conferencias, comentando cada vez que pueden cómo reciben cuestionamientos de sus colegas y superiores por su postura crítica y transgresora —como si eso evidenciara que ellos también son ‘perseguidos’ y ‘acechados’ por la máquina represiva; como si en eso también se estuvieran jugando la posibilidad de dignificar su vida y no la temática novedosa y rupturista de su próxima publicación— caen en la autocomplacencia que mencionábamos. En general, sus análisis y reflexiones no salen de los elitizados círculos académicos y tampoco se traducen en praxis transformadoras, al contrario. Cuando establecen que en función de su experticia y capacidad

crítica su rol en la sociedad es nombrar e iluminar aquellas prácticas que el mundo popular o la gente común emprende, muchas veces lo único que consiguen es institucionalizar, trastocar y cercenar dichas experiencias. Aunque, claro, ellos, acríticos frente a esta situación, siguen afirmando que esta trinchera de lucha que han asumido desde sus cómodos despachos es una empresa contestataria, esencial en la lucha revolucionaria. O, en su defecto, a través de una retórica emotivista y conformista, reiteran constantemente que, a pesar de lo mal que está todo (la academia, la gestión política, el mundo, etc.), ellos están haciendo algo, o al menos ‘tratando’, dentro de las posibilidades de su área. Tal como lo grafica David Graeber al explicar la razón por la que a los académicos les encanta utilizar la teoría de Foucault sobre el conocimiento y el poder, donde se insiste en que la fuerza bruta ya no es primordial en el control social. Ya que de este modo, pueden verse a sí mismos como políticos radicales, aunque estén solamente escribiendo ensayos que apenas leen un puñado de personas del ámbito institucional (2011).

Más allá de lo categórico de estas descripciones, podríamos rescatar que en este último grupo intelectual existe un interés por visibilizar las experiencias que ‘desde abajo’ se forjan a diario. Es decir, al menos temáticamente ha habido un vuelco, una preocupación por trascender el lugar academicista desafectado y exponerse a abordar problemas y discusiones que exigen salir de la comodidad y seguridad que entregan los textos y teorías para encontrarse con la voluble e ilógica contingencia.

Lo complejo de este ejercicio es que a pesar de las intenciones que lleven a emprenderlo, se sigue enmarcando en una propuesta epistémica tradicional en la que es posible generar una modificación respecto a los temas o asuntos que se trabajan —el qué—, pero se siguen haciendo en función de la metodología hegemónica —el cómo—. Es decir, tomando en cuenta lo expuesto en el primer capítulo, no cambia ni la validación de saberes ni la manera en que se producen. Hay una variación respecto a la concepción de mundo que enunciativamente se propone, pero en el hacer concreto se terminan reproduciendo las mismas lógicas que se critican. No hay una transformación

de las subjetividades y, entonces, sigue siendo servil a la institucionalización y a la política dominante.

Por eso el énfasis que ponen tanto Freire como Fals Borda en la dimensión metodológica es esencial, pues la ideología que subyace a una propuesta epistémica puede encubrirse o camuflarse en las temáticas, pero no en la práctica cognoscitiva misma. Más aún si tenemos a la vista que es la vinculación entre ideología y método lo que determinará cuál será el rol de la producción de saber en la lucha, cómo y quienes serán los encargados y encargadas de realizarla. Por ello, esto no es un problema menor, es intrínsecamente político y al negar esto se pierde el sentido aunque claro, la pérdida de sentido también puede ser una decisión.

Como indica Fals Borda (2015), “para cambiar el mundo es necesario comprenderlo” (p. 224). Entonces, dicha comprensión no puede quedarse anquilosada en anaqueles y bibliotecas, sino que debe circular, modificarse y desplegarse entre quienes luchan por esa transformación. Lo que importan son los sujetos y sujetas de acción, sus querer, determinaciones y apuestas, quienes, en la medida que hacen e intervienen el mundo, están gestando permanentemente saberes y aprendizajes, aun cuando no seamos conscientes de esto. Por eso, para Freire, no se trata de entregarles ‘nuevos’ saberes al pueblo, sino de rescatar aquellos que ellos y ellas tienen. Y por ello, se vuelve tan crítico de la ‘extensión universitaria’ pues funciona en una dirección que consolida la absolutización de un solo tipo de saber. Como menciona, “al establecer sus relaciones permanentes con los campesinos, el objetivo fundamental del extensionista, en el trabajo de extensión, es intentar hacer que ellos cambien sus ‘conocimientos’ asociados a su acción sobre la realidad, por otros, que son ‘los’ conocimientos del extensionista” (Freire, 1984, p. 24).

Es indispensable asumir que no es imprescindible tener títulos y doctas formaciones para poder interpretar el mundo. La intelectualidad no es un privilegio o un poder excepcional. Todos y todas en la medida que habitamos colectivamente el mundo e incidimos en él, tenemos una cosmogonía que vamos

construyendo a diario; filosofamos acerca de lo que somos, hacemos y creemos aun cuando esa reflexión no se sintetice en grandes sistemas o tratados especulativos.

Por eso, la apuesta por el diálogo es fundamental, claro que para que este sea genuino, es imperativo inyectar altas dosis de humildad en los clásicos portadores de la cultura. Solo así, dejando de ser el ‘dueño de la verdad y el saber’, tendrá lugar la apertura al otro y otra, a sus saberes y reflexiones. Como cuestiona Freire (2006):

¿Cómo puedo dialogar, si alieno la ignorancia, esto es, si la veo siempre en el otro, nunca en mí? [...] ¿Cómo puedo dialogar, si me siento participante de un ‘ghetto’ de hombres puros, dueños de la verdad y del saber, para quienes todos los que están fuera son ‘esa gente’ o son ‘nativos inferiores’? ¿Cómo puedo dialogar, si parto de que la pronunciación del mundo es tarea de hombres selectos y que la presencia de las masas en la historia es síntoma de su deterioro, el cual debo evitar? (p. 109).

Más aún si, como agrega el educador popular, el diálogo, en la medida que es auténtico, exige la problematización del propio conocimiento. En la medida que hay un encuentro con la otra, aquello que tengo por cierto se ve afectado por la interpelación y se vuelve a poner en relación con la realidad concreta en la que surgió, entonces se modifica —el ejercicio dialógico *nos* modifica—, para poder incidir, comprender, explicar y transformar de mejor manera nuestro mundo (Freire, 1984, p. 57).

Si esto no sucede, si no partimos de estos principios éticos básicos, y seguimos tratando a los otros y otras y su mundo como objetos de estudio a quienes se les debe ‘extender’, irradiar o exportar los saberes y conocimientos, el ejercicio academicista fácilmente cae, sobre todo cuando trata de teorizar las luchas, expresiones y cotidianidad del pueblo organizado, en una lógica de invasión cultural, servil a la domesticación.

Si el pensamiento crítico no desnaturaliza que los tradicionales ‘objetos de conocimiento’ son sujetos y sujetas

gestadoras de saberes (González, 2003, p. 10), es irrelevante la intención que lo motive, su ejercicio no constituirá una apuesta de liberación, sino de manipulación y conquista. Y, por el contrario, si sostenemos y actuamos afirmando que las sujetas y sujetos somos y estamos epistemológicamente vivas, se abre la puerta a la recuperación de nuestras capacidades, a un ejercicio real de nuestra soberanía.

Por eso, al no asumir que hombres y mujeres somos poseedoras de curiosidad, como fenómeno vital que se encuentra condicionado histórico y socialmente, y, que a su vez, es eso lo que posibilita y despliega nuestra creatividad (Freire, 2010, pp. 28-29), se genera una esterilización y, consecuentemente, una objetivación del otro y otra. Entonces, en función de la eficacia de las investigaciones, de la rapidez con que deben ser hechas para cumplir con los plazos exigidos, o de los moldes y formatos cuantificadores que hacen que las reflexiones alcancen la categoría de ciencia, se ningunea y desprecia la importancia epistémica, ética y política del diálogo. Esto para Freire (1984), se ampara en un error que se ha instalado acríticamente y que constituye la alienación del saber o la absolutización de la ignorancia. Como indica:

Tales afirmaciones [las que justifican la antidialogicidad, o cualquier práctica que no considere la opinión o la capacidad crítica de las bases] expresan también una innegable desconfianza en los hombres simples. Una subestimación de su poder de reflexionar, de su capacidad de asumir el papel verdadero de quien procura conocer: ser sujeto de esta búsqueda. [...] Una búsqueda que, por ser búsqueda, no puede conciliarse con la actitud estática de quien, simplemente, se comporta como depositario de saber. Esta desconfianza en el hombre simple revela, a su vez, otro equívoco: la absolutización de su ignorancia (p. 50).

De ahí que, si la aspiración del pensamiento crítico y sus intelectuales sea ‘reunirse’ con las luchas populares y pasar, como plantea Salas (2012), “de la razón crítica de la filosofía, a la crítica de las ciencias sociales, y de ésta al proceso de

cuestionamiento presente en los movimientos sociales y populares” (p. 261), es indispensable validar, rescatar y respetar ese saber social popular que posiciona a los sujetos y sujetas como protagonistas históricas. “El verdadero compromiso con ellos, que implica la transformación de la realidad en que se hallan oprimidos, reclama una teoría de la acción transformadora que no puede dejar de reconocerles un papel fundamental en el proceso de transformación” (Freire, 2006, p. 162).

Es decir, el intelectual comprometido no es tal, en función de las temáticas o terminología utilizadas. No basta con incluir dentro del epígrafe del último libro la declaración emitida por el movimiento social que, de momento, esté teniendo cobertura mediática; tampoco es suficiente llevar un adhesivo con una consigna o tener en sus oficinas la Wiphala junto a la fotografía del Ché. El compromiso, como cualquier otra disposición, sensibilidad o impronta, se juega en la práctica, en poner el cuerpo. “La noción de *compromiso* no es un simple ejercicio académico, sino que se aquilata, confirma o desvirtúa con la acción. [...] Son los hechos los que en última instancia van indicando la consistencia de la realidad” (Fals Borda, 2015, p. 247).

Por ello, la propuesta de Fals Borda y la de Freire no puede ser reducida a un vuelco temático. En la medida en que se inscribe dentro de una visión política revolucionaria, la transformación viene desde lo metodológico, reclama un modo de hacer distinto. Y esto exige comenzar por el aquí y ahora de los sujetos y sujetas, abandonando aquel punto de partida que desde la intelectualidad o la teoría se establece como el más adecuado.

A pesar de que este aspecto pueda parecer muy simple o básico, en general suele volverse un obstáculo, que no obstante lo declarado, no logra sortearse. Como critica Brandao (1995):

[...] aun cuando los indígenas, obreros y campesinos sean definidos como sujetos de una «educación al servicio de las clases populares», éstos aparecen más bien como «objeto de referencia»

de proyectos que se «programan» fuera de sus mundos cotidianos y de sus prácticas de clase (p. 108)³⁷.

Entonces, no causa extrañeza que aunque el mundo popular ha sido estudiado desde distintos ámbitos, tales como sus símbolos, ritos, redes, etc., siga siendo un misterio para la academia la manera en que producen y socializan saberes, es decir, cuáles son sus situaciones colectivas de autoeducación y aprendizaje³⁸. De este modo, se ignora y muchas veces ni siquiera se reconoce como un problema de investigación válido, las relaciones que en el subsuelo se generan entre saber y sociedad o saber y poder; o de qué manera las formas propias de construcción de saberes comparten normas de resistencia; o cómo se conforma, construye y reproduce la ideología del pueblo organizado.

Sin embargo, que un saber no haya sido sistematizado de acuerdo a las pautas oficiales de la ciencia hegemónica, no significa que ese saber no exista. En los espacios de vida colectiva funcionan sistemas populares de ciencia social, humana y política, que constituyen modos de vida culturalmente expropiados y subalternos que fundamentan las reglas que articulan las relaciones entre todas y todos (Brandao, 1995, p. 110). Pero, como mencionábamos recién, es indispensable para acceder a éstos no imponer la visión y perspectiva que la intelectualidad lleva a

37 A partir de esta constatación hace sentido la crítica que establece David Graeber respecto a lo que desde la academia se hace frente a la insurrección del EZLN, donde, en una actitud profundamente paternalista, se les limita y encasilla como un movimiento indigenista, negándoles la posibilidad de decir al mundo algo más que no fuera su ser maya (Graeber, 2011, pp. 114-116).

38 Evidentemente en este ámbito existen excepciones, entre las que cabría señalar las investigaciones que, en Chile han realizado historiadores como Pedro Poch, sobre diversas expresiones organizativas populares y sus prácticas culturales y autoeducativas. Sin embargo, es importante señalar que el movimiento indagativo que este historiador hace es precisamente el contrario al hegemónico, es decir, no es un sujeto académico que busca explicar un proceso organizativo que está teniendo lugar y, entonces, va a su encuentro sino que, en la medida en que es partícipe de dicho movimientos, utiliza las herramientas disciplinares para sistematizar, validar y posicionar las prácticas que protagoniza. Es decir, se cuela en las fisuras universitarias para potenciar y explicar las historias y procesos vitales que su clase gesta. Ver: Poch (2011).

esos espacios, sino validar y escuchar a partir de la situación en que estos son forjados por sus mismos protagonistas.

El desconocimiento no asumido de la realidad del «otro» autoriza a percibirlo «como yo quiero» y actuar sobre él, transformándolo según la imagen y el horizonte que, a priori, mi conciencia eligió para él. A través de acciones sobre un universo de vida y saber cuya lógica, razones sociales y razones simbólicas el educador [intelectual e investigadora] no solo desconoce sino que, en verdad, se resiste a conocer (Brandao, 1995, p. 108).

De este modo será posible rescatar y validar el saber popular. No porque sea novedoso, folclórico y pintoresco, sino porque como indica Fals Borda (2015), “el sentido común o saber popular es valioso y necesario como fundamento de la acción social” (p. 262) y porque a través de él, se configuran y modifican las prácticas que se establecen contra el sistema opresor, en tanto la cultura social, como ciencia de vida, constituye un poder histórico que trabaja sobre la base de principios epistemológicos y accionales diferentes a los de las ciencias dominantes.

Con todo esto, la tarea del intelectual, nunca será la de extender saber, adoctrinando e invisibilizando toda la cultura y formas de vida que históricamente el mundo popular ha ido construyendo. La apuesta debe ser por la concientización como proceso mediante el cual los sujetos y sujetas se apropian críticamente de su realidad, desentrañando, así, el papel que deben desempeñar en la transformación y humanización del mundo (Freire, 1984, pp. 39-40).

Es imprescindible mencionar que este movimiento no se da en la individualidad, sino que necesariamente se produce y gesta con otras y otros. La concientización no es un ejercicio reflexivo que se pueda hacer en un despacho u oficina a través de un viaje o terapia introspectiva. En la medida que somos seres sociales que habitamos un mundo que queremos modificar a fin de eliminar las lógicas opresoras que en él imperan, la concientización se da en comunidad, en la comunicación y

diálogo solidario, a través del cual nos reconocernos partícipes y protagonistas con otras, para así, emprender acciones colectivas que nos humanicen y dignifiquen.

Y en esa valoración de la colectividad y el rescate de la ciencia popular, lo que se produce es una propuesta sin caudillos ni vanguardias que empodera y moviliza a la base íntegra. “Mientras el otro es un pensamiento de señor, este es un pensamiento de compañero” (Freire, 2006, p. 172). A partir de estas consideraciones, cabe destacar que en una propuesta de construcción y visibilización de saberes con estas características, el criterio de validación será, ineludiblemente, la praxis. Ya sea a través del proceso de concientización³⁹ como en la propuesta de la investigación acción participativa⁴⁰, la creación de saberes se justifica a partir de la relevancia que estos tengan en la lucha revolucionaria.

De este modo, la clásica dicotomía teoría - praxis, se resuelve poniendo en el centro la realidad en vez de la abstracción. Es decir, el movimiento no sería que desde la teoría se desciende a la práctica para, luego, modificar la reflexión. Sino al contrario. O sea, desde la práctica se genera una interpretación que buscará mejorar esa acción, a partir de la cual se volverá a construir una conceptualización que la enriquezca y, así, en un proceso infinito. “El problema —indica el colombiano— de la relación entre el pensar y el actuar se resuelve reconociendo una actividad real de las cosas a la cual solo se adviene por la práctica que, en este sentido, es anterior a la reflexión; allí se demuestra la verdad objetiva, que es la materia en movimiento” (Fals Borda, 2015, p. 256).

39 “Por otro lado, no será demasiado repetir que, la concientización, que no puede darse salvo en la praxis concreta, nunca en una praxis reducida a mera actividad de la conciencia, jamás, es neutra. Como jamás puede ser neutra la educación” (Freire, 1984, p. 89).

40 “La experiencia fue indicando que la validación de los efectos del trabajo solo podía hacerse, de manera definitiva, mediante el criterio de la acción concreta, esto es, que la causa última tenía una dimensión teórico-práctica. Lo aleatorio de la acción social que se veía día a día quedaba al fin y al cabo sujeto al marco de la praxis” (Fals Borda, 2015, p. 261).

Por lo mismo, el y la intelectual deben comprometerse con la práctica transformadora, no solo discursivamente, sino en la acción concreta que posibilitará el encuentro entre los sujetos y sujetas transformadoras. Así como el criterio de validación de la teoría es la praxis, la intelectualidad también se juega su justificación en ella, en las acciones cotidianas, en la manera de asumir y encarnar aquello que predica. Al respecto dice Paulo Freire (2006):

Dado que no hay denuncia verdadera sin compromiso de transformación, ni compromiso sin acción. [...] Los hombres no se hacen en el silencio, sino en la palabra, en el trabajo, en la acción, en la reflexión. Mas si decir la palabra verdadera, que es trabajo, que es praxis, es transformar el mundo, decirla no es privilegio de algunos hombres, sino derecho de todos los hombres. Precisamente por esto, nadie puede decir la palabra verdadera solo, o decirla para los otros, en un acto de prescripción con el cual quita a los demás el derecho de decirla. Decir la palabra, referida al mundo que se ha de transformar, implica un encuentro de los hombres para esta transformación (p. 106).

Por todo esto es que esta propuesta implica un vuelco metodológico —y no solo temático— que se forja al calor de las luchas populares, buscando ser un insumo para ellas y no haciendo que éstas se instrumentalicen en pos de la novedad investigativa. Es un método que no busca volverse decálogo o receta inamovible, sino que entrega principios éticos, epistémicos y políticos que apuestan a potenciar la construcción de una ciencia popular, desde el pueblo y para él, en la gesta de su proceso de liberación.

5. La vacuidad de los intelectuales en la posdictadura

A pesar de lo expuesto en el apartado anterior, en nuestra situación actual el ejercicio intelectual dista mucho de seguir la línea de lo propuesto por Freire o Fals Borda. De hecho, si miramos a las instituciones productoras de conocimiento y cultura contingentes, la crítica que ambos autores elaboran hace más de medio siglo, sigue estando vigente. Es más, si hiciéramos una anamnesis de la academia nos encontraríamos con que entre sus antecedentes —o dolencias— prevalecen la desvinculación entre reflexión y hacer, entre el mundo docto-civilizado y la bárbara esfera popular; la contradicción que se gesta entre las intenciones que los teóricos identifican como el móvil de sus reflexiones y las prácticas concretas que se desprenden de ellas; sumado al seudo paternalismo intelectual que exige que se confíe en sus planteamientos y decisiones aunque eso signifique avalar sus desvaríos y excentricidades, pues ellos son quienes saben y entienden cosas que el pueblo no. Es decir, sigue vigente la absolutización de la ignorancia.

Además de estos ‘síntomas’ es indispensable tener en cuenta algunos elementos del contexto que han agravado o intensificado esta situación. De lo contrario, resulta muy difícil comprender cómo después del proceso revolucionario que se estaba extendiendo por todo el continente —tanto en el ámbito epistémico cultural como en el político social— se llega al régimen que impera hoy.

Un primer elemento guarda relación con el colapso y el fracaso del comunismo soviético. A partir de este suceso, el rol de los intelectuales en el proceso de transformación social cambia, porque la relación con la realidad o, más bien, la incidencia que puedan tener en ella, se vuelve un eje de cuestionamiento recurrente. Sobre todo a propósito del escepticismo que se genera en torno a la ‘política científica’ leninista.

El segundo elemento debe ser posicionado como el central para comprender no solo lo que ha sucedido con el escenario nuestroamericano en términos intelectuales, sino lo que ha forjado de manera integral el panorama político, social, afectivo,

económico y ético en el que nos desenvolvemos. Nos referimos a las dictaduras militares serviles al imperialismo *yankee* que asolaron la región, desarticulando, a través del miedo y la tortura, el tejido social comunitario y cualquier impronta transformadora. Estas intervenciones, como indica Nelly Richard (1995), configuraron un “escenario histórico donde el pensar fue traspasado por la violencia totalitaria del robo del sentido y por el relato obstinado y rebelde de una reapropiación —en plural— de los sentidos” (p. 26).

Es importante hacer énfasis en este aspecto, ya que entender la manera en que el contexto y la ‘intervención’ —o, más propiamente, la ofensiva contrarrevolucionaria orquestada desde el imperialismo neoliberal— descompone el proceso de liberación que se estaba forjando en nuestro territorio, nos permite desnaturalizar los principios y formas que rigen el funcionamiento de la intelectualidad actual, y así, tomar conciencia que la imperante no es la única manera de ejercer esta práctica, ya que como menciona Néstor Kohan (2014):

No es cierto que los intelectuales son tontos y se miran el ombligo, hubo una generación muy grande de intelectuales que se vinculó con el pueblo y los milicos se encargaron de matarlos. A los que quedaron vivos los mandaron al exilio, y después de la dictadura se empezaron a generar toda una serie de mecanismos —que por ahí no es la desaparición como la época del 76— que son mecanismos para disciplinar y para ir educando a los pibes más jóvenes, sobre todo a los estudiantes y maestros, que no se metan en política, que no se vinculen con los sindicatos, que no se vinculen con los piqueteros, que no vayan al barrio, y se los trata de mantener como en una jaulita, como un pájaro adiestrado, amaestrado, se los trata de meter adentro de la universidad, que no salgan, que no se vinculen para afuera (Kohan, p. 117).

El trabajo implementado por las tiranías militares es de un pragmatismo tal que logra sus objetivos con eficiencia⁴¹. De

⁴¹ Esta eficiencia es tan potente y se ha anquilosado en las sociedades a tal extremo que, a modo de ejemplo, ni siquiera una revuelta como la del 2019 en Chile ha

este modo, la herencia que nos deja sume a los sujetos y sujetas en una melancolía tan drástica que bloquea la acción y la reflexión. Provoca una ‘obsesión paralizante’, una ‘confusión aporética’ que atrapa al pensamiento, como diagnostica Braulio Rojas, quien además agrega que esta caída en la melancolía cancela lo político-emancipatorio de la crítica, y ésta queda atrapada solamente en una dimensión ética remitida a las individualidades (2006).

De la mano del shock emocional que las dictaduras propician, la instalación del mercado en su versión brutalmente neoliberalizada se fragua sin grandes impedimentos⁴². Obviamente, esto también se implementa en los espacios universitarios y académicos, generando, a través de la mercantilización del ejercicio intelectual, una serie de dispositivos que controlan, cercenan y determinan qué tipo de reflexiones pueden ser creadas y cuáles deben ser desechadas.

De este modo, los conocimientos y saberes se han tecnocratizado de modo tal que ya no sirven para resolver nuestros problemas reales como humanidad. No resuelven las preguntas que nos planteamos frente a la sociedad de la que somos parte; desechan nuestros diagnósticos por no adecuarse a los formatos de sus ‘comités de expertos’; niegan nuestras identidades; invisibilizan su posición política; tildan de ingenuas nuestras demandas; menosprecian nuestras prácticas y experiencias. Se ha dado una transformación en los conceptos que se utilizaban volviéndolos cada vez más genéricos y, entonces, utilizables por cualquier perspectiva de análisis sin que esto implique una puesta en evidencia del *para qué y quién*, y el *en contra de qué y quién* se construyen o visibilizan saberes y análisis. Un ejemplo de esto es lo que sucede con la idea de ‘activismo’ o ‘imperio’.

logrado fisurar los dispositivos autoritarios heredados, reemplazando la constitución dictatorial por una que fuese construida bajo otros cánones y teniendo a otras protagonistas. Evidentemente un suceso como este requiere de un análisis mayor que no puede ser realizado en este escrito, pero cabe mencionarlo porque se vuelve paradigmático, en tanto evidencia cuán profundo cala en las colectividades los legados represivos y los obstáculos que cabe sortear si se pretende desmontarlos.

42 Ver: Klein (2007).

Así, no sorprende que el texto de Negri y Hardt, ‘Imperio’, se haya vuelto un *best seller* academicista, referente includible en la actualidad, que termina siendo citado por sujetos pertenecientes o resguardantes de apuestas ético políticas diversas y, muchas veces, antagónicas (D’Souza, 2014, p. 129). Como indica la activista india:

Lo importante es que este lenguaje genérico y conceptualmente ambiguo impide la formación de conceptos y el desarrollo de instrumentos de análisis, fundamentales para la transformación social estructural. [...] El lenguaje neutro y genérico tiene el efecto de deshistorizar, despolitizar y descontextualizar los conceptos, además de debilitar la importancia que la formación de conceptos tiene para la transformación social. En el caso de las sociedades humanas, la historia es el laboratorio donde las experiencias sociales son examinadas, analizadas y reformuladas para su uso posterior (D’Souza, 2014, p. 129).

Si en un comienzo el mercado y los medios de comunicación —sobre todo la prensa— permitieron el auge del rol del intelectual como aquel sujeto que incide críticamente en la configuración del sentido común o la opinión pública, en un contexto como el actual han terminado por producir lo contrario, es decir, han generado una banalización de la práctica reflexiva. Hoy por hoy la discusión se ha ido convirtiendo en un bien de consumo (Ruiz, 2015), la reificación del espacio público ha transformado la cultura y el conocimiento en un objeto más que debe ser comprado (Traverso, 2014, p. 23).

Sumado a esto, los nichos tradicionales de intelectuales críticos o promotores de apuestas específicas de colectividad, tales como los partidos políticos, en pos de seguir posicionados y adaptarse a los acontecimientos políticos económicos vigentes, han optado por una renovación camaleónica que ha implicado que ya no necesiten intelectuales orgánicos para lograr sus objetivos, generar consenso o construir contrahegemonía. Entonces, han asumido que ellos mismos son productos que deben seducir a sus clientes o votantes no en función de una

propuesta integral de sociedad, sino a través de los estereotipos publicitarios con los que los ‘ciudadanos’ se identifican. Por eso, en vez de teóricos, quienes elaboran la estrategia política de los partidos son gerentes comunicacionales o publicistas (Traverso, 2014, p. 59).

Así, coherentemente, la intelectualidad oficial carece de espíritu crítico. Entonces, si en un comienzo se establecía que todo ejercicio reflexivo exigía la asunción de una apuesta política, hoy lo que reina y determina la praxis teórica y su excelencia, es la espectacularidad. Y aparecen a borbotones los opinólogos como figuras de taquilla en las mesas redondas y paneles televisivos (Ruiz, 2015, p. 66). El debate, la contraposición de posturas ha terminado por volverse un *reality show*, donde las excentricidades, looks alternativos y el dramatismo reflexivo termina por volverse el eje de estos montajes donde los intelectuales se consolidan como sujetos productores de palabras huecas, en las que es más importante su sonoridad que su función transformadora, contribuyendo, así, a la monopolización de la imagen del mundo, arrebatándonos, nuevamente, la capacidad de imaginarlo y nombrarlo. Como indica Freire (2006): “En estas disertaciones, la palabra se vacía de la dimensión concreta que debería poseer y se transforma en una palabra hueca, en verbalismo alienado y alienante. De ahí que sea más sonido que significado y, como tal, sería mejor no decirla” (p. 77).

Por lo mismo, no sorprende que el pensamiento crítico —que a duras penas sobrevive y en el que perseveran algunos sujetos y sujetas— no tenga vinculación con los movimientos populares o la base social. La conexión generada no ha podido ser rearticulada, pues exigiría hacerse cargo de contradicciones y tensiones, desconfianzas y rupturas que entre ambos —la intelectualidad y la base popular— no han logrado subsanar. Y desde el ámbito académico demandaría “muy especialmente [...]dar cabida a las viejas y nuevas reflexividades sociales que no son parte de la institucionalidad académica sino de los mundos de la vida” (Salas, 2012, p. 272).

En relación con esto último es indispensable tener a la vista que, desde la matriz neoliberal, la universidad también ha sido intervenida a tal punto que ya no forman sujetos críticos, como recalca Ruiz, el papel crítico de las humanidades y las ciencias sociales está por fuera o es marginalizado de los perfiles académicos intelectuales. Es evidente que esta marginalización tiene consecuencias, ya que también ha marginalizado la participación de los intelectuales en el espacio público (2015).

Y en la misma perspectiva, Traverso (2014) pone de manifiesto cómo la universidad dejó de ser la casa de los y las intelectuales, para volverse una fábrica de expertos:

Con la masificación de los estudios superiores, hoy en día el intelectual es, en la mayoría de los casos, un investigador y un profesor universitario, no un escritor o un periodista como un siglo atrás, pero ya no se siente ‘como en casa’ en la universidad, que se convirtió en un espacio de fabricación de ‘expertos’ (p. 45).

Entonces, el diálogo y conexión con las luchas sociales contingentes es casi nula. Los investigadores e investigadoras prefieren trabajar temáticas menos comprometedoras, que las expongan menos. De ese modo se mantienen a salvo, aferrándose al infértil islote que la institución les ofrece, siendo incapaces de ver que existen distintos espacios en los cuales es posible el encuentro, el diálogo entre los distintos actores y actrices, porque claro, para tener conciencia de la existencia de esos lugares, tendrían que ‘bajar’ del sitial teórico y sumergirse en las profundidades de la sociedad.

La academia y sus intelectuales han dejado de ser peligrosos para el modelo hegemónico, pues se limitan a conservar —ya no crear— y organizar lo que producen bajo la relación de ortodoxia (Mazzeo, 2012, p. 98). Entonces, el saber se queda en la institución, y, como dice Kohan (2014), “no sale del aula, no se vincula con otros sujetos y termina el pensamiento girando en una licuadora, de manera que toda peligrosidad quede excomulgada” (p. 112). Entonces, la institución se vuelve un fuerte o bunker resguardante de la cultura y saber oficial, en el cual

no entra ni sale nada a no ser que pase por un riguroso examen donde se evalúa la peligrosidad o efecto destabilizador que una reflexión pueda engendrar, además de analizar severamente los costos y beneficios que tiene la difusión o apropiación de la misma. Así, se niega la existencia de cualquier otra episteme que exista más allá de sus fronteras, invisibilizando, en definitiva, todos esos saberes diversos y, muchas veces, dispersos que constituyen el mundo de la vida, la lucha y las prácticas concretas. Menciona Miguel Mazzeo, que una organización de base puede contener teorías no sistematizadas, de insospechadas proyecciones, y la academia desconoce este tipo de conocimiento, porque desconoce todo lo que no se gesta dentro de ella (2012).

Sin embargo, a pesar de todo, frente a esta situación Traverso es esperanzador e indica que los y las intelectuales están en crisis y que deben repensar su función en nuevos contextos. Donde pueden surgir nuevas utopías, solamente que no sabemos cuándo ni dónde ocurrirán (2014).

Epistemología situada de la resistencia: saberes, militancia y empoderamiento popular

1. El contexto organizativo actual⁴³

Si bien a lo largo de esta reflexión hemos referido constantemente al contexto histórico en el que tienen lugar los acontecimientos, conceptos y prácticas analizadas, se hace necesario, nuevamente, tener a la vista algunas particularidades de nuestra situación actual que han determinado de manera específica los modos organizativos que se han ido fraguando y a partir de las cuales podemos desentrañar lo que busca ser puesto de manifiesto en este capítulo.

Para ello pondremos énfasis en cuatro ejes, el económico, el político, el social y el cultural. Cabe recordar que, como se ha mencionado anteriormente, esta diferenciación se hace con fines explicativos, pues entendemos que ninguno de estos ámbitos existe de manera independiente, aislado herméticamente. Todos ellos están interrelacionados nutriéndose o afectándose de manera recíproca. Es decir, no es posible comprender —a menos que fuera de una manera muy reduccionista o ingenua— el escenario político que se despliega sin considerar los condicionamientos económicos que existen. Como tampoco este es inteligible pasando por alto el modo en que la sociedad está

43 Este apartado y el siguiente ('Surgimiento de una Nueva Generación') han sido publicados en una versión preliminar en formato artículo bajo el título de 'Desafíos Epistémicos en Nuestra América actual: organización, saberes y militancia' en *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*. N° 30.

participando, desafiando o cuestionando lo instituido. Lo mismo sucede con lo cultural o la producción teórica y con cada uno de estos ejes propuestos. Entonces, esta distinción se hace con fines esquemáticos o expositivos, aunque siempre teniendo en consideración la interrelación.

Por otro lado, cabe hacer manifiesto, que no pretendemos realizar un análisis exhaustivo o riguroso de cada uno de estos ámbitos, sino entregar algunos elementos claves para comprender, como se indicaba más arriba, el despliegue organizativo y praxiológico que tiene lugar en este contexto en función de lo que busca ser desarrollado en este capítulo.

Entonces, desde una perspectiva económica hay dos aspectos que nos parecen relevante tener en consideración. Primero lo que sucede en la escena ‘micro’ o particular. Y ahí atender a cómo el capitalismo en nuestro funcionamiento cotidiano se ha profundizado, pues ya no solo genera su clásica plusvalía en función de la explotación, sino que ahora se ha creado una segunda fuente de enriquecimiento a través del crédito y endeudamiento sistemático al que los sujetos y sujetas deben recurrir para poder vivir. Esta doble plusvalía permite por una parte invisibilizar las consecuencias de la originaria —en la medida en que podemos adquirir alimentos en un supermercado gracias a una tarjeta de débito y, con ello, ya no pasamos hambre— y, por otra, la segunda plusvalía, al mantenerse oculta o disfrazada, no aparece en el espacio público oficial como conflicto estructural, lo cual inmoviliza a los actores y actrices sociales.

En segundo lugar, en términos ‘macro’, es decir, yendo más allá de las implicancias que ha tenido la agudización de la matriz en el funcionamiento de los mercados locales y llevándolo al ámbito continental, constatamos la apertura extractivista del modelo, mediante los Tratados de Libre Comercio, a los capitales transnacionales quienes por medio de sus corporaciones saquean sistemáticamente los recursos naturales —convertidos en mercancías de alto valor especulativo— desplegando una serie de innovaciones tecnológicas destinadas a la eficacia depredadora. Proliferan, entonces, volviéndose elementos constitutivos de la postal nuestramericana, el asentamiento

de monocultivos y transgénicos (cuya figura emblemática es Monsanto Company), la lucha por los hidrocarburos (Chevron Corporation) y la megaminería (Barrick Gold Corporation, BHP Billiton), con todo lo que eso implica para la población y la tierra donde tienen lugar. Es decir, exposición a agrotóxicos, usurpación del agua, contaminación, construcción de centrales energéticas destinadas a abastecer a las mineras, pérdida de derechos comunales, desplazamiento forzoso de las colectividades originarias ya que sus territorios son usurpados en pos de facilitar estas lógicas de extracción, etc.

Esta nueva faceta del imperialismo que el geógrafo David Harvey denomina “acumulación por desposesión” (Harvey, 2004), tiene la particularidad de ya no utilizar exclusivamente la generación de crisis financieras para, a través de la especulación, preñar; sino que se flexibiliza y diversifica. Como menciona el autor:

La acumulación por desposesión puede ocurrir de diversos modos y su *modus operandi* tiene mucho de contingente y azaroso. Así y todo, es omnipresente, sin importar la etapa histórica, y se acelera cuando ocurren crisis de sobreacumulación en la reproducción ampliada, cuando parece no haber otra salida excepto la devaluación (Harvey, 2005, p. 115).

De este modo, sus mecanismos se pluralizan abriéndose a nuevas dimensiones antes impensadas, tales como los derechos de propiedad intelectual que se traduce —de la mano del cuestionado acuerdo Transpacífico de Cooperación Económica (TPP)— en patentar los procedimientos médicos o, incluso, las semillas; o la mercantilización de la cultura; o la privatización de derechos básicos que antes eran públicos (universidades, salud, el agua, el mar, etc.) generando, como indica Harvey, un “cercamiento de los bienes comunes” (Harvey, 2005, p. 114).

Entonces, menciona Raúl Zibechi, el capital subió un escalón y se convirtió en capital especulativo. Se especula con el oro, con la plata, con la tierra, con el agua; es decir, se especula con la vida (Zibechi, 2011a). Así es como, por paradójico que

parezca, el enemigo real de esta cruzada es la humanidad, ya que es la única capaz de hacerle frente al enriquecimiento de los magnates del centro a costa de la vida y dignidad de muchos y muchas.

En una línea similar, poniendo atención al funcionamiento y consecuencias del neoliberalismo extractivista, la implementación de este implica la pérdida de territorios, violación de los derechos humanos, desplazamiento forzado de comunidades originarias, enajenación y saqueo de los bienes naturales, precarización laboral, etc. Es decir, no solo conlleva la modificación de la matriz productiva, sino que trastoca el entramado de relaciones en todos los niveles posibles (Gómez, 2013).

Cabe mencionar que todo esto se implementa y consolida con la venia de los Estados y sus gobiernos, más allá de la perspectiva política con la que se cuadren. “Sostenemos —afirma Tato Iglesias— con absoluta firmeza que los gobiernos de América Latina, en términos generales, están al servicio y participan, aunque sea con migajas de esta expropiación” (Iglesias, 2014, p. 42). Por ello, los movimientos políticos y sociales actuales se manifiestan abiertamente los Estados y su papel como aval y cómplice de la acumulación por desposesión. David Harvey (2015) sostiene que “el poder del estado es usado frecuentemente para forzar estos procesos [los extractivistas], incluso en contra de la voluntad popular. Como también sucedió en el pasado, estos procesos de desposesión están provocando amplia resistencia, de esto se trata el movimiento antiglobalización” (p. 115).

A propósito de esto y pasando al ámbito político, los sistemas democráticos también se han vuelto un estorbo y, por lo mismo, el capital transnacional, cuando es desafiado o el gobierno de turno pone en jaque alguno de sus planes y aspiraciones, encuentra el modo de desestabilizarlo, ya sea a través de la intervención y sabotaje —Venezuela— o de la destitución directa —Manuel Zelaya en Honduras el 2009, Fernando Lugo en Paraguay el 2012 y Dilma Rousseff, en Brasil, el 2016—⁴⁴.

44 En relación a esto, indica Raúl Zibechi, “El tercer gran objetivo del 1% es neutralizar todo movimiento de resistencia en su contra, desde los partidos de

De ahí que nuestra actualidad política está determinada por sociedades que estarían experimentando un nuevo tipo de fascismo donde en términos administrativos lo que se reivindica y apuesta es la democracia, pero que en sentido común, en los vínculos sociales, lo que priman son lógicas fascistoides.

Entonces las ‘democracias’ imperantes, serviles al imperialismo extractivista, funcionan imponiendo un consenso que se sostiene en base a la invisibilización de la discordancia y la movilización popular, acompañado de una “obstaculización del acto y la expropiación de las potencias populares”⁴⁵ (Colectivo Situaciones, 2001, p. 29). Este modo de funcionamiento, más allá de las intenciones o lo que discursivamente se declare, lo han asumido de manera transversal tanto los gobiernos conservadores de la región, como los llamados ‘progresistas’. En relación a estos últimos, más allá de los balances, distanciamientos y aportes que se pudieran establecer de cada una de estas administraciones, hay dos elementos que es pertinente señalar. El primero se vincula con cómo la gestión progresista ha generado un desgate en los espacios organizativos de base, ya sea porque muchos de ellos se sumaron al proceso gubernamental creyendo en la apuesta y después se vieron cooptados, y frente a la traición de la que fueron víctimas a través de la mercantilización de sus demandas, nuevamente han caído en el fatalismo y desesperanza, o porque nunca se creyó en la propuesta y se siguió trabajando a contrapelo en una invisibilización aún

izquierda y progresistas hasta los movimientos antisistémicos. Aunque en periodos anteriores predominaba la negociación con los sindicatos y se toleraba que las izquierdas socialdemócratas ocuparan los gobiernos, en la nueva etapa que vivimos les parece necesario cerrar filas y evitar desviaciones en sus planes y proyectos de mantener a raya a los de abajo. Cuando llegan al gobierno partidos o personas que —por su trayectoria o por los objetivos declarados— pueden salirse del libreto extractivista, crean las condiciones para neutralizarlos. Esto pasa por dos lugares. Uno es la domesticación, mediante la inserción de los nuevos gobernantes en las élites, algo que no es muy difícil de conseguir, ya que el sistema posee numerosas formas de cooptar/comprar a quienes se le resisten. La otra es la destitución de los gobernantes, en lo posible sin apelar a los clásicos golpes de Estado, sino a modos legales, aunque ilegítimos” (Zibechi, 2016).

45 De ahí que las y los militantes del Colectivo Situaciones sostengan que el poder es el lugar de la tristeza, pues funciona inmovilizando y sumiendo en el fatalismo y melancolía a las personas. Al respecto ver: Colectivo Situaciones (2007).

mayor o tras la estigmatización de ser radicales, extremistas o ‘ultronas’, conllevando el menosprecio o puesta en duda de todo el trabajo, apuestas y experiencia gestadas y acumuladas. Al respecto las y los situacionistas establecen que la consecuencia de la deficiencia del progresismo es lo que denominan el *impasse* político y social, producido por el debilitamiento de las tendencias más virtuosas que caracterizaron a la nueva gobernabilidad, lo que determinó el bloqueo de su espíritu innovador, dando lugar así a un tiempo de ‘atoramiento’ en el que estaríamos inmersos (Colectivo Situaciones, 2009, p. 21). Y en una perspectiva similar, Raúl Zibechi indica que el progresismo ha desgastado a los movimientos sociales, en el modo en que ha malgastado la posibilidad de cambio que se había abierto con procesos organizativos de luchas previas a sus gobiernos y que fueron los que posibilitaron su ascenso (2015).

El segundo elemento tiene que ver con cómo el despliegue e instauración de estas administraciones ha propiciado una inflexión en la praxis de los actores políticos y sociales en la medida en que se produce un quiebre radical con el paradigma estratégico ‘clásico’ a seguir, es decir, aquel que lucha por la toma del poder del Estado y que, en este caso —desde el no enfrentamiento armado—, se forja levantando, a través de alianzas con otros sectores sociales, una candidatura popular que se inserte en los canales democráticos oficiales de modo que dispute electoralmente la toma del poder, lo consiga, y, una vez allí, se realicen una serie de reformas que pretendan transmutar el orden opresor. Por ello, los objetivos finales se sintetizaban en un programa que orientaría esas modificaciones, y, en función de ese fin, se permitía la adopción de una serie de formas estadocéntricas de organización, tales como el centralismo, la división entre dirigentes y dirigidos y la distribución piramidal del funcionamiento (Zibechi, 2007, p. 98).

Buscando rescatar los aprendizajes que de estas vivencias se han tenido, destaca el Colectivo Situaciones (2001):

Si algo da veracidad a la tesis según la cual el poder es, sobre todo, un lugar de impotencia es la experiencia histórica de un

siglo de intentos de construir el socialismo desde lugares a los que se atribuía la capacidad de transformar las sociedades. Lo mismo puede decirse de lo ocurrido con la socialdemocracia y el nacionalismo popular. [...] Los avances que hoy intentamos deben su sabiduría a las luchas pasadas. Y no solo en la medida en que hayan resultado parcialmente exitosas, sino —y sobre todo— en sus rotundos fracasos (p. 24).

El distanciamiento respecto a esta apuesta exige asumir posiciones, catalizando, entonces, la visibilización y radicalización de la praxis liberacionista llevándola a cuestionarse por sus formas, principios y proyectos. Esto se expresa con fuerza en aquellas sujetas, organizaciones, colectivos o comunidades humanas que se sitúan en los ribetes subterráneos de la sociedad, en los márgenes de lo instituido, en aquello que Luis Tapia ha denominado el “subsuelo político”, el cual es configurado por “aquello que no es reconocido en la superficie de la sociedad, porque es feo, inútil, atrasado, disonante, disfuncional, conflictivo o incomprensible. El subsuelo es el margen más o menos amplio de los no reconocimientos o desconocimientos que existen en un país o sociedad” (Tapia, 2008, p. 96)⁴⁶.

Lo interesante de este espacio es que al encontrarse ‘fuera’ de los cánones oficiales, subyaciendo a ellos, no ha sido formateado del todo por la inercia, inmovilidad y automatización que desde el poder se imponen sobre nuestras subjetividades. Por lo mismo, más que ser un espacio de delincuencia, horror y monstruosidades, es un espacio de creatividad, de ensayos y experimentación, en dónde existe la posibilidad de construir cosas nuevas. Como menciona Tapia, si vemos el subsuelo desde otra perspectiva, no se trata de lugares de misterio sino de organizaciones y ejercicios de fragmentación de publicidad y comunicación intersubjetiva, generados como alternativa local a la no publicidad y al monopolio político tradicional de partidos y estado (2008).

46 Un buen ejemplo de lo que implica este ‘subsuelo político’ se encuentra en el vídeo clip realizado por la rapera nacional Ana Tijoux y el humorista gráfico Malaimagen de la canción ‘*Todo lo sólido se desvanece en el aire*’.

El subsuelo es el espacio donde se gesta resistencia frente al ninguneo, invisibilización y opresión de los poderosos y sus gobiernos. Es el territorio de la organización y creatividad colectiva. Es la instancia desde donde surgen y se fraguan apuestas ético políticas transformadoras, y que, antes del desborde, se filtran en actividades, marchas o manifestaciones populares dotándolas de sentido al mismo tiempo que se construye uno nuevo. Si en un lado de la sociedad las elites empresariales se asocian al capital transnacionales, en ‘los abajos’ se potencian las creaciones alternativas y contestatarias que se embarcan en una guerrilla cultural —contrahegemónica— frente a lo imperante. En estos terrenos subterráneos se acumulan fuerzas, ensayos y experiencias, a tal punto que, llegado el momento, se produce el desborde. Se reclama y exige la visibilidad, el reconocimiento y/o legitimación como alternativa válida.

Así es como nos adentramos en el ámbito de lo social, como tercer eje para comprender la situación actual. Y en específico dentro del espectro social lo que se relaciona con el surgimiento de movimientos sociales que rompen con el repertorio tradicional de funcionamiento, acción y proyecto. Estos movimientos sociales, surgidos posdictaduras y tras la instalación de la matriz neoliberal en la región, transitan por nuevos caminos, en las fisuras que han ido creando en el modelo de dominación. Estos son “las respuestas al terremoto social que provocó la oleada neoliberal de los ochenta, que trastocó las formas de vida de los sectores populares al disolver y descomponer las formas de producción y reproducción, territoriales y simbólicas, que configuraban su entorno y su vida cotidiana” (Zibechi, 2007, p. 97).

Estos movimientos sociales, entre los que cabe destacar de manera emblemática —no solo por el impacto que han tenido o por el tiempo que llevan resistiendo, sino porque efectivamente han forjado una forma de vida integral (es decir contemplando la salud, la educación, la vivienda, la economía, la política, la construcción ética y cultural, la cosmovisión y los saberes) que rompe, perdura y desafía los cánones impuestos por la maquinaria imperialista neoliberal— al Movimiento

Sin Tierra en Brasil o al neozapatismo (Ejército Zapatista de Liberación Nacional), así como otros que se han venido desarrollando por el continente (los pueblos indígenas ecuatorianos entramados en la CONAIE, los guerreros del agua, el movimiento de desocupados en Argentina, entre otros) cuentan con tres antecedentes o influencias que desde ellos mismos se buscan rescatar. Estas son las comunidades eclesiales de base que hicieron carne la teología de la liberación, la insurgencia indígena con su cosmovisión distinta a la occidental eurocéntrica y el guevarismo no tanto desde la estrategia guerrillera, sino desde la propuesta de hombres y mujeres nuevas forjadas a través de una militancia revolucionaria profundamente ética, pedagógica y humana (Zibechi, 2007, p. 97). Son movimientos que por lo mismo, a pesar de sus diferencias y particularidades, tienen una impronta feminista, anticolonial y antiimperialista.

A partir del accionar político de los movimientos sociales y de cómo su apuesta abandona la idea de transformar el mundo y se centra en la posibilidad de construir otro(s) nuevo(s), se han vuelto fundamentales tres aristas articuladoras de su despliegue. Estas son la relación con el territorio, la autonomía y la vinculación con el Estado.

El territorio se vuelve un eje fundamental, pues a través de su control, es posible gestar la producción y satisfacción de las necesidades populares sin recurrir a lógicas peticionistas, sin depender de la caridad y migajas con las que el poder opresor desestabiliza y domestica las revueltas sociales. En la medida en que se posee un territorio, se recupera la autoproducción de la vida. Por eso se apuesta a la territorialización mediante la recuperación o conquista de inmuebles (escuelas, casas, fábricas, etc.), fundos, predios, plazas, entre otros. Estableciendo nuevas territorialidades, que para Zibechi, son el rasgo diferenciador más importante de los movimientos sociales latinoamericanos, donde la tierra no solo se considera medio de producción, y el territorio se construye de forma colectiva, y los sujetos y sujetas se apropian de él simbólicamente y materialmente (2007).

Teniendo a la vista este elemento es posible comprender por qué la autonomía se vuelve central. Ya que a recuperar y

recrear un territorio, se vuelve viable la autogestión material y simbólica de las propias vidas. De este modo, se le arrebató al capital los cuerpos y subjetividades y se optan por forjarlas desde otro lugar, con lógicas distintas, potenciando la capacidad creadora y las realizaciones comunitarias.

La construcción de un mundo otro, demanda poder producir la existencia desde todos los ámbitos. Desde los más básicos y materiales (pan, techo, abrigo, descanso) que permiten la *subsistencia*, hasta los que se vinculan con el desarrollo de las potencialidades y capacidades, es decir, con aquello que nos hace volvernos sujetas y sujetos íntegros poseedores de una *vida digna*. Entonces, la autonomía también implica la afirmación y recuperación de una cultura e identidad diversa pero común, convocante y movilizadora, en la que nos reconozcamos como artífices protagonistas de esa historia y memoria popular, tantas veces silenciada por las versiones oficiales o por las apuestas revolucionarias eurocéntricas que menospreciaban las particularidades culturales que tiene Nuestra América. La autonomía exige resignificarse, recordar y construir tanto narraciones, como referentes y aspiraciones propias, sin depender de las instituciones del poder que buscan inmiscuirse o determinar las decisiones y apuestas condicionando su financiamiento o posibilidad de existencia. Y a través de ella —de la autonomía—, se vuelve posible trabajar de forma consciente en la construcción de la autonomía material y simbólica (Zibechi, 2007).

Territorio y autonomía es lo que posibilita que estos movimientos no sean solo un desborde político fugaz, una efervescencia que aparece desde el mundo subterráneo, alterando el funcionamiento normal de la economía y sociedad, pero que rápidamente es neutralizada o reprimida y debe volver a resguardarse en el subsuelo. La resistencia materializada en la autoproducción autónoma del territorio y la vida permite que los movimientos sociales quiebren con la naturalización del sistema y demuestren ya no discursiva o lógicamente, sino en la práctica concreta, la posibilidad, el germen de un mundo otro. Así, estos movimientos desarrollan dentro del capitalismo, zonas o lugares donde la vida no está regida por él (Benasayag,

2001, p. 62) desplazando la frontera de lo viable. El protagonismo que han alcanzado los movimientos sociales les confiere un carácter de normalidad y necesidad, donde según Mónica Iglesias, ya no son vistos solamente como elementos disruptivos y destructivos del orden social sino como posibilitadores de un nuevo mundo (2011).

Al tener en consideración todo esto, la manera en que estos ‘territorios en resistencia’ (Zibechi, 2009) se relacionan con el poder, no causa gran extrañeza. Como ya era mencionado anteriormente, la toma de poder estatal no es la ruta a seguir o, al menos, no como apuesta central. Llegar al podio gubernamental no es el móvil o el objetivo cúlmine; por eso, conseguirlo, no es *vencer*. “La revolución es necesario concebirla en otros términos: no como la toma del poder sino como la disolución del poder” (Holloway, 2001, p. 75).

El Estado con sus lógicas y modos de funcionamiento, es el lugar donde el poder se vive como *potestas*, poder-sobre⁴⁷. Por ello, su despliegue implica la inhibición de la capacidad creadora, de la espontaneidad y potencialidad de los sujetos y sujetas. Es una estructura intrínsecamente opresora que ha sido diseñada por los poderosos, y perfeccionada por la oligarquía con el paso de la historia, para mantenerse en ese lugar garantizando la perpetuación de sus privilegios. Por ello, todo proceso de transformación que se impulse desde este lugar genera paradojas, contradicciones y fracasos históricos; así, se vuelve un espacio de desconfianza. La historia reciente y también las reflexiones ponen en evidencia que no es posible gestar una sociedad otra, autodeterminada, utilizando un instrumento que fue creado para reprimir esa autodeterminación. Así, “no es posible la transformación radical de la sociedad a través del Estado” (Holloway, 2012, p. 44).

En la carrera por la toma del poder del Estado, su objetivo se vuelve tan predominante que el mecanismo para conseguirlo permite tergiversaciones, vicios y deformaciones de las

⁴⁷ Respecto a la distinción entre el poder como *potestas* y el poder como *potencia*, ver: Dussel, 2006: 27-33.

prácticas y principios. Por eso Luis Villoro (2011) advierte lo estrecha que se vuelve la relación entre la injusticia y el poder.

El poder es dominación sobre el mundo que nos rodea, tanto natural como social, para alcanzar lo deseado... Lo que escapa al afán de poder son las acciones contrarias a su búsqueda. Si una ciudad estuviera gobernada por hombres de bien maniobrarían para escapar del poder como ahora se hace para alcanzarlo (Platón, *La República*, citado en Villoro, 2011, p. 32).

Por ello, la creación de un mundo otro en el que todas y todos seamos protagonistas no puede apostar a conseguirse a través de una estructura cuyo funcionamiento se sostiene precisamente en lo contrario. Más que concentrar el poder en un solo lugar o instrumento, lo que se pretende es diversificarlo, irradiarlo, difundirlo. Lo que se busca es el empoderamiento integral de las bases, no la delegación y canalización de estas a través de un representante. Al respecto podemos precisar: “no se trata de negar la utilidad de los organismos e instancias de gestión y coordinación; simplemente es hora de tomar en cuenta el hecho que toda ambición de poder, todo deseo de poder, va inmediatamente acompañado de una pérdida de potencia de las experiencias reales” (Benasayag, 2001, p. 64).

De este modo, frente a lo que tiene instituido, la política en los movimientos sociales se resignifica como espacio de disputas donde la existencia es recuperada, y para ello es imprescindible generar modos de organización descentralizados donde se valore la diversidad y las riquezas que entregan las experiencias particulares, y donde la clave, dice Graeber, no sea el punto de llegada, sino el ‘proceso’ para conseguirlo (2011, p. 55). En la misma línea Ana Esther Ceceña (2003) añade:

Cuando no hay proyectos sino horizontes, cuando como hoy, lo urgente requiere tiempo y paciencia porque exige la refundamentación de la vida y la comunidad, cuando el objetivo es el camino, porque para los revolucionarios y soñadores, en rigor,

nunca hay punto de llegada, la política es un espacio de disputa en el que, rompiendo normas y fronteras, la sociedad vuelve a existir (Ceceña, 2003, p. 71).

Y frente a todo esto, ¿cuál es el rol o lugar que ha desempeñado el pensamiento crítico latinoamericano, sobre todo si tenemos en cuenta que, en su ejercicio, las mismas organizaciones, comunidades o movimientos han ido reflexionando sobre su andar, generando preguntas y soluciones que han nutrido, consecuentemente, su praxis? Como indica el Subcomandante Marcos (2011):

Hay soluciones, decimos nosotros, pero solo pueden nacer de abajo, de una propuesta radical que no espera a un consejo de sabios para legitimarse, sino que ya se vive, es decir, se lucha en varios rincones de nuestro país. Y que es, por tanto, no una propuesta unánime en su forma, en su modo, en su calendario, en su geografía. Es decir, es plural, incluyente, participativa. Nada que ver con las unanimidades que pretenden ser impuestas por azules, amarillos, rojos, verdes, rosas, y comparsas que los acompañan (2011, p. 77).

Desde el ámbito cultural —el cuarto eje a tener en consideración— y en específico, desde la construcción de saberes, en este contexto hay que partir constatando que históricamente el continente ha sido pensando por un sujeto predominante, quien se ha establecido como el autorizado para este tipo de labor. “El continente es pensado desde una voz principal, a partir de un sujeto hegemónico: burgués, blanco, masculino, urbano, heterosexual. El resto —la mayoría— es el otro: el bárbaro, primitivo, negro, indio, mujer, homosexual, pobre, extranjero/a” (2010, p. 345). Y a partir de este sujeto y la construcción e imposición de su cultura, se genera un sentido común servil a la ideología dominante que se inscriben en nuestros cuerpos y afectividades. La introyección del opresor implica asumir sus cánones culturales, por eso no es raro que cuando nos dedicamos a estudiar las humanidades o el arte, nos haga más sentido

viajar a Europa a aprender *in situ* en la ‘cuna de la civilización’, que reconocer y sumergirnos en la ancestralidad, cosmovisión y conocimientos forjados en nuestras latitudes, tanto por sus habitantes originarios, como por los mestizos. Así la cultura de la violencia vencedora se impone como dominación y como sentido común, tal como lo diagnosticaba Gramsci. Entonces la colonización no es solo la ideología del poder, sino también la validación de este en nuestros cuerpos, afectividades, sentidos, etc (Korol, 2010, p. 346).

A esto hay que agregarle lo que el capitalismo ha hecho con el saber y la cultura. A través de su mercantilización ha ido ‘despolitizando’ el lenguaje, vaciándolo de contenido, estereotipándolo o cooptándolo, al mismo tiempo que se menosprecia el crear comunitario y se vuelven preponderantes y valorables las creaciones individuales fácilmente atribuibles a la excepcionalidad de un sujeto particular aislado del mundo, que no responde a los intereses ni necesidades de la comunidad en la que se desenvuelve. De este modo, la palabra deja de ser enunciada para propiciar la apertura de la imaginación colectiva y se vuelve otro instrumento más desde dónde justificar las jerarquías actuales (Colectivo Situaciones, 2009, pp. 35 y 36).

Como producto histórico de su tiempo, ni el espacio académico o universitario ni sus críticos intelectuales escapan a estas directrices, y al verse influenciados por todo esto, se quedan sin muchas herramientas con las cuales hacerle frente al sistema, sobre todo, porque más allá del ejercicio reflexivo, no tienen una práctica coherente rebelde y contestataria. De ahí que Zibechi & Machado adviertan que la intelectualidad orgánica de hoy, se desentiende de esa impronta crítica y autónoma, y busca acomodarse en los espacios de legitimación que en la actualidad existen, y entonces, términos como ‘revolución’, ‘socialismo’ y ‘patria grande’ se vuelven muletillas que les permiten pronunciar discursos o escritos que avalen la administraciones progresistas y sus liderazgos institucionales (Machado & Zibechi, 2016, p. 167). A pesar de esto o más allá de cómo se despliega la práctica reflexiva, prevalece la necesidad de reposicionar el pensamiento como trinchera de lucha, como una manera de hacerle

frente a la agudización de la dominación capitalista en la esfera cultural e ideológica. Como indica Atilo Borón, “creo que es oportuno recordar aquella frase tan sabia de Martí, cuando decía, de pensamiento es la guerra que se nos hace, ganémosla a pensamiento” (Borón, 2007, p. 35). E incluso hay sujetos que van más allá y pregonan la necesidad de que el intelectual se sumerja en el hacer de los espacios organizativos y militantes para potenciar la gestación de una cultura y estrategia comunicativa propia, diluyendo la exclusividad de su función en la asunción de la misma por parte de la colectividad. Como cuestiona Mazzeo (2012):

¿Por qué en vez de oficiar de ‘puente’, el intelectual no asume directamente las tareas militantes en el proceso de construcción colectiva de instrumentos políticos propios de las clases subalternas, fomentando la autoestima y la solidaridad del colectivo social? ¿Por qué en lugar de favorecer el acceso a los medios, el intelectual no trabaja para que las organizaciones populares gesten sus propios medios de comunicación, generando así un grado de movilización cultural de la comunidad más permanente? ¿Por qué en lugar de asumir las funciones del ‘visibilizador’ (y del intérprete) de una comunidad, el intelectual no aporta a un proceso de ‘autovisibilización’ de esa comunidad? (p. 77).

De manera incipiente, a partir de las recientes citas, es posible identificar dos maneras de concebir el ejercicio de pensamiento crítico en un contexto como el nuestro. Si bien ambas comparten la premisa respecto a que la construcción de una realidad otra necesita también de la creación y visibilización de una cultura y saberes coherentes, se diferencian en cómo dichos conocimientos son gestados y socializados y la significancia que tienen en la lucha, lo cual se relaciona estrechamente con la manera en que buscan lograr la revolución. Es decir, la diferencia es, nuevamente, metodológica, lo que a su vez pone en evidencia la perspectiva política en que se inscribe. Mónica Iglesias (2011) trabaja con esta diferenciación proponiendo la existencia de dos corrientes en el pensamiento crítico latinoamericano de

esta última etapa, las que denomina ‘autonomista’ y ‘contra-hegémica’. Esta última se resiste a abandonar el tradicional modo de revolución, entonces, persevera en su apuesta por la toma del poder del Estado. En dicho proceso, la producción intelectual debe estar al servicio de forjar una propuesta hegemónica transformadora, de modo que, cuando se consiga llegar al gobierno, las y los militantes, organizaciones y movimientos se institucionalicen fomentando a través de una cultura revolucionaria las modificaciones y reformas. En este sentido, esta corriente, se encuentran fuertemente influenciada por la propuesta gramsciana respecto al rol que la cultura, educación y saberes desempeñan en la construcción de una realidad otra. Y la intelectualidad, en ese caso, sería la responsable de fraguar el espíritu de esta nueva sociedad. Por lo mismo el ámbito intelectual de la lucha, se vuelve prioritario y garantía de perduración o subsistencia de la gesta transformadora. Como indica Attilo Borón, emblemático exponente de esta corriente, “tenemos que vencer primero la batalla de las ideas y después vendrán las otras, porque si no vencemos la batalla de las ideas, los triunfos que podamos obtener en el terreno político, o militar o económico, van a ser triunfos efímeros y pasajeros” (2007, p. 36).

Frente a esta corriente que se sitúa en los espacios académicos e institucionales, aparece la otra, es decir, la autonomista, cuyo lugar de reflexión y creación está en los márgenes y fisuras, en el seno mismo de las organizaciones políticas y sociales. Quienes, aunque no cuenten con el prestigio y tribuna que los primeros si poseen, producen teoría crítica que enriquece y potencia la resistencia que las moviliza. Como anuncia el Colectivo Situaciones en el reverso de esta trama [de la oficial] se forma el territorio conflictivo de elaboración (efectiva y potencial) de nuevas subjetividades políticas (2007).

Cabe mencionar que desde la corriente autonomista existe una crítica aguda y profunda a las formas intelectuales clásicas o propias de la apuesta institucional, cuyo centro se articula en torno a cómo estas maneras de generar conocimientos caen en lógicas esterilizadoras y reductoras de las experiencias precisamente por no tener una práctica real —o más allá de la que

supone el ejercicio especulativo o teórico— que la alimente o motive. Entonces, al no tener como punto de partida la praxis situada, terminan imponiendo reflexiones conservadoras. Como menciona el Colectivos Situaciones (2009):

La crítica que se limita a denunciar la subjetividad mediática y gestiona, por falsedad y espíritu manipulador o debido a su estructura paradójica y alienante, sigue confiando en fundamentos verdaderos y coherencias unidireccionales. Por el contrario, la crítica se politiza cuando participa en procesos de *creación de significaciones colectivas*, todo lo frágiles y fugaces que se quiera, en situaciones concretas (p. 37).

Aunque la corriente contrahegemónica pretenda reconocerse heredera de la filosofía de Gramsci, para la perspectiva autonomista esto es un error, y más que corresponder a la tradición del intelectual orgánico, establecen que el modo de funcionamiento de los intelectuales de izquierda cae en la concepción croceana, idealista. Por ello, diagnostica Mazzeo, asumen que la batalla de las ideas es prioritaria y por eso también, se atribuyen a sí mismos un sitio imprescindible en la lucha. Como indica el militante argentino, aunque el intelectual lo niegue, cuando se le presenta una oportunidad, no deja de pensarse como el conductor de la historia y considera que el terreno en el que se libra la batalla más significativa es un terreno de ideas, cultural, no político' (2012, p. 96).

Así como en el capítulo anterior mencionábamos que la apertura del mercado había permitido que los intelectuales se independizaran de las cortes pudiendo asumir posiciones políticas o trabajar temáticas propias, hoy por hoy, los avatares mercantiles, a través de la ampliación de la oferta de centros de formación y la posibilidad de endeudamientos eternos, han permitido que las capas populares puedan entrar a las universidades sin perder el vínculo con sus sectores de procedencia. De este modo, los movimientos sociales se han ido nutriendo a partir de la formación, capacidades y conocimientos que sus propios sujetos y sujetas han aportado, propiciando así que las

organizaciones tengan hoy la capacidad de crear sus propios intelectuales, con criterios pedagógicos propios que se inscriben en la lógica de la educación popular (Zibechi, 2007, p. 101). Así, indica Zibechi, “quedó atrás el tiempo en el que intelectuales ajenos al movimiento hablaban en su nombre” (p. 101).

La práctica política nos presenta desafíos. “¿Cómo contribuir a esa lucha de la realidad por convertirse en pensamiento?” (Mazzeo, 2012, p. 99), es uno de los que esta tendencia ha asumido, no por pura presunción, sino porque a partir de los espacios organizativos se ha desvelado como necesaria para consolidar y potenciar las prácticas autogestivas de resistencia. Esta aspiración —el mejoramiento y despliegue de los haceres transformadores— es el nudo articulador en torno al cual se gesta y hace sentido cualquier reflexión o análisis que se produzca desde los territorios rebeldes. Y desde allí la teorización se vuelve una herramienta fundamental en la acción revolucionaria. Como menciona Iglesias (2011):

La reflexión teórica sobre los significados otorgados a los fenómenos empíricos —significados que deben emerger de la propia praxis— nos parece un asunto de la mayor importancia y lo consideramos un momento de la práctica política. Solo mediante una clarificación de los conceptos empleados es posible contribuir, desde la teoría, a desbrozar los caminos posibles, advertir las potencialidades y limitaciones de las coyunturas y construir las posibilidades de acción. Por otra parte, desde una perspectiva que busca no solo comprender el mundo, sino también transformarlo, la “batalla de ideas” adquiere una significación mayor (p. 26).

A partir de esta situación, con sus provocaciones y cuestionamientos es que surge una nueva generación intelectual poniendo de manifiesto que el movimiento popular ya no necesita de teóricos externos que vengan a explicarle cómo, por qué y para dónde avanza. Tampoco necesita que vengan a nombrar sus haceres y experiencias. La generación de saberes situacionales, dice la organización argentina, no depende de técnicos

sabihondos, sino de la posibilidad que la organización tenga de producir sus propias reflexiones (Colectivo Situaciones, 2001, p. 21).

2. Surgimiento de una nueva generación

A pesar de la desarticulación del tejido social que lograron las dictaduras cívico militares, lentamente y a pulso, esta trama se fue volviendo a entretejer, ya sea a partir de la necesidad de satisfacer carencias básicas —tales como la alimentación, cuidado de las niñeces la vivienda, cómo enfrentar la represión, etc.—, como también de ir generando espacios de encuentros, discusión y creación cultural y educativa con otros y otras —centros culturales, talleres para jóvenes y adolescentes, escuelas de nivelación de estudios, bachilleratos populares, bibliotecas populares, preuniversitarios, etc.—. Esta red que lentamente se va fraguando tiene puntos álgidos de visibilización y desarrollo en función de las circunstancias políticas y sociales que en el contexto van teniendo lugar, las cuales exigen que estos espacios comunitarios expandan al máximo su capacidad de acción e impacto, pues en situaciones de crisis, el subsuelo se desborda y se vuelve viable profundizar las grietas del sistema, denunciando —y apostando a transformar— la miseria e injusticia que engendra. Ejemplos de esto son la crisis argentina vivida el 19 y 20 de diciembre del 2001 o la serie de movilizaciones estudiantiles que en Chile, desde el Mochilazo del 2001⁴⁸, han tenido lugar⁴⁹

48 Aun cuando estas movilizaciones centraron inicialmente sus demandas en aspectos educacionales, el impacto que generaron permitió que la sociedad colectivamente se involucrar en la necesidad de hacer visibles el malestar frente a las lógicas que el Estado y sus instituciones imponen a la nación. Es decir, a través de su despliegue y maduración se puso el jaque al modelo político económico que sigue imperando. Por eso este estallido social no solo se inscribe en el peticionismo de una necesidad en particular, sino que se volvió el “despertar de la sociedad”. Ver: Garcés (2012) y SEDEJ (2014).

49 Si bien a lo largo de Nuestra América existen otras movilizaciones y estallidos sociales de gran envergadura, mencionamos estas dos acontecidas en estos países ya que los autores, organizaciones y reflexiones con las que se trabajan en

como también las llamadas revueltas populares dentro de países como Chile⁵⁰ y Colombia.

A partir de ‘hitos’ como estos —precedidos por la maduración y consolidación de los colectivos y organizaciones—, y en función de las consecuencias que tuvieron, es posible identificar el surgimiento de una nueva generación intelectual que se diferencia de los clásicos teóricos comprometidos o revolucionarios y que, como mencionábamos en el apartado anterior, es cercana a la corriente autonomista se distingue por un tipo de praxis y sensibilidad propia que se genera desde el hacer transformador, desde la militancia. Como dice Mazzeo (2012), “una nueva generación intelectual radical, crítica, impregnada de una subjetividad de la insubordinación, con vocación emancipatoria, es decir, una nueva generación intelectual militante” (p. 16). Cabe mencionar que al hablar de ‘generación’ no nos estamos refiriendo a un grupo humano que comparta la misma edad sino que, como agrega el pensador argentino, “El concepto de generación va mucho más allá del conjunto de coetáneos. Por cierto, el término generación también remite al acto de engendrar” (Mazzeo, 2012, p. 32).

Para comprender en qué consiste esta nueva generación y cuáles son sus particularidades y apuestas que las hacen diferenciarse de otras, hay dos elementos catalizadores que hay que tener en cuenta. Estos son, la socialización de la producción de conocimiento y las posibilidades que entrega el desarrollo tecnológico a través de las redes sociales.

Respecto a lo primero, ¿a qué nos referimos cuando decimos que la producción de saber se ha socializado? Básicamente a algo que se vincula con lo que fue enunciado tangencialmente en el apartado anterior a propósito de cómo los sujetos y sujetos populares han podido ingresar a espacios de formación que

esta investigación pertenecen a estos territorios, y, en específico, a lo sectores urbanos populares de sus respectivas capitales.

50 Proceso social que comenzó en octubre del 2019 en Chile donde “millones de personas en todo el país salieron a las calles a manifestar su inconformidad y desacuerdo con el trato que, durante décadas, los gobiernos de la concertación y la derecha, a través de sus políticas y programas, han vulnerado a las clases sociales más débiles” (Jiménez-Yáñez, 2020, p. 950).

antes eran exclusivos de la clase acomodada. Esto ha generado un cambio histórico del contexto intelectual, trayendo como consecuencia que tanto el intelectual como su labor se hayan des-elitizado. En la era de la ‘universidad de masas’, el teórico o teórica ya no es quien pertenece a la clase exclusiva cuya riqueza no era necesariamente material, sino simbólica por tener el monopolio del saber. Ahora, la noción de intelectual se ha ampliado donde una periodista, profesora o un universitario pueden ser llamados o llamadas ‘intelectuales’ sin que eso signifique privilegio alguno (Traverso, 2014, p. 55). Es decir, podríamos establecer que la intuición de Gramsci acerca de que todos y todas somos filósofas o teóricas ha sido encarnada por todas aquellas personas que, transgrediendo los mandatos de la élite, osan formarse y desempeñar esas funciones que antes eran privativas. Así, la producción de saber deja de ser concesión de unos pocos y se vuelve una herramienta o práctica que se masifica y, entonces, puede ser realizada por sujetos y sujetas comunes quienes, desde una perspectiva crítica, no buscan reproducir las temáticas y cuestionamientos que desde lo imperante se imponen; sino que, apropiándose de lo aprendido, se vuelvan sobre las preguntas y necesidades que su clase tiene.

Al asumir esta capacidad, accedemos a una autonomía cultural y epistémica que antes no existía. Por lo mismo, si ya habitaba una desconfianza en el vínculo que los intelectuales generaban con los movimientos populares —la cual no era azarosa ni un mero capricho, sino que se fundamentaba en que al ser una figura externa, los teóricos traían influencias que no eran propias del espacio organizativo, forzando y negando los propios procesos de reflexión que se generaban ahí mismo—, ahora se acrecienta en la medida en que dejan de ser necesarios y que, al descubrir una manera otra de crear saberes, se identifica al intelectual clásico como “el representante de un pensamiento y actitudes pequeño burguesas” (Campione, 2014, p. 52), es decir, que le ‘falta calle’ y que, por lo mismo desde la calidez de su biblioteca y universidad, no conoce la realidad de aquellos y aquellas que pretende ilustrar. Entonces, por más interesante

que puedan ser sus análisis, no tienen mucho que decir acerca de lo que hacemos, creemos y vivimos.

El segundo elemento catalizador en la democratización de la cultura es el desarrollo tecnológico y las posibilidades de comunicación que internet y las redes sociales han generado, ya que a través de ellas es posible salir del acaparamiento de la información que tienen los medios de poder, pudiendo ampliar los canales y espectros de comunicación generando, consecuentemente, una apertura del debate⁵¹.

Además de la visibilización de sucesos, noticias o acontecimientos que son censurados por el monopolio comunicacional que existe, internet permite abrir un circuito alternativo con diversidad de formatos para difundir el arte, la cultura y los saberes. Es decir, el libro deja de ser el objeto preferente para transmitir conocimiento y se empieza a recurrir a canciones, vídeos, afiches, etc. que se vuelven mecanismos de concientización y politización que logran llegar a un ‘público’ mucho más amplio y diverso, como lo es el uso de tecnologías y redes sociales.

No obstante, es necesario señalar, que la tecnología también presenta sus tensiones y contradicciones. Como claramente lo menciona Enzo Traverso (2014), los riesgos de una herramienta como internet no radican solo en que pueda difundir mentiras, sino que su modo de funcionamiento es servil a las lógicas individualistas y alienantes que promueve el neoliberalismo, es decir, el modelo antropológico neoliberal se adapta fácilmente a él: “[internet] amplifica una tendencia típica de nuestra civilización: el individualismo, la atomización de la sociedad y la pérdida de los lazos sociales” (p. 100).

Y en la misma línea cabe mencionar que los riesgos no solo están en la web misma, sino con el desarrollo tecnológico y la posibilidad de vivir virtualmente en otras realidades —o

51 Esto queda patentemente evidenciado con la relevancia que desempeñaron, en el Chile actual, las redes sociales en el movimiento pingüino o en las movilizaciones ambientalistas contra Hidroaysén y contra la construcción de termoelectricas en la zona de Punta de Choros (Ruiz, 2015, p. 66) o en la reciente Revuelta del 2019.

‘aumentar’ la propia en la medida en que se utiliza como un espacio que puede ser intervenido por ese universo imaginario —, en las cuales no existen las problemáticas concretas y materiales que tenemos. De este modo permiten pasar por alto o volverse un verdadero anestésico de las situaciones de opresión.

Teniendo a la vista estos elementos, corresponde retomar un punto que habíamos mencionado al comienzo de este subcapítulo y que tiene que ver con las organizaciones en las que participan estos y estas intelectuales. Ya que, más allá de si hay algunos casos excepcionales de sujetos y sujetas que trabajen — en una especie de doble vida o bigamia — en los espacios universitarios, el lugar de ejercicio de esta intelectualidad militante es el de la organización popular a la que no va de visita como asesor o asesora externa, sino en la que construye cotidianamente una praxis transformadora. Por ello, resulta indispensable tener a la vista cuáles son las características de los colectivos en los cuales se generan estos teóricos y teóricas.

¿A qué apuntan estas organizaciones?, ¿por qué se generan?, ¿cuál es su particularidad?

Para comenzar, hay que tener presente el contexto en el que éstas surgen, es decir, las décadas de los 80 y 90; una coyuntura en la que, ya sea para enfrentar a las Dictaduras o para hacer frente al giro neoliberal que se profundiza en la etapa posdictaduras, comienzan a aflorar nuevas asociatividades populares que apuntaban a rearticular el tejido social dañado a partir del despliegue reticular de diversas experiencias de desobediencia y rebeldía las cuales, frente al silencio, la incompetencia y/o el asistencialismo gubernamental, deciden construir por sí mismos y mismas alternativas populares en los barrios (Olivero & Tillet, 2015, pp. 4-5).

Lo anterior implicó la urgente necesidad de establecer redes —de enredarse—, desde lo individual, entramando los recursos que permitieran subsistir, y potenciándose en esa urdimbre para resistir y construir alternativas, generando organizaciones de diverso tipo (los piños, los colectivos, etc.); o desde lo plural, entretejiéndose junto a otras organizaciones, creando movimiento, apostando a que el atomismo y ensimismamiento

no ayuda a avanzar y hace a las organizaciones más vulnerables a las estrategias desarticuladoras del poder.

Así, el aislamiento reduce a la impotencia y al fatalismo, y por el contrario, el encuentro con otras, la articulación y organización en pos de un horizonte común reanima y vigoriza. Como dice Gabriela, educadora de la Escuela Pública Comunitaria, de Chile, “[para] el sistema es mucho más fácil, de alguna manera, que te meta su máquina en tu manera de ser o de pensar si estás sola [...] entonces sentir que hay otras que están, tal vez, en esa particularidad, dando cara, generando otras formas, también te va fortaleciendo” (Erroak, 2015, 15m05s). El *enredo*, entonces, se vuelve una manera de autoproducirnos donde nuestros espacios organizativos se vuelven el lugar donde, “cada quien opina, cada quien participa en las decisiones, cada quien actúa, en función del interés común y los anhelos compartidos” (Peralta, s/f: 24). Al respecto, indica el Colectivo Situaciones (2009):

Si tomamos como premisa la materialidad del *impasse* así definida, debemos repensar, en su interior, la propia actividad política, que parece volverse un lento y delicado *entrettejido* en el que cada nudo de la trama se realiza como experiencia de íntima *proximidad*. La práctica de construcción colectiva actual, bajo la imagen del *tejido*, nos exige asumir que hoy es ese *punto por punto* el que habilita armar territorios en el pantano, construir en él orientaciones prácticas inmediatas y conjurar —aunque sea de forma momentánea— la *exterioridad* invasiva de la existencia mediatizada (p. 39).

La organización como una red que contiene y potencia. Por eso, como todo tejido, es una instancia que se construye desde la diversidad de cada una de las hebras que la componen, las cuales, en apariencia, dan la sensación de una totalidad homogénea, pero que, si se percibe con atención, permite constatar la multiplicidad de nudos, texturas, cruces, consistencias e intensidades que la constituyen; las cuales por sí solas no resisten mucho, pero que en ese entramado con otras, han ido

forjando solidez y cohesión. Es decir, en la colectividad se han empoderado.

Con las organizaciones se busca inventar nuevos modos de incidir en la política teniendo como principios la autonomía y la horizontalidad (Colectivo Situaciones, 2004, p. 71), dispersando los centros de poder, autogestionando las vidas, proyectos y necesidades y potenciando a los sujetos y sujetas que se hacen partícipes en dicho proceso. Por eso son espacios de ensayo y creatividad donde se fragua contrapoder o poder popular.

A partir de estos encuentros y potencialidades que van surgiendo y asumiéndose, uno de los desafíos que se contraen, sobre todo frente al desencanto y frustración que ha generado las transiciones postdictatoriales, es la reconstrucción de una cultura popular. Así, contrario a los discursos oficiales respecto a cómo la juventud y la sociedad toda vivía sumida en el apoliticismo o indiferencia, el compromiso de esta tarea pone en evidencia la necesidad de reconstruir una memoria popular en la que se reconozca a los sujetos y sujetas populares como artífices de sus vidas y la historia.

En esta línea, surgen una serie de organizaciones cuyo nudo articulador es la cultura, y de manera específica, la práctica educativa. Un nudo donde, tan relevante como la relación que se establezca entre educadora o educador y las y los educandos, son los saberes que se ponen en juego en dicha relación. Estos saberes no son meros ‘objetos’ o accesorios que se comparten y crean, sino que engendran una propuesta antropológica específica, una visión de mundo, un proyecto de comunidad. Como indica Claudia Korol: “La educación ha sido —desde el momento de la conquista—, y es —hasta la actualidad—, una de las armas fundamentales en la creación de consenso a las políticas dominantes. Es también un escenario de disputa de sentido” (2010, pp. 349-359). Desde esa lectura, la creación de saberes se ha vuelto una práctica fundamental en la praxis revolucionaria, sobre todo a partir del imperativo de producir y socializar aquellos que nos ayuden como pueblo a liberarnos de la opresión y explotación (Fauré & González, 2018). Así, los

colectivos de educación popular, los espacios de autoeducación de los movimientos sociales, los bachilleratos, escuelas libres y bibliotecas populares, se vuelven semilleros, ecosistemas productores de esta nueva generación intelectual militante. Al respecto, menciona Miguel Mazzeo (2012):

Son estos los espacios en los que se está forjando una cultura más colectiva que individual, más artesanal que profesional y más participativa que escénica. Son éstos los pequeños universos rudos y libres donde mejor se articulan las necesidades, el protagonismo y los saberes de estas clases subalternas con las visiones anticapitalistas e internacionalistas (p. 20).

En estos lugares del subsuelo, donde el pensar colectivo se encarna y aprende, se busca hacer síntesis de él, no de manera acabada y absoluta, sino como una manera de articularlo en torno a las necesidades y proyectos que se van gestando. Se apuesta a salir de la dispersión o fragmentación en la que los saberes prácticos se despliegan, para poder tomar conciencia de ellos e ir forjando una reflexión propia, en función de lo que nuestra práctica y situación nos demandan, para fortalecernos y enfrentar con solidez los dispositivos de dominación que ‘desde arriba’ se nos imponen.

Para lograr esto, hay que nutrirse y recuperar todas aquellas herramientas que puedan ser útiles para el fin comunitario. Es decir, no se desprecian los análisis de los especialistas sobre la situación política, económica y social nacional o internacional. Al contrario, en la medida en que se van resignificando, articulando con las sensibilidades que movilizan, se vuelven un aporte al hacer, lo cual es valorado. Como indica Fonseca & Frantz (2014): “Crece la comprensión de la necesidad de estar presentes en los espacios donde se dan la producción y certificación de los conocimientos; de producir colectivamente; de reconocer los saberes de la experiencia sin prejuicios y de promover la interacción de éstos con el conocimiento universal” (p. 10).

Estas organizaciones junto a su práctica crítica se reconocen como herederas de los dos exponentes latinoamericanos que nombrábamos en el capítulo anterior, de Paulo Freire junto a su ‘pedagogía-problematizadora-liberadora’ y de Orlando Fals Borda con la propuesta de ‘investigación-acción-participativa’. A partir de los elementos e insumos que sus reflexiones aportan, se ha podido ir reconociendo críticamente los problemas de nuestra época (Fonseca y Frantz, 2014).

Si bien la propuesta de Fals Borda contribuye con elementos para construir una ciencia popular, el aporte freiriano no solo se inscribe en la esfera de producción de saberes, sino que es asumido como un talante de lucha. De ahí que gran parte de estas organizaciones se reconozcan como espacios donde la educación popular es lo que determina y orienta las acciones a seguir. La educación popular se constituye como una perspectiva política que va muchísimo más allá de un conjunto de técnicas, volviéndose una forma de vida y actuación política, a través de la cual los saberes son humanizados, encarnado de modo tal que se va aprendiendo a ser y nacer distintas (Iglesias, 2014).

La educación popular se vuelve una nueva trinchera de lucha en la cual se van reorientando y reencausando las experiencias previas, aquello que se es y lo que se quiere llegar a ser; las afectividades, sueños y emociones. Al respecto cuenta Daniela, educadora de la Escuela Pública Comunitaria: “Ya pasaron mis días de la piedra y de la molotov (...) ahora, hay una trinchera diferente. La educación, como nosotros la vemos, es nuestra trinchera, es nuestra piedra, es nuestra lucha, nuestra bomba [...] Y eso es a lo que venimos. Yo soy feliz luchando desde aquí” (Erroak, 2015, 24m40s).

En estrecha relación con esto, desde estos espacios de construcción se afirma que la práctica política en sí misma es una práctica pedagógica. En ella no solo se gestionan y administran recursos, sino que mediante su implementación y despliegue se construyen, visibilizan e ‘intercambian’ conocimientos y saberes a través de una metodología específica, más allá si esta es expresa o no. Y esto es válido para toda propuesta y acción política, no solamente para las que se gestan desde el subsuelo.

La política gubernamental, la de la clase empresarial o la eclesiástica, es posible comprenderla en tanto propuesta pedagógica. Como advierte Sarlengo (2014), “parecieran no querer darse cuenta que Monsanto, Nidera, Barrick Gold, Chevron y el Club de Paris también son pedagogía” (p. 15).

Y viceversa. Es decir, así como la política es una pedagógica, la práctica educativa también es política. Y quienes trabajamos en organizaciones de educación popular estamos conscientes de ello. Es decir, no se hace educación de modo asistencialista para subsanar un derecho que el Estado ha negado; no se asume la educación popular y su propuesta metodológica porque parezca entretenido sentarse en círculo a discutir, jugar y actuar o porque se tenga una devoción profunda por los marcadores de pizarra y los ‘anticuados’ papelógrafos. Asumen, —los educadores y educadoras populares— la perspectiva de la educación popular, puesto que entendemos la práctica educativa como acción política y pensamos al conocimiento como instrumento para la lucha y la construcción de una nueva sociedad (Olivero & Tillet, 2015). En esa línea nos reconocemos como el brazo educativo del movimiento popular. De ahí, que se le suma importancia a lo que se hace, pero también al ‘cómo’ se hace. Relata el Colectivo de Sistematización Militante Caracol (2015), de Chile:

Somos educadores y educadoras, y, como tales, le damos mucho énfasis a planificar y gestionar espacios educativos donde no existan jerarquías, donde seamos todos y todas protagonistas, espacios de democracia directa y con poca chance para el maquino. Y también le ponemos el cuerpo [...]: la educación no es solo racional, es también emocional, subjetiva, es corporal. Por eso, cuando uno pasa por fuera de un taller, muchas veces ve gente que no está en la posición “clásica” de una clase, sino también en movimiento.

Tenemos la convicción que nuestra lucha es abismalmente simbólica (Colectivo Situaciones, 2004), de ahí que permanentemente se busquen nuevos modos —los nuestros— para

construir palabras y conceptos que nombren lo que hacemos y somos, y, con ello, atacar la ofensiva hegemónica que ningunea los términos, experiencias y reflexiones propias. Por ello, buscamos construir saberes, narrarnos, problematizarnos buscando poner de manifiesto pistas o huellas de una nueva sociabilidad en ejercicio. Nuestro desafío es crear saberes a partir de nuestra propia práctica.

Toda práctica o experiencia produce saberes. El habitar en el mundo y movernos en él implica la adquisición de aprendizajes. Desde el error o acierto, se sabe que reaccionar de este modo en una determinada situación funciona, pero que en otras pasa lo contrario. Aun cuando no se esté consciente de ello, por el mero actuar en la realidad se va ‘sabiendo’ qué hacer. Como dice Freire (1984): “Cualquiera que sea el nivel en que se da la acción del hombre sobre el mundo, esta acción comprende una teoría” (p. 42).

Y es más, si se asume una práctica específica permanentemente, los saberes respecto a ella van aumentando. Pues, se van descubriendo otras condicionantes o variabilidades que tiene; o en los ámbitos de ella que cada una se desenvuelve mejor o les resultan más fáciles en función de sus habilidades; se descubre cuánto resiste y por dónde flaquea; qué tipo de vicios y potencialidades tiene, etc. Así, en la práctica misma, nos podemos volver ‘expertos’ y ‘expertas’, pero si no logramos ‘saber que sabemos’ y no lo comunicamos ni compartimos, no avanzamos. Ya que cuando aquella persona súper experimentada en un hacer específico no esté, tendremos que comenzar desde el principio. Es como la receta secreta de la abuela que cuando se muere, se pierde, y entonces, hay que volver a intentarlo todo. Por ello la necesidad de teorizarnos y reflexionarnos; como dice el Colectivo Caracol “el que hace sabe, pero el que piensa lo que hace, hace mejor” (Colectivo Caracol, 2014).

En el escenario actual y buscando potenciar los espacios de resistencia, la necesidad de investigarnos es fundamental. Así es posible recuperar saberes que vienen de experiencias de lucha previa, reinterpretar aquellos que llegan desde la academia y generar nuevos desde el hacer. Para ello se han desarrollado

‘armas epistémicas’, tales como la sistematización⁵², la investigación militante, la investigación acción participativa, entre otras, las cuáles buscan articular implicancia y pensamiento (Colectivo Situaciones, 2004³). Este es el criadero de intelectuales, de ahí que su lugar de enunciación sea siempre la praxis (Mazzeo, 2012), tal como indica el educador popular colombiano Alfonso Torres (2007):

Conocer el mundo no es una operación meramente intelectual; es un proceso articulado a la práctica y a todas las dimensiones humanas. El presupuesto no es tanto conocer o tomar conciencia del mundo para luego transformarlo, sino conocer el mundo desde y en la práctica transformadora, en la cual interviene deseos, valores, voluntades, emociones, imaginación, intenciones y utopías (p. 76).

Producimos saberes desde nuestra praxis para mejorarla y ampliar nuestros horizontes de acción política. Y estas reflexiones no son abstracciones que se materializan en tratados o manifiestos lógicamente argumentados. Las respuestas y desafíos deben verificarse en la experiencia misma (Mazzeo, 2012) lo que no significa establecer una relación utilitarista con ella, ya que no es un medio para lograr el fin (la consolidación de una teoría) sino todo lo contrario: la reflexión es un medio para inteligir, mejorar y fortalecer nuestro propósito, es decir, la práctica política revolucionaria. Como mencionan los y las situacionistas, “no se pretende utilizar las experiencias como campo de confirmación de las hipótesis de laboratorio, sino de establecer un vínculo positivo con los saberes subalterno, dispersos y ocultos, para producir un cuerpo de *saberes prácticos de contrapoder*” (Colectivo Situaciones, 2001, p. 39).

52 Si bien el término sistematización tiene diversos significados, en este caso la entendemos como una herramienta político pedagógica (Jara, 2015). Para ello nos valemos de la definición entregada por el Colectivo Caracol (2014): “Sistematizar no es hacer un resumen, tampoco es hacer una evaluación; no es escribir el acta de la reunión; ni es cuando se hace una investigación académica; no es extensión universitaria. [...] Sistematizar es producir saberes desde nuestras prácticas” (0m29s).

La creación de poder popular es fruto de un proceso profundamente pedagógico que implica, para empezar, un diagnóstico participativo de la situación. En función de él, se programarán acciones a seguir que, luego, serán realizadas. Entonces, se hace una evaluación colectiva que tenga a la vista las etapas anteriores. Pero esto no termina acá. Una vez que se ha llegado a este punto lo que sucede es que se vuelve a empezar. Es decir, diagnóstico-acción-evaluación es un proceso que se extiende hasta el infinito. Y que se vuelve una exigencia cada vez que emprendemos una praxis comunitaria que busque empoderar a los sujetos y sujetas (Peralta, s/f) La única diferencia es que, si estos procesos van siendo sistematizados, cuando se vuelve a comenzar ya no se parte desde una base especulativa, sino que se tiene un respaldo, un punto de partida que no es ajeno a nosotros y nosotras, sino que es parte de nuestra historia, de la memoria y la ciencia popular.

De ahí la necesidad de rescatar esos saberes que ya se han venido construyendo, aquellos saberes del buen vivir, saberes ancestrales que se vinculan con la creación de comunidad, con recuerdos y experiencias de organización gestadas a contrapelo de la oficialidad, en la marginalidad de las urbes, exiliadas de las noticias y los grandes textos, en las fisuras de la historia y el conocimiento hegemónico. Son saberes preñados de nuestro hacer y situación, inundados de acción política —por eso son perseguidos y despreciados por los espacios de poder (Machado & Zibechi, 2016)—. Son reflexiones que nos permiten aprendernos como pueblo organizado, no solo para constatar lo que es o somos, sino para construir el cómo queremos que sea. Por ello están colmados de una actitud crítica, cuestionadora y creadora. Son reflexiones útiles para resistir y, por ello, no comienzan buscando responder a protocolos o cánones académicos (Colectivo Situaciones, 2001) sino que configuran el saber popular como parte de las armas de resistencia, tal como dice Claudia Korol (2010):

Desde la Educación Popular realizamos una valorización del saber popular en la lucha contrahegemónica, que tiende a

resguardar los conocimientos acumulados por los pueblos originarios, las comunidades campesinas, las mujeres de los sectores populares, como parte de las “armas” de la resistencia, de su capacidad de sobrevivencia y de gestión de alternativas (Korol, pp. 354-355).

La construcción de saberes y cultura ‘desde abajo’ no es un movimiento exclusivamente intelectual, sino que se da entrelazado con la construcción de una nueva propuesta de vida y de relaciones entre sujetos y sujetas. Y estamos conscientes que, como cualquier otra perspectiva epistémica, la nuestra también implica una concepción ideológica determinada. Como dice Marco Raúl Mejía, es un ‘proyecto de empoderamiento y transformación de subjetividades’⁵³.

Por eso es que el y la intelectual militante, el educador popular y educadora popular y las sistematizadoras somos sujetos y sujetas que construimos espacios de resistencia. No somos entidades externas que trabajan ‘con’, ‘para’ o ‘sobre’ el movimiento popular, sino que sujetos partícipes y constructoras de ese mundo otro. Frente a esto, establece Raúl Zibechi (2011b) “desde dónde y en qué circunstancias se habla, se piensa, se escribe. Hay dos opciones. O los de abajo son excusa para que otros hagan política o elaboren tesis, o una y otra se elaboran en minga, en trabajo comunitario, con los abajos” (p. 57).

Ahora, ¿de qué manera la creación de saberes mejora o potencia la práctica? Es decir, desde el escepticismo, podríamos comprender que los saberes técnicos o ‘prácticos’ —cultivar la tierra, salud popular, gestionar una olla común, etc.— pueden fortalecer los procesos de resistencia que existen en los territorios en la medida en que garantizan la producción de la vida, pero de ahí a asumir que las abstracciones o reflexiones teóricas también lo hacen, hay, en apariencia, un salto bastante amplio.

Cuando se afirma que los saberes emergen de la propia práctica y que a partir de esto surge esta nueva generación de intelectuales militantes, activistas reflexivas, sistematizadores,

53 Ver: Mejía (s/f).

educadoras, etc., no se está diciendo, en ningún caso, que estos sujetos y sujetas sean capacitadoras que investigan las necesidades que existen y, luego, vengan con un kit de saberes y técnicas a ilustrarnos. Y hay que ser enfáticas en esto, porque lo que se busca poner en evidencia es que en el ejercicio organizativo que se enmarca en la línea política de la educación popular, de manera permanente se apuesta a reflexionar y cuestionar el hacer que se está llevando a cabo. Y esto abarca saberes ‘técnicos’ como también saberes más ‘abstractos’ que tienen que ver con el proyecto ético, político y humano, los cuáles son tan relevantes y se crean de igual manera que los otros. En esta línea nos posicionamos junto a Freire cuando determina que “el conocimiento no se *extiende* del que se juzga sabio, hasta aquellos que se juzgan no sabios; el conocimiento se constituye en las relaciones hombre-mundo, relaciones de transformación, y se perfecciona en la problematización crítica de estas relaciones” (Freire, 1984, p. 39).

Esta última frase es fundamental porque hace la vinculación con el proceso de concientización del que se hablaba en el capítulo anterior, pero que esta vez se haya encarnado y resignificado en función de las experiencias y situaciones que en la actualidad vivimos. La concientización se vuelve el motor de nuestros talleres, de nuestro hacer, de nuestros espacios autoeducativos. A través de ella vamos constatando esos principios que hemos internalizado, que se han inscrito en nuestros cuerpos y subjetividades, la ideología y teoría que subyace al actuar cotidiano. En la medida en que vamos problematizando nuestra realidad y vínculos, la vamos tensionando, identificamos sus contradicciones y elementos contingentes que hemos asumido como absolutos. Al mismo tiempo, nos vamos dando cuenta de nuestras capacidades, poderes y saberes, que sin saber que sabíamos, manejamos con destreza; y que ahora ya no solo los tenemos como presentimientos, sino que en el diálogo crítico con otros y otras, vamos comprobamos la intencionalidad, causas, medios y fines que poseen. Y este proceso difícilmente se puede reducir a un ejercicio únicamente material o pragmático. Si bien está condicionado en todo momento por el hacer que lo

nutre y fomenta, es un proceso intelectual, cognitivo complejo, o como dice Freire (1984), “una tarea específica de la reflexión filosófica” (p. 42). Además agrega:

En el momento en que la conciencia reflexiva se instaura en el proceso de la hominización, el hombre hace algo más: no solo conoce, sino sabe que conoce. Esto le da carácter activo a su conciencia y hace que esta conciencia jamás sea un receptáculo al cual llevar, sino un despegue permanente, constante, hacia la realidad en que se constituye, reflexionando sobre la propia constitución existente, al mismo tiempo que es capaz de conocer lo no conocido todavía (Freire, 1975, p. 18).

La construcción de conocimientos y saberes no es un hecho acabado que se instituye anquilosándose, sino que es un proceso activo y permanente que se forja en la acción y reflexión humana. De ahí que para Korol (2010), la Educación Popular sea también una teoría del conocimiento (p. 347), que involucra una reflexión crítica que todo el tiempo lleva a pensar contra nosotros y nosotras mismas; no para autoflagelarnos y caer en una depresión inmovilizante, sino para lograr precisamente lo opuesto. Es decir, “no para dejar de ser y hacer, sino para crecer y avanzar. El pensamiento crítico no puede conformarse con el lugar al que ha llegado, por más interesante que sea” (2011b, p. 55). Entonces, la certeza, el dogma, nunca es un punto de llegada. En ‘los abajos’ la crítica movilizadora es imprescindible, porque no es posible conformarse con el lugar que se nos ha impuesto en el mundo. El proceso de reflexión desde el hacer propio, la concientización, la creación de saberes a partir de nuestra práctica, nos pone en jaque ineludiblemente, haciéndonos renunciar al estatus de realidad en el que se está. Por eso, difícilmente un sujeto privilegiado dentro de este sistema podrá emprender integralmente un proceso de concientización, a menos que esté dispuesto a perder sus beneficios⁵⁴.

54 Ejemplos de esto hay a borbotones y no tenemos que mirar a los sectores más acomodados de la sociedad para constatarlo. Basta con tener a la vista las reacciones que genera el feminismo cuando pone en evidencia los privilegios que el

Los y las trashumantes nos recuerdan que la educación popular es una bomba de construcción masiva (Colectivo Situaciones, 2004, p. 114) que se expande y contagia incluso a quienes no se encuentran fascinadas por su propuesta. Como indica COPOSUR (2013) —Coordinadora de organizaciones populares de la zona sur de Santiago—:

Desarrollar experiencias relevantes de educación popular, es un ejercicio propio del poder popular, basándonos en el conocimiento emanado del ejercicio real, podemos entender y comprender lo que es relevante y necesario para una comunidad, además el empoderamiento de lxs no convencidos es imprescindible a la hora de la acción (p. 8).

En base a su ejercicio —al de la Educación Popular y la concientización— que se materializa en otras formas de vivir, en otras maneras de acercarse al mundo (Freire, 1975) de crearlo y recrearlo a través de la praxis histórica, se pone de manifiesto —nos recuerda— que mujeres y hombres no estamos hechos para volvernos autómatas reproductores de lo dado. Al contrario, en la medida que la opción es la gestación de un mundo nuevo desde el empoderamiento, nos reconocemos como creadoras. Es decir, no como entes para la adaptación sino para la transformación (Freire, 1975).

Por todo esto, en su práctica real y concreta, la concientización permite desmitificar la realidad. Evita quedarse inmóvil o simplemente reproduciendo aquello que se supone o espera que sea hecho. Este movimiento praxiológico que se pone de manifiesto al visibilizar esos saberes que subyacen en el hacer,

patriarcado les entrega a los hombres. Así, aquel hombre que se dice feminista, aliado o que simpatiza con la causa, pero que sigue perpetuando cotidianamente esos beneficios patriarcales —porque así lo regalonean, porque está muy cansado, porque nunca aprendió a realizar algún tipo de tarea, porque él habla mejor que las compañeras, etc.—, puede llenarse de chapitas, adhesivos, declaraciones en las redes sociales y poleras con consignas mientras marcha un 8 de marzo pero, en la práctica, no ha tenido un proceso de concientización —porque como mencionábamos, este siempre, ineludiblemente, cambia la manera en que actuamos y nos vinculamos en el mundo— y, básicamente, sigue siendo un machista más.

permite constatar lo siguiente: para comenzar, que la realidad es un entramado complejo cuyas partes no pueden comprenderse de manera aislada, sino en una interrelación. Asimismo, en la medida en que se desmitifica el mundo, constatamos que este es fruto de un proceso histórico, es decir, es resultado de la acción humana. Y, finalmente, en estrecha relación con esto, se hace evidente que situación y contexto son dinámicos; o sea, no son algo dado y finalizado, sino que se modifican a diario. Entonces, pueden ser transformados a través de nuestra acción mancomunada (Universidad Trashumante, 2008, p. 12).

Si se sostiene que la educación popular a través de la concientización y la sistematización se vuelve un ‘arma’ que empodera a los sujetos y sujetas devolviéndoles y empapándolas de su propia potencia creadora, insoslayablemente esto también se manifiesta en las maneras y formatos en que los saberes se comparten o se vuelven producto. Es decir, si lo que se potencia es la imaginación o la inventiva popular, no se puede pretender que los saberes se sinteticen en tratados filosóficos o grandes volúmenes enciclopédicos. No porque no seamos capaces de producirlos, sino porque no son pertinentes ni necesarios para nuestra experiencia. Si lo que se busca es irradiar nuestro hacer y volverlo, por una parte, convocante y aglutinante, y, por otra, una manifestación de aquello que estamos siendo y haciendo, es un deber encontrar modos de plasmarlo y socializarlo que den cuenta de esto. Así es como surgen obras de teatro, comics, canciones, murales, pasquines, material didáctico, cartillas de navegación, coplas, la temática que dará contenido al próximo pasacalle o a la feria popular del libro, aparte de los clásicos textos o documentos⁵⁵ que circulan de mano en mano en las ferias libres, actividades culturales, ocupaciones de espacios públicos o carnavales, a través de las redes sociales y/o avalados por alguna editorial rebelde y autónoma.

55 Algunos ejemplos de estos textos son: Universidad Trashumante: Pequeño Glosario —metafórico y dialéctico— de conceptos trashumante; Escuela Carnavallera Chinchintirapié: Me acuerdo de mis acuerdos; Centro de Operaciones Los Areneros (COPLA) - Colectivo Caracol: Sistematización Copla 2014.

Cabe destacar que estos materiales e insumos no son parte de la ‘imagen corporativa’ novedosa o atractiva que desde las organizaciones se busca posicionar para vender un producto nuevo; sino que estos, al calor de la experiencia, se van decidiendo y construyendo en pos de resolver nuestras inquietudes. Como relatan los y las trashumantes, al término de sus talleres cuando cantaba el Raly⁵⁶ se daban cuenta que las canciones llegaban mucho más fuerte y rápido que horas de discusión (Colectivo Situaciones, 2004). Por eso, a través de estas creaciones lo que se busca es posicionar nuevos sentidos, los nuestros. “Hablamos del arte —agregan las y los trashumantes— con el que todos vivimos, el que forma parte de nuestra historia y nuestra identidad, el arte donde todos participamos como seres creadores y transformadores del mundo. Nos referimos a lo típicamente humano que es la producción de sentido” (Colectivo Situaciones, 2004, p. 208).

Frente a todo esto, el papel mesiánico del intelectual se tiende a anular. En este contexto, ellos y ellas son parte de un colectivo múltiple, diverso, donde lo que se produce no es propiedad de un sujeto único, sino que lo que escribimos, investigamos, actuamos o cantamos, nos pertenece a todos y todas (Mazzeo, 2012). Para Raúl Zibechi (2013), esta humildad y compromiso que se condensan en la posibilidad de asimilar y visibilizar esos saberes que se construyen a pulso, con otros tiempos, en espacios compartidos de dolores, fiestas y celebraciones, configura esa actitud que hoy, desde la resignificación, llamamos militancia (s/n). Y agrega el uruguayo que la mayor ambición que podemos tener militantes y pensadoras es dejar de ser lo que somos, y que hay una alegría palpable en que los pensamientos que tenemos pertenezcan, se amplifiquen

56 Raly Barrionuevo es un cantautor patagón argentino que participa desde los inicios de la Universidad Trashumante y que suele cantar en muchas de sus actividades (en particular, en los denominados “Circos criollos”) Artistas-militantes como él hay muchos. En Argentina, además de él cabe mencionar al grupo Arbolito y Santa Revuelta; y en Chile, a Pedro ‘Tata’ Barahona, Paris Valenzuela, Michu Mc, Evelyn Cornejo, Daniela Millaleo solo por nombrar algunas. Artistas que, explícitamente, manifiestan su apoyo a las organizaciones populares participando en las actividades de estas, generando circuitos alternativos de difusión y distribución de su música.

y modifiquen convirtiéndose en patrimonio de todos y todas (2011b).

Esta nueva propuesta de intelectualidad refuta los modelos individualistas preconcebidos y se asume como una más dentro de las construcciones colectivas, del gran relato de los procesos populares (Mazzeo, 2012). Si lo que se busca es renovar la cultura política, es imprescindible la construcción de una episteme nueva. Si la apuesta es por la participación y el protagonismo popular, el conocimiento necesariamente no puede ser fruto de un sujeto aislado, sino que debe ser un proceso colectivo. Y lograr esto, se vuelve un pequeño triunfo. Dice Daniela, educadora de la Escuela Pública Comunitaria, “eso es lo que nosotras más rescatamos del trabajo, o sea, cuando *logramos* que se genere un conocimiento colectivo” (Erroak, 2015, 34m35s). O como agrega el educador popular chileno —radicado en Venezuela— Hernán Peralta (2004):

La investigación colectiva es un requisito ineludible en la construcción de nuevas relaciones sociales y de las teorías propias de esta revolución. [...] Partir del diagnóstico colectivo apropiándose de una metodología también colectivizante aplicada en los espacios comunitarios e institucionales pareciera ser requisito indispensable del trabajo sociocultural, sociopolítico y socioeconómico basado en el *protagonismo popular* (s/n, la cursiva es nuestra).

Tal como nuestras prácticas son comunitarias, los saberes visibilizados y creados participativamente a partir de ellas, también lo son. Por ello, incluso cuando el ‘producto’ lo realice un solo sujeto, el autor individual desaparece. “Yo cuando escribo —narra Tato Iglesias— intento recoger lo que se dice en los talleres, por eso se llaman crónicas, y no hay un autor claro, nadie sabe quién las escribió. Lo cual es una decisión ideológica” (Colectivo Situaciones, 2004, p. 106). Así, a partir de este proceso epistémico cada organización, comunidad o movimiento, en cuanto sujeto histórico, se vuelve un intelectual colectivo, quienes, como dice Claudia Korol (2010), “construyen en el

marco de su praxis una reflexión en la que la ideología previa, la teoría acumulada por el movimiento popular, dialoga con los nuevos desafíos que se presentan en la lucha de clases, en las batallas antipatriarcales y anticoloniales” (p. 353).

Entonces, desde las organizaciones no tiene sentido sentarse a discutir largas horas sobre la necesidad de repensar la noción de pensamiento crítico, lo relevante es construir uno pertinente a las realidades y haceres propios, a través del cual se tome conciencia del trabajo realizado reapropiándolo y reinterpretándonos en ese proceso para así poder trazar nuevas rutas y horizontes. Por lo mismo, nuestras ideas están impregnadas de nuestras sensibilidades, de nuestros cuerpos, de nuestras experiencias. Como comentan Machado & Zibechi (2016):

[El nuestro] es un pensamiento colectivo que emerge en las mingas, en las fiestas comunitarias, en las cocinas comunes en los territorios de las periferias urbanas, en los mercados populares y durante los levantamientos indígenas, campesinos y negros que salpican el continente. O sea, en todo aquel espacio-territorio donde los de abajo reproducen la vida y resisten la muerte (pp. 169-170).

3. Configuración de una Epistemología Situada de la Resistencia

Renovar la cultura política implica producir rupturas, derribar muros sin perder los cimientos. Es necesario, en esta perspectiva, pensar en términos de nuevas posibilidades epistemológicas, y en nuevas maneras de conocer al mundo y de revolucionarlo. Abandonar el ejercicio infecundo de superponer monólogos en nuestros procesos de reflexión, para abrirnos al diálogo real, en el que escuchamos la palabra que nombra experiencia, desde nuestros cuerpos preparados no solo para decodificar lenguajes o categorías, sino fundamentalmente para comprender las acciones, sentimientos, pensamientos e ideas que estos nombran.

CLAUDIA KOROL

En el primer capítulo de este escrito desarrollamos una reflexión crítica en torno a lo que implica la práctica epistémica y propusimos la definición de epistemología con la que se estuvo trabajando a lo largo de toda esta investigación. En ese momento identificamos que toda epistemología para ser tal, debía contener una concepción determinada de realidad, una manera de validar el saber y una metodología específica.

Para poner de manifiesto que la manera en que se crea saber desde los espacios organizativos no es un solo una técnica participativa más, sino que efectivamente constituye una epistemología nueva, abordaremos esas tres dimensiones, de modo tal que a través de la resignificación de las nociones de saberes y poder podamos comprender su concepción de realidad. Por otro lado, la validación de saberes se abordará desde el ámbito de lo político, poniendo de manifiesto cómo se da un paso de lo meramente administrativo a lo prefigurativo. Finalmente, la metodología se vinculará con la esfera ética donde es posible constatar el tránsito de lo prescriptivo a lo performativo.

3.1. La concepción de realidad a través de sus implicancias conceptuales: saberes y poder

A partir de la concepción de realidad que subyace a esta perspectiva epistémica hay dos conceptos que son resignificados y que nos parecen esenciales para comprender el modelo político antropológico de mundo que promueve. Estos son: saberes y poder.

Comencemos por los saberes. Si bien a lo largo de esta reflexión hemos utilizado de manera indistinta los términos saberes y conocimiento, es necesario mencionar que el concepto que es reapropiado a través de esta propuesta epistémica no es el de conocimiento, sino el de ‘saberes’ sin mayúscula y en plural.

Aunque antes de continuar es pertinente hacer la siguiente salvedad. Estamos al tanto de que existen redefiniciones de la noción de conocimiento, como la propuesta por el filósofo Luis Villoro (2008), en la que se le busca resignificar llevándolo

más allá de la concepción antigua, de corte aristotélico, que lo concebía como una actividad desinteresada que debía escapar a todo fin práctico (p. 262). No obstante, no adscribimos a ella. Esto se debe a que, en el ejercicio de reapropiación de la idea de conocimiento, se le da una preeminencia tal a este mismo que engendra una visión reduccionista de la potencialidad que los saberes encierran. De ahí, que el saber-hacer — esencial para nuestras prácticas — no sea considerado como un eje de conocimiento, sino más bien como un conjunto de capacidades que pueden dar cuenta que se conoce o se sabe algo, pero que en sí mismo no es conocimiento (Villoro, 2008). “‘Saber una lección’ es distinto a ‘conocerla’. Lo primero es poder repetirla o exponerla parte por parte, lo segundo es haberla comprendido en su estructura, y poder, en consecuencia, distinguir en ella lo importante, para exponerla como un conjunto coherente” (Villoro, 2008, p. 205).

Sin embargo, esto no significa que haya que desechar por completo la reflexión del autor, creemos que hay elementos en los cuales coincidimos y que nos parecen, sin duda, un aporte para esta propuesta. Entre ellos, cabe destacar que a partir de la diferenciación entre saber y conocimiento, Villoro sostiene que las razones del conocer son individuales, refieren a experiencias personales, a diferencia de las del saber que son colectivas. Por otro lado, también rescatamos la afirmación que tanto el saber como el conocimiento corresponden a una habilidad específica (2008).

Por ello, aun cuando comprendemos que el debate filosófico vigente⁵⁷ que trabaja desde una perspectiva crítica o políticamente comprometida, se centra en restablecer, desde la potenciación del término y no solo como un ejercicio poético,

57 Esta preeminencia o necesidad de reposicionar al conocimiento no solo es un planteamiento del filósofo mexicano. Raúl Fornet Betancourt en un Seminario de trabajo sobre epistemologías alternativas realizado en la Universidad de Konstanz (Alemania), en julio del 2016, planteaba la necesidad de recuperar la noción de conocimiento ya que ésta, en la medida en que significa o implica una experiencia personal, posee un ritmo que no es industrializable. Conocer, recurriendo a su vocablo francófono (*connaître*), es *participar de una experiencia en la que se nace y se crea algo nuevo* (Workshop *Epistemologías Alternativas*, Universidad de Konstanz, Alemania).

la noción de conocimiento en vez de la de saber(es), tomaremos distancia. Este alejamiento que en ningún momento es una enemistad, tampoco es un capricho o un gesto de desobediencia vacuo. Al contrario. Si asumimos que la creación de saberes está motivada por nuestros intereses y necesidades, —a partir de lo cual, en cuanto reaparece la voluntad implícita, se pone en evidencia que este proceso encarna una perspectiva ética— los conceptos epistémicos con los que trabajamos no son neutros o etéreos, sino que se vinculan con el hacer de los sujetos y sujetas en su comunidad. Por ello, no podemos transgredir nuestro lenguaje en función de lograr una coherencia o respaldo académico mayor, pues en esa elección estaríamos perdiendo un soporte que nos parece más relevante, es decir, el de nuestra práctica y experiencia político-organizativa.

Cotidianamente, hace más sentido, es utilizada más, y/o tenemos más internalizada la idea de saber o saberes que la de conocimiento. Desde ese mismo ‘mecanismo’ que se aprecia en la referencia de Villoro explicitada más arriba, nosotras y nosotros permanentemente nos reconocemos como ‘sabedoras’ de distintas cosas. Sabemos andar en bicicleta, sabemos cocinar, sabemos dibujar, sabemos leer, sabemos escribir una tesis, sabemos argumentar, sabemos organizarnos y así, un sinnúmero de saberes de las más diversas índoles que hemos ido aprendiendo. De ahí que hacernos cargo o tomar conciencia colectivamente de esta idea y práctica sea posible y necesario en la medida en que estamos refiriendo a un suceso que nos resulta familiar. Por lo mismo, realizar este movimiento críticamente nos abre el camino al empoderamiento del nosotros y nosotras.

Distinto es lo que sucede con la idea de conocimiento que se nos vuelve menos recurrente y que parece significarnos e impactarnos en menor medida ya que en general, se asume que el conocimiento es algo ajeno a los sujetos y sujetas comunes. Su ejercicio se reserva para los expertos. Entonces reapropiarnos de los saberes es algo mucho más sencillo, más propio de lo que somos.

Decimos que es la noción de saberes la que se reivindica y rescata en nuestra praxis porque cada vez una nueva experiencia,

nuestra pregunta relevante no es “¿qué es lo que conocemos?”, sino “¿qué es lo que *sabemos hacer*?”. Precisamente porque cuando hablamos de las capacidades que tenemos, de aquellas cosas en las que nos manejamos, estamos aludiendo a los saberes que poseemos como colectividad. Y estos atributos están estrechamente relacionados con el trabajo que de manera específica asumimos. Por ejemplo, si estamos frente a una organización como Caracol, *el apañe de los piños*, estableceríamos que sus habilidades son las trabajar desde las metodologías participativas, armar espacios de autoeducación (talleres, escuelas, etc.), crear material educativo y sistematizar —es decir, *saben* trabajar participativamente, *saben* armar talleres y escuelas, *saben* crear material, *saben* sistematizar—. Si, por otro lado, tenemos a la vista a la Casa de la Cultura de la población La Legua, al sur de Santiago, constataremos que entre las capacidades que tienen sus militantes se encuentran generar espacios comunitarios desde el territorio, producir talleres artísticos culturales, autogestionar el carnaval de la población, resistir en un territorio intervenido, entre otros —o sea, *saben* generar, *saben* producir, *saben* autogestionar, *saben* resistir—.

Todos estos talentos o competencias no provienen de libros o manuales, sino de nuestro hacer, de nuestras posibilidades de acción a la luz de la comprensión de la situación en la que nos desenvolvemos. Y la reflexión crítica y sintetizada sobre esta práctica, da origen a los saberes. Como señalaba, allá en los años 80, el Equipo de educación popular de la organización ECO (2012):

El concepto de saber apunta entonces a una capacidad de los individuos de asumir su situación en forma autónoma, en la posibilidad de poder elaborar respuestas transformadoras, o al menos nuevas, frente a nuevas situaciones. *El saber así es instrumento de vida*, de interacción social y personal. El saber se especifica en todas las dimensiones del accionar social. Saber pensar, saber trabajar, saber producir, saber crear, saber conocer, saber sentir, etc. En este sentido *saber es sinónimo de capacidad* (p. 15, la cursiva es nuestra).

Los saberes son plurales y no únicos o absolutos —de ahí que nunca hablemos del ‘Saber’— porque refieren a la diversidad de capacidades que están puestas en juego en las prácticas que emprendemos. Por lo mismo están condicionados situacionalmente. Esto no solo quiere decir que el contexto en el que surgen es lo que da la especificidad y sentido al saber, sino que la potencia, utilidad o importancia que se le confiera, estará siempre determinado por el impacto e incidencia que propicie en cada territorio. Como plantea el Colectivo Situaciones (2001): “Un saber tiene la potencia que en situación demuestre. Luego, no necesariamente queda descartado, sino sustituido en su eficacia situacional por uno de mayor potencia o ‘tolerancia’ respecto del real” (p. 44). Por ejemplo, consideremos el movimiento estudiantil en Chile durante el 2011. Sin duda podemos afirmar que dentro del repertorio de los saberes que tenían y desplegaron estaba el saber convocar y el saber impactar mediáticamente a pesar del cerco comunicacional impuesto. Esos saberes que en dicho contexto fueron sumamente potentes, en una situación como la actual (donde que salgan a marchar cien mil personas no constituye gran novedad) no son suficientes para lograr posicionar demandas y propuestas. Esto no significa que haya que desecharlos, solo poner de manifiesto que aquello que ayer fue fructífero y generó conmoción hoy ya no tiene ese impacto. Es decir, su potencia ya no es la misma y eso requiere generar, transformar o recuperar, en función de los horizontes, otros saberes.

Por lo mismo se descarta la perspectiva contemplativa de los saberes que pasa por alto o, peor aún, desprecia los fines prácticos que se desprendan de estos. Nuestros saberes son saber-hacer, son saberes de vida y acción. No son un ‘daño colateral’ o efecto secundario del hacer sino una necesidad, un medio —y nunca un fin en sí mismo, el saber por el mero placer del saber aquí no tiene cabida— para lograr los objetivos que tenemos. Por ello ‘recuperamos’ los saberes populares que han sido expropiados cultural y simbólicamente por la propuesta hegemónica, porque a pesar de este despojo, a pesar de cómo nos han usurpado la capacidad de nombrarnos a nosotras mismas

y a nuestros mundos, la sabiduría popular sigue siendo creada y recreada a través de formas y sistemas de vida, de acción y saberes. Nuestros saberes conforman, al mismo tiempo que ponen de manifiesto, nuestros proyectos de vida, nuestras formas de organización o modelos sociales y, también, los modos de representación que tenemos (Brandao, 1995). Como indica Claudia Korol (2007), los nuestros son “saberes construidos colectivamente en las batallas cotidiana de los pueblos que rehacen el mundo [...] Saberes que han permitido sobrevivir y soñar nuevas maneras de relacionarse y de repensar el poder, el cambio social, las revoluciones, las emancipaciones, la libertad” (pp. 87-88).

Los saberes no son creados por casualidad, sino en función de la necesidad de mejorar aquello que se está siendo y haciendo. Son saberes vivenciales que no aspiran a la totalidad porque su objetivo no es la Verdad inmaterial, eterna e ideal. Su horizonte es la reproducción y desarrollo íntegro de nuestras vidas. Entonces que hoy estemos visibilizando otras reflexiones más “abstractas”, teóricas o conceptuales se debe a que nuestro hacer ha ido en esa dirección posibilitando, a través del análisis crítico, la construcción de esas ideas. Los saberes son tales y nos potencian como sujetos y sujetas en el modo en que además de aprenderlos, los aprehendemos y reinventamos instaurándoles la capacidad de aplicarlos a situaciones existenciales concretas (Freire, 1984). Si el Ché habló y anunció el surgimiento del hombre (y mujer) nuevo, no fue porque tras sentarse a contemplar la vida tuvo una revelación axiológica, sino porque en la vivencia de la guerrilla en la Sierra vio eclosionar una y otra vez a esos hombres y mujeres nuevas. Por ello, como canta la chilena Evelyn Cornejo (2014), somos los “delincuentes de la cultura oficial” (4m22s), pues sin respetar sus cánones, estereotipos y referentes ineludibles, desde la insolencia popular —la misma que lleva con porfía a seguir resistiendo— creamos arte, teoría, hacemos análisis de coyuntura, elaboramos principios éticos, resignificamos la política y prefiguramos un mundo otro, y lo hacemos por nosotros y nosotras mismas, sin necesidad

de ilustrados expertos o intelectuales caritativos que vengan a iluminarnos.

Nuestros saberes no son posesión de unos pocos, sino que, al ser creados a partir de gestión comunitaria en la que no se asigna la distinción desigual entre quienes solo hacen y quienes de manera exclusiva piensan, implica una apropiación colectiva del saber (Eco, 2012). Por eso, si se privatizan, es decir, cuando dejan de ser fruto de un proceso comunitario o social y se encierran en los despachos, se desocializan y ya no pueden ser poder. Los saberes nos potencian en la medida en que nos permiten elegir y construir el horizonte al que con otros y otras vamos avanzando, dicho de otro modo, nuestra utopía. Y ese avanzar, ese caminar va siempre junto a otros y otras: “Caminar no es solo moverse, es saber moverse y aprender a moverse, desde las posibilidades de uno y desde lo que del otro y con el otro aprendo” (Colectivo Situaciones, 2004, p. 211).

Los saberes colectivos son nuestro patrimonio como pueblo (Mazzeo, 2015). Se expresan en proyectos y hechos concretos comunitarios que han sido forjados a pulso. Al tomar conciencia de ellos, vamos reconstruyendo nuestra identidad que enorgullece, recordando las experiencias de lucha, rebeldía y autogestión de la vida que, a pesar de todo, en las grietas, hemos construido. Son muestras de nuestro poder y capacidad. Nuestras hazañas, mitos y narraciones de liberación y contrapoder comunitario.

De esta manera constatamos dos cosas. La primera, de la mano de la influencia de Gramsci, tiene que ver con que todas, en tanto sujetas pertenecientes a una realidad determinada en la que actuamos, somos poseedoras de un saber común —en el que se funden ciencia, religión, filosofía y sentido común—, que podemos problematizar y analizar críticamente. Y la otra es que los saberes de lucha y liberación que cada sujeto pueda tener, nada tienen que ver con los años de educación formal que haya tenido. Al respecto es paradigmático lo que relata Tato Iglesias:

Sucede que hay campesinos que son increíbles. Yo en el libro cuento una anécdota. Uno nunca termina de meter la pata. La primera vez que vamos estaba con el Raly. Había un señor grande, un viejo que se llama Raimundo, de Rincón del Saladillo. Entonces charlando, le digo: 'lo conoce al Raly, es un famoso músico popular santiagueño'. El viejo me miró y me dijo 'acá en Santiago somos todo músicos populares'. Me hizo bosta. Yo le dije, 'ya que está, porque no me dice con qué escuela usted sueña'. Y me dijo diez conceptos impresionantes alrededor de la lucha y la identidad. Después yo le pregunté si había estudiado, y apesadumbrado me dijo: 'hasta el día de hoy yo no sé escribir ni leer' (Colectivo Situaciones, 2004, p. 89).

A partir de esta concepción de saberes la escisión sujeto-objeto se desdibuja. La colectivización del ejercicio epistémico a través de, por ejemplo, la sistematización, trastoca esta dicotomía tradicional. De partida ya no hay *un* solo sujeto, sino una pluralidad de sujetas cognoscentes entre quienes se gesta una relación de complementariedad para pronunciar el 'objeto' (Fonseca y Frantz, 2014, p. 13). Un objeto que, por lo demás, no es ajeno o externo sino del cuál todos y todas han sido parte. De modo que, de alguna manera, todas nos volvemos sujetas y objetos de investigación. Además, dicho objeto en la medida que es nombrado y reapropiado, transforma a aquellos sujetos y sujetas que lo inteligen. Como agregan Olivero & Tillet (2015):

Partimos de la base de que lo que *regularmente* es llamado sujeto y objeto de investigación, tienden a ir construyéndose y cambiando durante el proceso de investigación, al tiempo que destacamos que al ser parte de esa misma realidad, somos al mismo tiempo sujetos y objetos a ser indagados y transformados (p. 21).

El segundo concepto que es reapropiado es el de poder. Si bien poder y saberes están entrelazados y al hablar de estos se nos cuelan permanentemente la referencia al poder popular,

al poder como potencia o al resistir, en esta parte abordaremos de manera más específica el poder como idea y ejercicio.

Cabe mencionar que en el contexto de las posdictaduras se produce una especie de refundación de la Educación Popular, donde se rescata a Freire, pero, como se señalaba recientemente, también a Gramsci. A partir de la influencia de estos autores, el contexto y la experiencia, se produce una ampliación en la idea de poder. Entonces, este deja de ser identificado exclusivamente con el aparato estatal o con la posibilidad del cambio político propio de una revolución. El poder ahora se vislumbra como una relación presente en todos los espacios sociales (Torres, 2007) pero que muchas veces pasamos por alto, de modo que obviamos todas las dimensiones en las que cotidianamente se gesta su creación y recuperación.

Desde esta recuperación del poder han existido distintos modos de denominarlo. Ya sea contrapoder (Colectivo Situaciones, 2001, Benasayag, 2001), antipoder (Holloway, 2012), poder popular (Mazzeo, 2015); la médula sigue siendo la misma, un poder que no es arma militar, ni estrategias de destrucción del otro. Y que tampoco tiene nada que ver con la fetichización del mismo, sino con la reinención de la política emancipatoria (Mazzeo, 2015). No obstante, como nos advierte el autor antes mencionado, el poder popular en la medida en que se nutre y transforma con las experiencias de lucha que vamos gestando, no constituye una categoría acabada de la que se puedan entregar certezas. No tiene sentido hacer una prescripción de él. Lo que no significa que se vuelva innombrable o que no lo podamos discutir. Solo recomienda tener la precaución de no pretender construir conceptualizaciones definitivas, sino más bien definiciones mínimas (Mazzeo, 2015).

El poder popular es el ejercicio autónomo mediante el cual la colectividad asume el protagonismo en la construcción soberana de su vida y proyecto histórico. Por ello es el poder de la potencia, del crear, que se sostiene y robustece en la medida que vamos haciéndonos consciente de esos saberes (capacidades) que tenemos. “Esta fuerza de lo popular proviene, entre otras cosas, de la sabiduría que le otorga su conocimiento de la

realidad concreta” (Peralta, 2004, s/n). Entonces el contrapoder no es un fin al que se busca llegar, sino que es una actuación en movimiento que no se gesta desde la conceptualización aislada, sino que se inscriben e instituye poniendo el cuerpo (Colectivo Situaciones, 2001).

Si nuestros saberes son de acción y de vida, saberes hacer, nuestro poder va en la misma línea. Es decir, no es aquel que se ejerce sobre otros impidiéndoles vivir o reduciéndolos a que sean y existan en función de mi conveniencia, volviéndolos sujetos para mí. No es el poder de la sumisión. Al contrario. Es el poder de la potencialidad pura, de la creación y construcción protagónica, es un poder-hacer que siempre necesita de otros, que es social en su práctica y en la medida que genera las condiciones para el hacer, para el poder futuro de otros y otras (Holloway, 2001).

Así, el poder como potencia y construcción, no se puede desligar de la recuperación de nuestras capacidades, nuestros saberes. Esto nos fortalece, en la medida en que vamos recuperando la autoestima y nos vamos redescubriendo como sujetos y sujetas valiosas, creadoras, imaginativas, transformadoras, nos reconocemos como capaces de aprender con nuestras propias herramientas y capacidades.

El contrapoder es realización humana, creación social, surge de lo colectivo, en la generación de un nosotras, de una comunidad que delibera, actúa y proyecta participativamente. Es la potencia de la reapropiación social de la decisión y el territorio, por ello, como dice Situaciones, es capaz de resquebrajar el modo de acumulación neoliberal.

Entonces no tiene una dirección única, como la de las jerarquías que vienen desde arriba hacia abajo, sin viceversa. Es el poder diverso, que se irradia y fluye escabulléndose de todo centro o anquilosamiento. Está lleno de recovecos. Es caos creador que experimenta, ensaya, se actualiza, flexibiliza y resignifica todo el tiempo en función de los obstáculos que va sorteando en el camino. Es el poder de la vida colectivizada que se acompaña de una reflexión propia. Entonces, no puede ser lo

mismo que la fuerza que se impone con violencia obligando a seguir el unívoco proyecto impuesto.

Cuando establecemos que el poder necesita de una colectividad para forjarse, no estamos apostando a una comunidad homogénea, sino a un entramado diverso articulado en torno a la clase (Mazzeo, 2015), y que se enreda desde la construcción de lazos y vínculos solidarios. Por eso, cuando hablamos de poder, hay dos ejercicios fundamentales, la construcción y la resistencia, donde la última se vuelve el crear (VVAA, 1999) y, por eso, nace junto a la potencia del poder. “La emancipación consiste en producir la *resistencia como creación*: el ejercicio de una producción *contracultural*, de una subjetividad alternativa, de nuevas imágenes del deseo y de la felicidad, en fin, de nuevos *modos de vida*” (2001, p. 38). La resistencia es una actitud y acción permanente, como dice Gabriela:

[Resistir es] estar siempre tensionando, cuestionando y generando fuerzas para que esta gran máquina que es el Estado, que es el Mercado, no nos termine de aplastar, es totalmente necesario [...] yo creo que uno tiene que ser ‘esa espinita en el zapato’ del Estado (Erroak, 2015).

Resistencia va más allá de la pura oposición a la perversidad del sistema. Resistimos cuando creamos un mundo con otras relaciones en las que el poder desde arriba no se filtra en el entramado solidario. “Para nosotros *resistir es crear*, crear espacios de no capitalismo dentro de una situación que *es capitalista*” (Benasayag, 2001, pp. 64-65).

Tato Iglesias nos invita ‘traducir’ la potencia popular reconstruyendo un ‘no’ propositivo, lo que implica dos cosas. Por una parte, volver a decir ‘no’ frente a una serie de prácticas, acomodaciones o seducciones que transgreden o debilitan nuestra apuesta. Decir ‘no’ a los cargos políticos o a caer dentro de las lógicas corrompedoras del sistema; decir ‘no’ al individualismo, al consumismo, al narcisismo. Y por otra, resistir desde la acción transformadora, desde la valoración del colectivo, desde la afirmación de nuestros cuerpos y afectividades, desde el vivir

coherente. “Hoy estamos resistiendo-proponiendo, resistiendo-construyendo” (Iglesias, 2014, p. 179).

Para lograr esto es indispensable implementar prácticas autoeducativas. Solo así los saberes se democratizan y colectivizan tanto en su proceso de creación o visibilización, como en los modos de comunicarse y compartirse. Y, entonces, el poder también se dispersa, entendiendo esa dispersión no es un sentido negativo como una especie de difuminación que les resta potencia, sino precisamente lo opuesto. El poder popular no surge desde un centro condensador desde donde tendrá que diseminarse administradamente, por goteo, a la comunidad. La capilaridad de la potencia es lo que lo gesta, y es lo que nos vuelve poderosos.

Por eso, si los saberes son información, significa que son poder de decisión, o sea, capacidad de conducción política. Y en nuestra apuesta no se puede concebir ésta en un único sentido, sino que, en tanto red o entramado, tiene que tener múltiples trayectorias y direcciones que mantengan esa tensión y movimiento capaz de sustentar la unidad del tejido, no desde la rigidez de la dureza, sino desde la fluidez de la flexibilidad dinámica. Así, los saberes deben estar compartidos, aprehendidos y ejercidos por todos y todas —de acuerdo a sus aptitudes e intereses; no todos somos expertos en todo⁵⁸—; y para esto es indispensable autoeducarnos. La autoeducación, concebida

58 Tal y como explicita Tato Iglesias: “Tenemos claro que somos libres. Y que la forma metodológica de hacerlo es entre todos, para que aparezcan todas las voces, todos los rostros, todos y todas. Pero que esto implica recorrer un largo camino, de paciencias-impacientes, de tolerancias. Porque en la propia horizontalidad aparecen las diversidades y las capacidades diferentes. Justamente, ser horizontales implica aceptar nuestras igualdades y diferencias. Somos iguales en las pasiones e ideas que nos empujan a seguir andando. Somos diferentes en gustos, habilidades, talentos específicos, formas de ser y toda la diversidad que citamos anteriormente. Justamente uno de los desafíos, es cómo armamos entre nosotros ‘los mejores equipos’, siguiendo con los ejemplos deportivos. Todos podemos hacer todo, pero para ello hay que prepararse. O en todo caso tener ‘mucho de todo’: varios arqueros que atajen, muchos defensores que defientan, variados mediocampistas que distribuyan bien el juego, habilidosos que nos hagan lujosos y voluntariosos sacrificados que recuperen la pelota. Y por supuesto, los mejores goleadores. Pero funcionando como equipo: aquí está el desafío. Vuelve nuevamente el solcito común que ilumina el nosotros colectivo” (Iglesias, 2014, pp. 29-30).

de este modo, es la condición de posibilidad para la creación de instancias organizativas horizontales, que potencien el protagonismo popular. Miguel Mazzeo establece que la autoeducación es la única forma de hacer posible la democracia de base. La única forma de que compañeros y compañeras participen en las decisiones estratégicas. Una forma apta para romper con la partición dirigentes-dirigidos (2015).

A través de la autoeducación nos volvemos intelectuales de nosotras mismas y sorteamos la dicotomía paralizante entre reflexión y acción. En los espacios educativos que gestamos como movimiento social, dice Mazzeo (2012), “La teoría y la práctica crítica se convierten en un ejercicio cotidiano de todos y todas” (p. 69).

Construir espacios de autoeducación como imperativo irrenunciable pone en evidencia que nos creamos como seres inacabados e inacabadas que siempre estamos aprendiendo y donde nos encontramos no en base a lo que tenemos o hacemos, sino desde lo que nos atrevemos a preguntar (Colectivo Situaciones, 2004). Y este encuentro no es solo teórico, sino profundamente afectivo. Está nuestra totalidad como sujetas íntegras expuesta en cada uno de nuestros talleres. Aquello que pensamos, lo que creemos, nuestros cuerpos, emociones, sentires. Por ello, “formarnos es también darnos ánimo, encendernos los fueguitos, como nos gusta decir” (Universidad Trashumante, 2008, p. 5). Solo así podemos compartir y crear saberes preñados de vida y resistencia. Como dice Claudia Korol (2007):

Diálogo de saberes, creación colectiva de conocimientos, relación práctica-teoría-práctica, pensamiento crítico, pedagogía del ejemplo, historicidad de los procesos sociales, cultura de la rebeldía, educación como un momento organizativo de constitución de los sujetos, son algunas claves que estamos buscando en nuestras experiencias. El cuerpo que lucha tiene que aprender a involucrarse con todos los sentidos, y por lo tanto, la formación política no puede reducirse a una esgrima de palabras, sino que

requiere pensar desde los pies que duelen, desde las manos que trabajan, desde el corazón que no se cansa de bombear sangre, para que la lucha continúe (p. 96).

3.2. Validación de saberes y la resignificación de lo político: de lo administrativo a lo prefigurativo

Al momento de enfrentarnos al procedimiento epistémico mediante el cual se produce la validación de los saberes, ineludiblemente debemos abordar el tema de la verdad, aunque sea para tomar distancia de la concepción tradicional que se tiene de ella. A saber, aquella en que la Verdad se concibe como algo inmutable, absoluto, imperecedero, universalizable; nunca contingente, siempre necesaria; y aunque, a veces, se vuelve difícil acceder a ella, se constituye en fuente de certezas y garantía de rectitud.

Nosotros no nos posicionamos desde esa concepción de la Verdad. De modo similar a lo que sucede con la noción de Saber, para nosotras la verdad no es una y totalizante, sino que son verdades, concretas, plurales, múltiples, situadas, que surgen en vinculación con nuestras prácticas, por lo tanto, siempre están en movimiento, en resignificación, tensionándonos. La verdad no la construimos desde una correspondencia estática entre la idea y el mundo, sino que es la producción de ese mundo. La verdad no está determinada y forjada a través de un proceso cognitivo, sino que es un modo de parirse al mundo y de parirlo en nosotras. De este modo, la verdad se vuelve la producción de una determinada realidad.

Esta construcción no puede darse desde las certezas y recetas prehechas. Si nuestro camino ya estuviese trazado y no nos quedara más que seguirlo, ¿qué proceso de creación, de crítica, de recuperación de saberes, de potenciación de nuestras capacidades, de ejercicio organizativo estaría teniendo lugar?, ¿cómo podríamos apostar a construir un mundo donde el protagonismo popular se despliegue si en el camino para lograrlo no hemos fomentado ni aprendido a crear de ese modo?, ¿en qué se

diferenciaría nuestra apuesta de la impulsada por la anquilosada izquierda cuando promovía a las vanguardias iluminadoras que guiarían a la masa voluble? Como menciona Holloway (2012), “las certezas están en el mundo de las cosas —en cuanto objetos acabados, estáticos— y si nos posicionamos desde el mundo de la creación, del poder hacer social, la certeza implica la muerte” (p. 18).

Para nosotros no hay recetas previas. Tenemos intuiciones, sueños, referentes, memoria, pero nos vamos forjando en el camino, en un ejercicio permanente de construir el proyecto, encarnarlo y, desde allí, desde su puesta en práctica, tensionarlo y retransformarlo. ‘Somos Andando’ lleva por título el libro del Colectivo Paulo Freire-Chile, ese presente continuo nos define, pero este no puede ejercerse ni desenvolverse desde las certezas. Nuestro hacer no es movido por éstas sino por las preguntas y desde allí nos vamos significando, posicionando y decidiendo, elaborando redes y trazando los *cómos*. Dicen los trashumantes, “Caminar preguntando si se puede cambiar el mundo, cómo, con quién y desde dónde, nos ayuda a clarificar lo metodológico, lo político y lo ideológico de esta construcción, con toda su potencia intacta, rompiendo esquemas, desafiando a los fantasmas” (Universidad Trashumante, 2008, p. 4).

De este modo, nuestras definiciones están anudadas al hacer, desde allí surgen y en él se confirman, se critican, se recomponen y modifican en un ciclo sin fin. Nuestro desafío es estar siempre cuestionándonos, a desconfiar de todo acomodo. Entonces, nuestro hacer es complejo y está en permanente movimiento, como recuerda Mazzeo, “Glauber Rocha (1938-1981) planteaba que aun estando enfermo, hambriento y analfabeto *el pueblo es complejo*” (2012, p. 66), por ello no podemos asumir recetas acabadas y absolutas, sin caer en reduccionismos y, a la larga, desmovilizar. Más aún si tenemos en cuenta que la dominación cada vez puede hallar nuevas y más sofisticadas formas de inmiscuirse en nuestros espacios, integrando o domesticando la resistencia social que a pulso se ha ido fraguando (Korol, 2007).

Nuestro punto de partida es lo comunitario, y no desde la adhesión acrítica a una verdad o fórmula para lograr la revolución. El comienzo no puede ser la prescripción o síntesis a priori. Ésta se sitúa en el horizonte, es un punto de llegada. Como indica Mazzeo “La síntesis se configuró como horizonte y no como punto de partida programático. La síntesis ocurría o no en el terreno de la praxis, no en el de los meros acuerdos santificados por las cúpulas, los aparatos, las instituciones y las elites” (2012, p. 52). Y cuando esto sucede, vamos construyendo un tipo distinto de sensibilidad y subjetividad política.

Nos situamos en un contexto donde la política —desde lo gubernamental— cada vez se ha ido desvinculando más de lo ético y lo social para volverse solo una gestión clasista, pragmática e instrumental en la que preponderan criterios de eficiencia y proyectos instrumentales (Aguirre, 2011), y, entonces, centra su ejercicio en lo administrativo. Esto propicia y facilita la ‘fagocitación’ y apropiación de lo nuevo de nuestras prácticas y construcciones ya que a través de la abstracción lo neutraliza posicionándolo como un elemento azaroso y, así, se le resta toda veta instituyente.

Por eso es tan relevante la gestación de un nueva sensibilidad y subjetividad política, pues, en ella reconstruimos lo político como un espacio de disputa y conflicto, no desde una perspectiva negativa o beligerante, sino desde la valoración de la controversia, tensión e incomodidad necesaria para ir anunciando una sociedad otra. Esto no significa que despreciemos la gestión como práctica y la estigmaticemos como fuente de corrupción. La gestión no es poseedora de una depravación intrínseca. Es más, la construcción de una realidad otra implica también saber gestionar los recursos y potencialidades desde la rebeldía creadora. Hemos visto que la perversión surge cuando la gestión no se pone en relación con la situación que la circunda, cuando se vuelve un fin en sí misma proponiéndose como neutra y desafectada, eligiendo olvidar que su manera de instituirse también configura aquello que somos.

Necesitamos aprender una buena gestión. No podemos dejarlo para después, para que cuando logremos ese mundo

ideal aprendamos a hacerla, sino que tiene que ensayarse y construirse desde ahora, prefigurarse, anticiparse, experimentarse desde el hoy. Un ejemplo de buena gestión lo constituye el ‘mandar obedeciendo’ zapatista pues refleja y representa la potencia de la base, donde los sujetos y sujetas que ocupan los lugares de gobierno comprenden que lo fundamental no es estar posicionados en la cima de la pirámide para desde allí condicionar su funcionamiento. La potencia de la gestión no radica en ‘los arriba’, sino en las bases entrelazadas y fortalecidas horizontalmente.

Una política como esta, para no cristalizarse y volverse dogma, no debe olvidar su vinculación ineludible con la situación en que se forja, es decir, su carácter contextual y contingente. Nuestra política no quiere universalizarse o absolutizar sus respuestas y reflexiones, pues sabemos que ni siquiera las preguntas son globales. Como nos advierte Zibechi: “No puede existir una teoría revolucionaria única para todo el mundo, ni una sola estrategia válida en todo tiempo y lugar” (2013, s/n).

He ahí la relevancia de la situación. Ésta funciona como quiasma donde recuperamos la materialidad de la vida —no desde conceptos filosóficos esencialistas, sino desde su despliegue concreto, praxiológico⁵⁹— fraguando acción y teorización. Entonces, no es una condena o un obstáculo que coarte la libertad, sino el centro de gravedad que articula la construcción, es decir, nuestro eje de movimiento⁶⁰. La situación no es solo la clave articuladora entre el pensar y el hacer, sino que también

59 Como indica Freire, “el hombre no puede ser comprendido, fuera de sus relaciones con el mundo, puesto que es un ser-en-situación’, es también un ser de trabajo y de transformación del mundo. El hombre es un ser de la ‘praxis’, de la acción y de la reflexión” (Freire, 1984, p. 29).

60 Respecto a este punto resulta ilustrativo tener a la vista desde dónde surge la idea de situación que pluralizado le da el nombre al Colectivo Situaciones, “Entonces, entre el universal abstracto ya irreconstruible y la dispersión total se nos aparece la necesidad de pensar una unidad múltiple, convergente, que permita un nivel de inteligibilidad y comprensión, de exigencia ética y política, que no mire con el espejo retrovisor al pasado ni se haga cómplice tampoco de la dispersión y, en definitiva, del individualismo neoliberal. Y es en ese sentido que empezamos a trabajar el concepto de situación, entre varios compañeros e intelectuales, buscando una unidad que permita volver a territorializar la vida, el pensamiento y la acción, investigando una nueva racionalidad que permita

es “realidad concreta en que la potencia política se descubre, se inicia y nos lleva más allá de los saberes” (Colectivo Situaciones, 2009, p. 11).

Por ello, el ejercicio hermenéutico que implica nuestra construcción de saberes se diferencia de aquel hermético, ortodoxo y unidireccional que se propone desde la izquierda partidista clásica. También se distancia de la hermenéutica académica con su pretendida neutralidad, objetividad y cientificismo comprometido. “La hermenéutica situada, inspirada en la acción y en la vivencia como puntos de partida epistemológicos, busca ejercer una crítica de la ciencia o la filosofía” (Mazzeo, 2012, pp. 55-56).

¿En qué se traduce esta distinción en términos epistémicos? Básicamente, en cómo se materializa el proceso inductivo de reflexión. Es decir, en la teorizaciones y saberes situacionales no se busca homogeneizar la experiencia para cristalizarla coherentemente en un concepto o teoría que se abstrae, sino que recoge la composición de la situación aun cuando eso ponga en tensión las pretensiones de absolutos con las que hemos sido gestados y gestadas (Colectivo Situaciones, 2004). Solo así podemos reapropiarnos de la potencia material del pensar y, entonces, apropiarnos del porvenir en gestación. Agrega Situaciones:

El valor del pensar situacional es volver a poner en el centro de la inteligibilidad a la praxis: no hay radicalidad posible sin restituirle al pensamiento estos núcleos duros. El pensar en situación es mucho más que una actividad teórica: la razón teórica, en rigor, no resuelve ningún problema que no esté ya de alguna manera resuelto (2001, p. 35).

Del mismo modo en que nuestras respuestas y reflexiones ya están contenidas en el hacer, no somos capaces de pensar o imaginar más allá de lo que conocemos o de lo que nuestra situación nos revela como posible. Es decir, soñamos con

diferenciar, como dice el tango argentino, ‘entre ser derecho y ser traidor’, es decir, donde haya principio de asimetría” (Benasayag, 2015).

aquello que, de algún modo, se nos ha presentado, ya sea desde su negación o como posibilidad germinal. Y a partir de esto construimos utopía, nuestro inédito viable, nuestro horizonte de la insubordinación, como palabra verdadera de ese presente continuo en el que estamos siendo. Como dice Tato Iglesias (2014):

Somos lo que estamos soñando. Soñamos con cambiar el mundo desde prácticas concretas y materiales, soñamos con alterar realidades impulsando educación popular y organización popular, soñamos fortalecernos con trabajo de base intentando levantar las banderas en contra de un sistema económico, social y político que no queremos y que nos está destruyendo (p. 58).

Afirmar que somos lo que soñamos no es solo un recurso poético, sino que pone en evidencia que, desde la apertura de posibilidades y potencialidades, ese anuncio lo vamos encarando ahora, en este mundo, no en el más allá ni en las vidas venideras. Y esa realidad otra no es una sola, sino múltiples experiencias de resistencia, incipientes, a veces frágiles pero testarudas y que se traducen en formas alternativas de organización y dirección donde la potencia y no la potestas es lo que determina una apuesta política que sale de la mera gestión o administración y da paso a la prefiguración (Ouviña, 2013) o factualización (Tapia, 2008) de sí misma. Es decir, se produce la emersión de una nueva sociabilidad basada en la autodeterminación colectiva del hacer (Holloway, 2012, p. 43), que se vuelve resistencia en ejecución y que ya no es solamente una idea sino el anticipo de una realidad que se viene forjando a pulso. Como indica Luis Tapia (2008):

La factualización de alternativas es un arma de lucha dirigida a convencer al estado y a la sociedad civil de la posibilidad de hacer, organizar, dirigir y vivir las cosas de otro modo; la capacidad ya desarrollada por el movimiento para pasar de la crítica a la reorganización de las cosas (p. 59).

3.3. Lo metodológico como propuesta ética: el paso de lo prescriptivo a lo performativo

La última dimensión que configura una propuesta epistémica en particular corresponde a lo metodológico. Este ámbito se vuelve un eje fundamental al cual se le da un énfasis mayor, pues muchas veces se puede concordar en los diagnósticos, definiciones ideológicas y análisis generales, pero no en el modo en que todo esto se encarna y materializa.

Lo metodológico es la reflexión sobre el camino que permite llegar al horizonte. Por ello, aun cuando se insista que existen diversas maneras de llegar al mismo ‘lugar’ —y desde allí podríamos sostener que cada una de las experiencias organizativas resistentes implica una ruta particular—, si la apuesta es la construcción de un mundo libertario, democrático e igualitario, resulta paradójico conseguirlo transitando por senderos que no tengan esas mismas características (Colectivo Caracol, 2014). Es decir, como ya se ha explicitado antes, difícilmente se construirá un mundo donde todos y todas seamos protagonistas, si en el proceso de su edificación no se aprende a trabajar, no se ensayan acciones participativas.

Lo metodológico, dice Iglesias, es donde existen diferentes problemas para aunar criterios, y por eso, se traduce en formas de construir (Iglesias, 2014, p. 30). Pero esto no significa que sean ‘estructuras’ o moldes vacíos. No es una exposición de técnicas y dinámicas. El *cómo* se llena de contenido a partir de la puesta en juego de lo político y de lo ideológico, de la construcción de una vereda de lucha que se determina cuando se establece —como mencionábamos al comienzo de este escrito— a favor y en contra de qué y quién se forja una acción y proyecto. Sin esta especificidad el método se vacía y se vuelve estéril. Además, es a partir de esta definición que, luego, es posible evaluar la coherencia y potencia de una propuesta metodológica. “Lo que atraviesa el taller, que es lo metodológico, está siempre relacionado con lo político y lo ideológico. Porque por ahí mucha gente está en ronda en los talleres, que

es la técnica, pero el diálogo no es nada horizontal (Colectivo Situaciones, 2004, p. 147).

De ahí que el ‘cómo’, el ‘proceso para llegar a’ sea lo que configura la propuesta ética, a partir de su ejercicio, desde la afirmación de la materialidad de la vida, de sus acciones, de la potencia de las sujetas y de sus saberes situacionales; y no desde la definición aséptica, abstracta u objetiva. La ética es una construcción cotidiana en la que se van desplegando los modos de avanzar por ese camino —a pasos cortos, saltando, solos, empujando a quienes se demoran o andando de la mano (Colectivo Caracol, 2014)—, entonces, no puede volverse una estructura que pretenda controlar y restringir a las personas, no puede trabajar desde la impotencia, sino desde el desborde creador. Por ello las y los trashumantes hablan de “una ética como práctica, en el sentido de estar buscando, creando y produciendo” (Colectivo Situaciones, 2004, p. 161).

El movimiento popular no es pura creatividad desbocada, así como se ha resignificado el ejercicio político en la prefiguración de ese mundo otro en cada acción y apuesta, también ha ido expresando, canalizando esa potencialidad performáticamente. Una estética que va indisolublemente entramada a la ética y que se expresa en la coherencia entre palabra y gesto (Iglesias, 2014), y también añadimos, acción. De ese modo, la performatividad se conforma como la manera de alterar hasta los más sutiles mecanismos de la hegemonía capitalista (Colectivo Situaciones, 2009), en la medida en que está preñada del hacer rebelde y transformador no solo critica lo imperante, sino que deja de reproducirlo hasta, a la larga, volverlo obsoleto. Como indica Holloway (2012):

El problema no es cómo destruir el capitalismo sino cómo dejar de crearlo. El capitalismo existe hoy no porque lo hayamos creado hace doscientos años o hace cien años, sino porque lo creamos cotidianamente, hoy. Si mañana no lo creamos, va a dejar de existir (p. 34).

Por eso la vuelta a Gramsci y el rescate de lo que propone cuando establece que una revolución no se logra solo a través de cambios estructurales o económicos. La vida, nuestras subjetividades, el modo en que nos relacionamos debe ser modificado también. Y para ello, es indispensable la generación de una cultura y ética propia, pues esto es lo que validará o consolidará la transformación social. Porque, así, ésta no se vuelve algo ajeno a los sujetos y sujetas, un puerto de llegada al que habrá que adaptarse cuando, por fin, suceda. Sino que se vuelve una gesta cotidiana forjada a pulso y que al mismo tiempo en que es creada, va recíprocamente construyendo a las sujetas que la despliegan.

Lo performativo se vuelve aquello que al anunciarse se crea, es decir, donde la palabra está ligada a la vida (Zibechi, 2011b), por eso, la teoría debe surgir desde la praxis y no antes que ella para señalarle cómo comportarse o para indicar el camino. “La nueva generación intelectual [...] trata de vivir los valores del futuro en el presente de sus construcciones. De este modo ejerce la crítica más allá de las palabras y las ideas, su crítica incluye una praxis” (Mazzeo, 2012, p. 67). La performatividad elude y rechaza cualquier prescripción que pretenda volverse canon subordinante⁶¹. Como dice Tato Iglesias (2014): “Nosotrxs no tenemos una solución mágica. Ni la queremos dar. Sería incoherente. Justamente lo que siempre dijimos es que queremos construir entre todos una nueva forma de vivir. No la podemos predeterminar” (p. 172). Por lo mismo es tan relevante recuperar la creación de saberes porque al reapropiarse del derecho a decir nuestra palabra, reasumimos el modelo de realidad que queremos encarnar. Decir la palabra propia no solo implica el nombrar, sino también rehacerse a sí misma en la medida que se encarna.

61 Es importante poner de manifiesto que esto se aplica incluso para los movimientos sociales emblemáticos que inspiran a muchas de estas organizaciones. Es decir, por más potente que sea la propuesta del EZLN, en ningún momento se busca generar una segunda Selva Lacandona en estas latitudes. Se abandona la idea de ‘crear uno, dos, tres...muchos Vietnam’, y se abraza la necesidad de construir situacionalmente desde la particularidades, potencialidades y afectividades propias.

La prescripción se vuelve una estrategia de introyección del capitalismo. Es el elemento que perpetua la opresión. Pues a través de ella, el oprimido y oprimida adoptan las pautas —y con ello el comportamiento— que no son las suyas, sino las que se les han impuesto ‘desde arriba’ como verdaderas. Por ello se desecha la construcción de nuevas fórmulas absolutas; avalarlas o construir desde allí sería transgredir y coartar el poder popular, renunciando a la conquista de la libertad mediante el protagonismo popular donde los sujetos y sujetas ya no son espectadoras que eligen qué tipo de propuesta prefieren, sino que son creadores y creadoras, protagonistas de su proyecto de vida rompiendo con la tristeza y melancolía que conlleva la espera y la disciplina (Benasayag, 2001). Como establecen los Situciones, “Ya no se trata del *futuro* y del *partido* —sino del *presente* y del *contrapoder*— pero en lo esencial, sigue siendo lo mismo: la *actualización* de una subjetividad y de un encuentro con la potencia” (Colectivo Situciones, 2001, p. 40).

Desde la apuesta por la performatividad, se asume que no basta con ‘decir’ o declarar algo, sino que también hay que hacerlo. Esto en ningún caso exige que su ejecución sea perfecta, sino que hay un ensayar, inventar, ir bosquejando y trazando los *cómos*, y, en ese camino, asumir que tanto las cosas como nosotras mismas somos afectadas. Por eso, estas formas y apuestas de construcción se han distanciado de lo que comúnmente se había entendido como práctica política revolucionaria —el proyecto marxista clásico—, entonces ya no buscan responder a las preguntas que otros le hacen acerca de cómo conseguir el poder estatal, cuál es el programa estratégico a seguir para lograrlo y cómo será el modelo de sociedad sin clases. El futuro se juega en la práctica del ahora, se hace presente en la praxis que es denuncia y anuncio en ejecución. “*El futuro ha dejado de ser la clave del presente*. Sea como promesa o como desastre, el futuro ha actuado sobre las luchas como un verdadero obstáculo para habitar su presente” (Colectivo Situciones, 2001, p. 20).

A partir de esto, se van fraguando subjetividades nuevas, que se expresan en modos otros de organización dónde el ‘cómo’ no se tranza. Como explicita Iglesias, (2014) “no ceder

nunca lo metodológico. Somos nosotros en la ronda, sin perder lo individual, pero trabajando en colectivo. Somos ‘con’ los otros, con todos. Somos analizando los contextos, para actuar transformando y no conservando. Somos... no soy” (p. 48). Estas maneras de actuar van más allá de la forma en que se construye organización y se vuelven una manera de ser, de estar en el mundo, de construir vínculos. Por eso contraviene las lógicas e intereses del poder, porque se deja de reproducir, y esa transformación se va propagando a todos los ámbitos de la vida. Eso es precisamente lo que pasa, por ejemplo, con la horizontalidad en los espacios organizativos, donde si bien es un indicio de las prácticas, no se constituye como ideal a conseguir, sino como una realidad hecha experiencia (Colectivo Situaciones, 2004), incluso en las situaciones de adversidad o crisis. “Las cuestiones de la autonomía y la horizontalidad —indican los y las trahumantes— no se refieren a cómo organizarnos sino a cómo “ser”. El tema es romper la lógica del poder y no caer en ella, darse los espacios de reflexión suficientes, aún en momentos difíciles” (Colectivo Situaciones, 2004, p. 203).

En esta misma línea, cabe mencionar que esta metodología incorpora todo lo que somos, no solo la razón sino también nuestros cuerpos y sensaciones, lo que exige abrirse a otras maneras de encontrarnos y reflexionarnos, donde el juego se vuelve esencial⁶². Como dice Claudia Korol (2010), “el espacio lúdico que favorece la intervención de otros sentidos, códigos, y posibilidades, como la presencia de los cuerpos completos en el acto pedagógico. Razón y también sentimientos, cuerpos, deseos, comprometidos con la revolución” (p. 353). A partir de esa exposición de lo que se es en otros formatos distintos a los que siempre se nos han enseñado, se va generando una forma de construir donde lo afectivo se vuelve articulador de la práctica en la medida que va permitiendo forjar comunidad, la unidad de lo común, que es integrada por todos y todas quienes están ahí. Una colectividad donde el afecto se vuelve posibilitador

62 Respecto a la potencialidad política y teórica que tienen lo lúdico. Ver: Silva (1982).

de la experiencia organizativa. Como mencionan las y los trashumantes:

Yo creo que una impronta muy fuerte es lo afectivo, aunque parezca boludo. Y esto no lo hemos metido conscientemente, ni nada: es una cosa que está, un vínculo que hay entre nosotros muy fuerte. Y después compartimos lo conceptual, y compartimos la práctica (Colectivo Situaciones, 2004, p. 123).

Por lo mismo, las organizaciones populares se celebran a sí mismas, permanentemente. Y así, transmutando la tristeza y melancolía que desde el poder de los de arriba se impone, la alegría se vuelve un elemento constituyente de sus experiencias. Al respecto dice el Colectivo Situaciones (2001): “Si la política ha demostrado toda su *impotencia*, condenando a la humanidad a la alienación gestonaria y la tristeza del individuo, la contraofensiva del contrapoder se manifiesta como multiplicidad, composición y alegría de participación de las luchas y del pensamiento” (p. 42).

Esto no quiere decir que las demás emociones sean desechadas. Las prácticas, decisiones y apuestas de los movimientos populares están dotadas de rabia, indignación, esperanza, autonomía (Korol, 2007). Este ejercicio y desafío no busca rescatar o replicar un hippismo new age con tintes pachamámicos. El efecto y consecuencias de esta metodología son profundamente políticas. Insta a recuperar nuestros cuerpos, el primer territorio de resistencia, desde el abrazo⁶³, desde las miradas, las risas, el llanto, desde la contención, cuidado y la reciprocidad, desde el cometer equivocaciones juntas, cuestionarse y plantearse errores, pero teniendo en cuenta siempre, que todas somos valiosas y necesarias (Colectivo Situaciones, 2004). Y esta reapropiación del afecto es lo que se transforma en potencia creadora para seguir resistiendo desde las complicidades, a

63 Al respecto cuentan los trashumantes: “Pero sucede que abrazarse es en nuestra práctica una cuestión bien política. Discutir, calentarse, distanciarse son con el abrazo un movimiento dialéctico, caras de una misma rebeldía. Afecto en la diferencia” (Universidad Trashumante, 2008, p. 10).

pesar de todo. Como recuerda Zibechi (2011b): “En las crisis, como en los naufragios, solo hay salidas colectivas, por el sencillo hecho de que en la opción individual no caben los todos. Esta es una primera lección que están desempolvando las rebeldías que sacuden el mundo” (p. 52).

A modo de síntesis

A partir de lo expuesto aquí se pone de manifiesto que la creación y visibilización de saberes que se gestan desde los espacios organizativos no solo es una teoría o una técnica epistémica más. Esta práctica se constituye como una epistemología otra en la medida en que, a través de sus formatos y apuestas, implica una manera de concebir la realidad, una estrategia de validación de los saberes y reflexiones generadas; y una metodología particular que fragua y consolida estos tres elementos. Es decir, posee todos los ingredientes que configuran y definen una propuesta epistémica.

Al hacer un análisis de estos componentes es posible desentrañar la propuesta en ejecución de ese mundo otro con las resignificaciones éticas y políticas que implican, verificando y asumiendo que las maneras que tenemos de estar en la realidad anticipan ya los otros mundos que queremos hacer posibles (Fonseca y Frantz, 2014). Por eso la denominación propuesta para esta epistemología se apropia de dos ejes fundamentales, irrenunciables de esta praxis que a lo largo de este escrito — y en específico de este capítulo — han sido explicitados como tal. A saber, el carácter situacional y la resistencia como el no propositivo que propone y despliega esa realidad otra. De ahí que sea una *epistemología situada de la resistencia*.

Cierres provisionarios y aperturas desatadas

1. El quiebre: relato de vivencia

No siempre he podido identificar las violencias con que se expresa y se imprime en nosotras el patriarcado. Mucho menos he sabido cómo visibilizarlas, combatirlas o erradicarlas. Incluso hoy a pesar de todo lo recorrido y luchado —que no es mucho pero tampoco es tan poco—, existen montones de formas de dominación y negación que sigo sin ser capaz de hacer consciente y que en un sinfín de ocasiones, yo misma reproduzco. Esto no solo me genera una sensación fatalista de derrota o traición, sino que me vuelve a conectar con un sentir que ha estado presente casi de manera patológica en mi experiencia como mujer y que me sorprende constatar, una y otra vez cuando nos juntamos entre mujeres y disidencias, que es una pulsión que nos habita a todes. A veces le llamamos ‘malestar’, ‘ansiedad’, ‘inquietud’; en otras ocasiones decimos que ‘hace ruido’, ‘perturba’ o ‘tensiona’. Esta vez la quiero reivindicar como aquella incomodidad con la que lidiamos cada vez que el patriarcado nos oprime y aplasta sobre todo de una manera simbólica. Esa incomodidad visceral y caótica que surge frente a algo que no siempre logramos verbalizar pero que nos queda resonando como una especie de conciencia incipiente, pero que aún no podemos articular bajo los tan deseados argumentos racionales. Esa incomodidad, a ratos dolorosa, que se vuelve un lugar común en toda mi experiencia vital, pero sobre todo en el ámbito

universitario —ya sea como estudiante o como académica— y tristemente también en el organizativo-participativo.

Durante toda mi estadía universitaria se me adiestró para asumir un rol decorativo en las tertulias del saber. Por ello mis profesores —todos machos, blancos, heterosexuales, con largos viajes a Europa en el cuerpo—, preguntaban a nuestros compañeros sus opiniones, reflexiones y análisis, mientras que a nosotras —la mayoría ‘mejores estudiantas’ que ellos— solo éramos necesarias cuando se nos solicitaba que leyéramos, con esa ‘voz tan dulce’ que teníamos, las palabras autorizadas de los patriarcas teóricos.

¿Incomodidad? ¡Claro que sí! Pero la callaba. Suponía que por algo debía ser. Alguna razón o justificación que yo no era capaz de entender, existía. O debía existir... Porque, ¿de qué otra manera se podía explicar que casi no hubiera académicas mujeres? ¿O que cuando existían no ejercieran propiamente la filosofía sino disciplinas auxiliares a ella, como por ejemplo los idiomas? Molesto también me parecía que todas esas docentes, sin excepción, fueran recordadas por el espíritu maternal que tenían al momento de ejercer la pedagogía. Un malestar que se acrecentó cuando constaté que las pocas profesoras del área de la filosofía que efectivamente hacían cursos en el pregrado lo hacían sobre ‘Filosofía y niñez’ o ‘Filosofía y educación’. Todas temáticas que por supuesto, ‘le van’ a las mujeres y que en el escalafón filosófico siempre están en un nivel menor, porque se relacionan con lo mundano y abandonan la dimensión ontológica del saber.

En todo el desarrollo de la licenciatura y el magíster, la única autora que leí fue Hannah Arendt. Claro que antes de conocer sus reflexiones sobre la banalidad del mal o la condición humana, supe con detalle de su amorío con Martín Heidegger y que era discípula de Karl Jaspers. Me llenaron con información sobre leviatanes, súper hombres, manos invisibles, espíritus absolutos, pactos sociales, idealidades trascendentales, mónadas y cavernas. Le dediqué años enteros a estudiar las argumentaciones sobre la existencia del dios y nunca nadie siquiera mencionó la existencia de Olympe de Gauges, Mary Wollstonecraft, Lou

Andreas Salomé, Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, Simone Weil, Carla Lonzi, Victoria de Sendón... y estoy nombrando azorosamente solo a mujeres europeas. Porque si ya era difícil creer en la existencia de una filósofa, concebir una teórica mujer de la periferia global era un anhelo ingenuo propio del realismo mágico que nos habita.

Me enamoré de la filosofía y el pensamiento crítico latinoamericano. Me interpelaba directamente, volvía a poner a la materialidad en el centro de la reflexión ético-política y no a las grandes y sempiternas consignas filosóficas. Le devolvía la situacionalidad a todo ejercicio reflexivo, lo dotaba de una realidad que me provocaba. Una herejía para la sacro santa tradición filosófica. Sin duda fascinante, pero incluso ahí, el sesgo patriarcal seguía intocable.

Con resignación, y a ratos naturalización, de la lógica patriarcal institucional, me refugio en la praxis organizativa. Construyo con convicción desde la educación y la comunicación popular. Sin embargo, ahí también la incomodidad frente al ninguneo patriarcal vuelve a estar presente. Pero me duele más aún. Porque cuando nos atrevemos a visibilizarla y a proponer una forma de construcción otra, oportunamente aparecen las ‘nuevas masculinidades’ a evaluarnos. Y entonces empiezan los sermones respecto a si los feminismos que habitamos y luchamos son o no los adecuados. Nos cuestionan la coherencia que estos tienen con las propuestas emancipatorias que desplegamos. Si son los suficientemente contrahegemónicos o si estamos nuevamente cayendo en actitudes infantiles —por supuesto en el sentido negativo, propio de su adultocentrismo—, que dan cuenta de nuestra falta de profundidad política. Que nuevamente estamos sobre reaccionando. Que no actuamos desde una pedagogía de la ternura frente a los ‘errores’ (así le llaman a las violencias patriarcales cuando las ejercen los neocaudillos participativos) que ellos *tal vez* cometieron. Que estamos despechadas. Que somos vengativas. Punitivistas. Que quebramos los espacios...

Y vemos cómo disfrazan de horizontalidad su condición de referentes y solo valoran el trabajo que nosotras hacemos

en la medida que alimentamos y somos complacientes con la consolidación de su figura. Pero cuando empezamos a tener vida propia, cuando nos encontramos entre hermanas y compañeras, cuando nos atrevemos a tomar la palabra, a narrarnos sin tenerlos a ellos en el centro, nos volvemos una amenaza que debe ser neutralizada.

Así es como la incomodidad se vuelve rabia.

Y queda al descubierto la cobardía que los habita y que le impide romper con las cofradías masculinas que desde tan pequeños les inculcan y que ellos siguen reproduciendo al momento de criar a sus niños. Se desenmascara su mediocridad para asumir una praxis antipatriarcal. Porque para pronunciarse frente a las injusticias cotidianas son catedráticos, pero para poner en cuestión los privilegios que los resguardan, prefieren moderar las posiciones, y, claro, hacer investigaciones *objetivas* y *rigurosas* respecto a cada uno de los abusos y maltratos que nosotras denunciarnos.

Todo esto se corona con el más arrogante destiempo que se expresa en el tardío reconocimiento de la violencia que ejercen o encubren, y que solo ha sido posible tras el desgaste y revictimización de las compañeras, y donde además sienten que debemos agradecerles por este proceso de concientización que han logrado y que también debemos empatizar con las tensiones y el dolor que esto les ha causado. Nos recuerdan, con insistencia, que no solo nosotras somos dañadas por el patriarcado...

El desgaste infinito nos inunda... sabemos todo esto. Lo compartimos y lo sentimos. Pero no nos deja de sorprender la incapacidad que tienen para dejar de ser el centro de todo, los protagonistas en los relatos y los procesos, a pesar de que quienes hemos sido aplastadas por la violencia patriarcal de manera prioritaria somos nosotras, nuestras cuerpos, nuestras subjetividades, temples, afectos.

Ese brutal desencanto y abatimiento solo se supera cuando me doy cuenta de que no es solo mío, sino que, en el encuentro con otras y otros, es compartido y se colectiviza. Lloramos juntas, rabiamos, hacemos catarsis. Nos abrazamos con fuerza y honramos nuestros miedos y corajes. Bailamos, creamos y

volvemos a reír. Nos reesperanzamos cuando abandonamos la culpa, y volvemos al mundo con la fuerza y potencia de sabernos nunca más solas. Repolitizamos nuestras afectividades, volviéndola desobediencia organizada. Afirmamos nuestros cuerpos-territorios, nos reconectamos con la resistencia propositiva que encarnan y recuperamos la dimensión erótica del ejercicio político. El desborde —ya no solo necesario, sino inevitable— se vuelve nuestro lugar de enunciación y praxis; y nos entrega una riqueza y sabiduría tan potente como rebelde. Nuestra escritura, nuestros ejercicios de narración, son pura implicancia. Son búsqueda, son reinención. Son sospecha y desconfianza frente a todos aquellos relatos y tradiciones en las que no somos nombradas.

2. Tensiones y contradicciones: mirar atrás para seguir soñando

Realizar este escrito no fue una tarea fácil. Me exigió aprender a habitar una serie de incomodidades y paradojas que, si bien me ponían en movimiento, a ratos me desconcertaban y me dejaban en una incertidumbre paralizante. Hoy, habiendo pasado años⁶⁴ desde la realización de la investigación que se encuentra a su base, me parece necesario rescatar algunos elementos que siguen resonando y que, creo, son pertinentes para nuestro contexto.

Lo primero tiene que ver con algo que ya se mencionaba en la introducción y que se relaciona con el lugar de enunciación desde el cual se construye una reflexión como esta donde la tensión entre praxis organizativa y formación académica cobra un papel prioritario. Ambas dimensiones suelen posicionarse en veredas opuestas o generan vínculos en la medida en que la primera se vuelve objeto de estudio de la segunda. Por

64 Este libro surge a propósito de la realización de mi tesis doctoral *Configuración de una Epistemología Situada de la Resistencia: prácticas intelectuales y producción de saberes para la transformación social de Nuestra América* la cual fue defendida el 11 de mayo del 2017.

eso, el desafío de asumir una implicancia categórica donde esta relación no se diera de manera unidireccional, sino que se forjara entretejiendo las herramientas disciplinares con aquellos sentidos y saberes que emergen en el hacer colectivo, implicó sospechar de algunas desconfianzas y prejuicios que cada una de estas hebras porta.

Por una parte estaba la filosofía y la academia. Reivindicada y signada como la disciplina madre de todas las ciencias sociales y las humanidades. Sin embargo, descentrando este pedestal, he aprendido que el ejercicio filosófico no se reduce a conocer y recitar al dedillo el museo de los machos europeos que siguen siendo los super estrellas ineludibles del canon, sino que puede ser desplegado en tanto disposición epistémica que se pone en movimiento desde la sospecha y la curiosidad; y que, en la medida en que el preguntar se vuelve su motor, accede a cuestionamientos radicales atravesados por un análisis crítico comprometido.

No obstante y más allá del deseo de desplegar una reflexión filosófica de este tipo, la estructura académica y los sesgos que la habitan tiene un posicionamiento respecto al mundo organizativo, la actuancia política y los saberes que emergen desde allí, que, al menos en el momento de realizar la investigación, era bastante categórico en su desprecio. Pues para las intelectualidades devenidas vacas sagradas de la academia, esta dimensión no tenía mucho que aportar. Es más, les parecía patético seguir reivindicando una teorización posicionada políticamente que alimentara utopías emancipadoras. Una postura como esta podía ser adecuada en el contexto de los 70, pero en la actualidad estaba obsoleta y más valía preocuparse del devenir de la vacuidad y los eventuales *hashtag* en los que son aludidos. Posiciones que, ahora, tras revueltas y estallidos, con toda la mercantilización e institucionalización de la rebeldía, queda relegadas a la amnesia y entonces, les parece pertinente volver a hablar de pueblo y son los primeros que hoy, a pesar de no haberle puesto nunca el cuerpo a la protesta, engrosan sus currícula a costa del extractivismo académico.

Más allá de la irritación o indiferencia que esto me pudiera generar, enfrentarse a este sesgo me hizo dirigir con agudeza la mirada hacia la praxis colectiva y, tras mucho analizar y dialogar, constatar cómo en ella existen otras formas de crear saber. Tal vez sin esas grandes discusiones sobre marcos teóricos, en la promiscuidad metodológica y en la blasfemia analítico-conceptual, pero con la convicción de que la experiencia nos enseña, nos transforma, co-nacemos con ella y que en el hacer vamos pariendo o performativizando ese mundo otro.

Los sueños y horizontes emergen en el devenir de la rebeldía, con todas las tensiones, contradicciones, falsedades y desaciertos que ello muchas veces implica. Y todo esto se vuelve conocimientos, saberes y verdades contingentes que han sido gestadas a contrapelo conmovidas por las desobediencias radicales que nos llevan a desesencializar el mundo y volverlo nuestro, llenándolo con nuestros cuerpos, formas de actuar, afectividades, dinamismos y deseos. Son esos sentidos y aprendizajes lo que alimentan nuestras apuestas, nos hacen seguir caminando y resignificando ese andar.

Todo esto, con sus diferentes niveles de caos y desbordes, es lo que este texto busca organizar. No para generar una conclusión acabada, sino para ir construyendo puntos provisionarios desde los cuales entamar futuras redes y complicidades.

A pesar de mis pretensiones insumisas, hay mucho de deformación universitaria imbricada en mí. Y entonces, con porfía, busco reconstruir nuestra praxis organizativa inteligiéndola desde la mirada disciplinar para, así, dotarla de un marco o una perspectiva que le permita volverse descifrable y analizable al punto de poder demostrar que la academia — con sus limitaciones y potencialidades —, no es la única que crea conocimientos ni disputa modelos epistemológicos.

Un amigo y maestro me decía que dejara de empeñarme en justificar que esto era una ‘epistemología otra’ porque eso era una forma colonial de nombrar y validar estas experiencias. Me instaba a buscar otros nombres, más acordes y significativos. Tal vez ‘comunidades de conocimientos’ o ‘culturas de saberes’.... Hasta hoy esta interpelación sigue resonando y siendo

materia de nuestros encuentros y conversaciones, sin duda, es un desafío que vale la pena afrontar. No obstante y teniendo en cuenta que solo son ‘puntos provisorios’ los que buscan ser visibilizados acá, me parece relevante poder compartir algunas de estas síntesis y develaciones.

Una de las más relevantes tiene que ver con la afirmación de Nuestra América como un territorio digno, pleno de memorias de luchas y resistencia que nos anteceden y que nutren las gestas que se encarnan en el presente. La importancia de reconstruir esa historia colectiva, de reconocer sus creaciones, herramientas, nombres, esperanzas e indignaciones, permite no solo honrarla, sino también aprender de ella y resignificarla a partir de nuestra situación.

Con esta antesala y haciendo un zoom vertiginoso a las experiencias organizativas que aquí se aluden y que, a pesar de sus diferencias, tienen en común la asunción de la dimensión educativa y cultural como trinchera de lucha y donde la creación de saberes se ha vuelto un desafío articulador, se evidencia que en este ejercicio lo que se construye es una episteme que se vuelve parte del repertorio de prácticas. Y que, por lo mismo, no puede ser una epistémica distinta a lo que allí tiene lugar. Si se forja al calor de la rebeldía popular, su nombre no puede ser sino ‘Epistemología Situada de la Resistencia’. Donde la necesidad de rescatar su carácter situacional pone de manifiesto el énfasis que existe en evitar la sustancialización o dogmatización de cualquier reflexión, idea o concepto. Estos son creación humana, modos de objetivación propios de una comunidad particular posicionada en un lugar y situación específicas que condiciona las particularidades y perspectivas de dicha construcción. Por ello, asumir la situación como uno de los elementos que caracteriza esta episteme es un gesto político que pone en un ámbito prioritario la realidad, el proyecto de mundo que se está construyendo y, consecuentemente, la práctica que lo instituye. Entonces, la apuesta no se juega en la generación de recetas exportables que reproduzcan en contextos disímiles un modelo específico. Lo que se busca es estimular y fortalecer al máximo las capacidades y potencias —los

saberes y poderes— que están presente en cada territorio que se organiza. Una epistemología situada, al nombrarse así, reafirma su condición contingente y nunca su necesidad absoluta o universalización.

En el caso de la noción de resistencia que también ha sido rescatada, es pertinente señalar que ésta evidencia la apuesta política que se forja. No es una resistencia comprendida desde el dejarse golpear aguantando estoicamente los ataques del sistema, sino una resistencia propositiva que critica la realidad vigente al mismo tiempo que construye, prefigurativa y performativamente, una sociedad nueva. Es la resistencia rebelde que forja mundos otros.

Entonces, esta resistencia no se genera en el espacio epistémico para después ‘descender’ a las prácticas concretas, sino precisamente al revés. Es una resistencia que se forja en una vida autodeterminada, en la propuesta concreta, en la construcción de alternativas otras. Son esos territorios y prácticas en resistencias las que le dan el ‘nombre’ a esta epistemología, que no puede ser más que un espejo, un reflejo, de aquello mismo que se gesta en ese subsuelo efervescente de creatividad, potencia y vida.

Finalmente y en un gesto de lealtad con la implicancia reivindicada, me parece importante transparentar que sin negar con esto, la potencia de la construcción, manifestación y valoración de esta praxis epistémica, muchos de los vínculos organizativos que articularon esta reflexión ya no existen para varias de nosotras. Hay algunas organizaciones que se eutanasiaron y otras con las que hemos separados rumbos. A partir de estas distancias y quiebres, nuevos espacios han emergido donde la complicidad del ‘entre mujeres’ e ‘identidades feminizadas’ se acrecienta posibilitando la apertura y el fortalecimiento de otras rebeldías que se levantan frente a los pactos patriarcales que incluso en los espacios ‘revolucionarios’ siguen existiendo, encubriéndose y naturalizándose. Por ello, nuestro cambio de ruta no se corresponde con un fraccionamiento de las fuerzas o espíritus emancipadores, sino con distintas formas de conmoverse frente a la injusticia y decidir qué hacer con ello.

Es indispensable poner esto sobre la mesa, porque evidencia los dinamismos de nuestras praxis y da cuenta que los procesos de conscientización reales, profundos y emancipadores no se pueden reducir a meros cambios discursivos o alguna modificación cosmética. La exigencia es mayor pues nos reclama posicionarnos frente a ello, actuar, aprender y desaprender todo aquello que nos muestra, tensiona y duele. Esto implica un gesto de humildad profunda y una valentía que se acrecienta en la compañía de otras y otros.

La pregunta por 'la forma' no solo tiene que darse cuando se quiere inhibir o enjuiciar la acción directa de una protesta subversiva o cuando estamos planificamos lo metodológico de los espacios educativos. Si la apuesta sigue siendo construir un mundo donde el dominio no tenga lugar, los modos y afectos que se engendran en los vínculos y relaciones que experimentamos a diario son un territorio de cuestionamiento ineludible. A pesar de lo recurrente de una referencia como esta, sigue siendo urgente la politización de lo personal, lo íntimo con todos sus deseos, fragilidades y complicidades, sobre todo si queremos arrebatarle las subjetividades al modelo opresivo y factualizar en cada praxis esa otra apuesta de vida. Y desde allí perseverar en la disputa por la forma de crear saberes, sentidos y vínculos que promuevan la creatividad, nos reconecten con nuestro erotismo y con la dimensión espiritual que tienen nuestras luchas y apuestas.

Por toda estas vacilaciones y vibraciones, dudé una y mil veces si publicar esto. Y decidí hacerlo porque, a pesar de la rupturas y distancias, todo esto es parte de lo que somos. Los sentidos y utopías con los que soñamos están entramados con estas experiencias previas. Por ello, ni buscamos negarlas, ni quemarlas, sino reconocerlas y valorarlas como los espacios de aprendizaje, de ensayo y error que fueron. Entonces compartirlo, hace sentido... y si alguien más resuena con ello, la tarea ha sido realizada.

Bibliografía

- Acha, O. (2012). Prólogo en Mazzeo M., *Conjurar a Babel. La nueva generación intelectual argentina a diez años de la rebelión popular de 2001*. Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo.
- Aguirre, C. (2011). *La guerra, la política y la ética. Reflexiones sobre una carta*. Intercambio epistolar sobre ética y política. Revista Rebeldías N° 77. <http://revistarebeldia.org/>
- Alemián, C. (2005). Praxis en Salas R. (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales. Tomo III* Santiago, Chile: Ediciones UCSH.
- Arpini, A. (2003). Aportes metodológicos para una Historia de las Ideas Latinoamericanas, en Arpini (comp.) *Otros discursos. Estudio de Historia de las Ideas Latinoamericanas*. Mendoza, Argentina: Ediciones EDIUNC.
- Arriscado, J. (2014). El rescate de la epistemología, en De Sousa B., Meneses M. (eds.), *Epistemologías del Sur (perspectivas)*, España: AKAL.
- Balvidares, D. (2014). “Discutir el campo pedagógico en este momento es discutir campo de poder” en Sarlengo A. *¿Intelectuales entre preguntas?*, Argentina: Editorial Del Castillo.
- Benasayag, M. (2001). Fundamentos para una ‘meta-economía en VVAA *Contrapoder, una introducción*, Buenos Aires, Argentina: Ediciones de Mano en mano.

- Bordieu, P. (1995). “Por una intencional de los intelectuales. Revista Politis, Francia, 1992” en *La invención de la herencia N°1: Crisis de los Saberes y Espacio Universitario en el Debate Contemporáneo*. Cuadernos Arcis-LOM. Santiago, Chile: LOM.
- Borón, A. (2007). Si hay un rasgo que marca al imperialismo contemporáneo es la enorme proliferación de sus mecanismo de dominación cultural, en Ubieta Enrique (comp.), *Por la izquierda. Veintidós testimonios a contracorriente. Tomo I*. La Habana, Cuba: Ediciones ICAICC y Editorial José Martí.
- Brandao, C. (1995). Estructuras sociales de reproducción del saber popular, en Gajardo Marcela (comp.) *Teoría y práctica de la Educación Popular*. México: CREFAL-PREDE/OEA-IDRC.
- Brunner, J. & Flisfisch, A. (1983). *Los intelectuales y las instituciones de la cultura*. Santiago, Chile: Flacso.
- Campione, D. (2014). “Hay que reivindicar la idea militante del intelectual” en Sarlengo A. *¿Intelectuales entre preguntas?*, Argentina: Editorial Del Castillo.
- Carneiro, S. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tesis para optar al grado de Doctora en Educación Universidad de Sao Paulo, Brasil.
- Ceceña, A. (2003). La subversión política del zapatismo, en *VVAA América Libre 20*, Buenos Aires, Argentina.
- Centro de Operaciones Los Areneros (COPLA) Colectivo Caracol (2014). ‘Sistematización Copla 2014’. Santiago, Chile: sin datos editoriales.
- Colectivo Caracol (2014). *¿Qué es sistematizar?* <https://www.youtube.com/watch?v=t0Yxj5I5reo>.
- Colectivo Caracol (2015). ‘Entrevista a Carola, la caracola, integrante del Colectivo de Sistematización Militante CARACOL’ en *Revista Rufián N° 22 Ahora somos. Construcciones de poder popular*. Santiago, Chile. <http://rufianrevista.org/category/22/>
- Colectivo Situaciones (2001). Por una política más allá de la política, en *VVAA (2001). Contrapoder, una introducción*, Buenos Aires, Argentina: Ediciones de Mano en mano.

- Colectivo Situaciones (2004a). Algo más sobre la investigación militante. Notas al pie sobre procedimientos e (in)decisiones. En: Malo M. (2004). *Nociones comunes, experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. Madrid, España: Editorial Traficante de Sueños.
- Colectivo Situaciones (2004b). *Universidad trashumante (territorios, redes, lenguajes)*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Tinta Limón.
- Colectivo Situaciones (2007a). *Politizar la tristeza*, Buenos Aires, Argentina. <http://www.sindominio.net/eldinerogratis/TEXTOS/Politizar%20la%20tristeza.htm>
- Colectivo Situaciones (2007b). *¿La vuelta de la política? (o sobre los modos de transitar el impasse sin caer en falsas dicotomías ni estériles nostalgias)*. Buenos Aires, Argentina. http://www.nodo50.org/colectivosituaciones/articulos_33.htm
- Colectivo Situaciones (coord.) (2009). *Conversaciones en el Impasse. Dilemas políticos del presente*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Tinta Limón.
- COPOSUR (2013). *Sistematización de los encuentros sociales por la educación*, Santiago, Chile: sin editorial.
- Cornejo, E. (2014). *La chusma incosciente*. <https://www.youtube.com/watch?v=DZZjz6MjHHI>
- D'souza, R. (2014). Las cárceles del conocimiento: investigación activista y revolución en la era de la globalización, en De Sousa B., Meneses M. (eds.) *Epistemologías del Sur (perspectivas)*, España: AKAL.
- Dalton, R. et al. (1969). *El intelectual y la sociedad*. México: Siglo XXI.
- Devés, E. (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, Tomo II: Desde la Cepal al neoliberalismo (1950-1990)*, Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis sobre política*. México: Siglo XXI editores en coedición con Crefal.

- Engels, F. & Marx, K. (2006). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Y otros escritos sobre Feuerbach*. España: Fundación Federico Engels.
- Erroak (2015). *Komunitatearen Lubakitik*. <https://www.youtube.com/watch?v=ZkWCi6fh9G0>
- Escuela Carnavalera Chinchintirapié (s/f). *Me acuerdo de mis acuerdos*. Santiago, Chile: sin editorial.
- Fals Borda, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI editores.
- Fauré, D. & González, L. (2018). De saberes, educación popular y liberación, en *Revista Caracol* N°2. Sin datos editoriales.
- Fonseca, E. & Frantz, W. (2014). Sistematización, creación de conocimiento, epistemologías no eurocéntricas, en VVAA, *América Latina en movimiento: Educación popular: vigencia y desafíos*. Ecuador: Alai y Ceal coeditores.
- Fornet-Betancourt, R. (2016). *Epistemología Interculturales*. (conferencia) en Workshop Epistemologías Alternativas, Universität Konstanz, Konstanz, Alemania.
- Freire, P. (1984). *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. México: Siglo XXI.
- Freire, P. (2004). *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Freire, P. (2006). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires, Argentina : Siglo XXI.
- Freire, P. (2010). *Pedagogía de la autonomía y otros textos*. La Habana, Cuba: Editorial Caminos.
- Galeano, E. (2010). *El libro de los abrazos*, Buenos Aires, Argentina: Editorial Siglo XXI.
- Garcés, M. (2002). *Tomando su sitio. El movimiento de pobladores de Santiago, 1957-1970*, Santiago, Chile: LOM.
- Garcés, M. (2012). *El despertar de la nueva sociedad*. Santiago, Chile: LOM.

- Gilman, C. (2012). *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Gómez, R. (2013). “La lógica operativa del neoliberalismo extractivista. Vínculos no convencionales.” Publicado el 15 de Octubre del 2013 en www.rebellion.org. <http://argentina.indymedia.org/news/2013/10/848569.php>
- González, P. (2003). Los retos del pensamiento crítico, en *América Libre 20*, Buenos Aires, Argentina.
- Graeber, D. (2011). *Fragmentos de una antropología anarquista*. (Traducción Ambar Sewell) Barcelona, España: Virus Editorial.
- Gramsci, A. (1967). *La formación de los intelectuales*, (traducción Ángel González) Mexico: Editorial Grijalbo.
- Gramsci, A. (1970). *Introducción de la filosofía de la praxis*. (Selección y traducción de J. Solé-Tura), Barcelona, España: Ediciones Península.
- Guevara, E. (1967). Ché, teórico de la revolución. En: *Pensamiento Crítico N°9*. La Habana, Cuba: sin editorial.
- Harvey, D. (2004). *El Nuevo Imperialismo*, Madrid, España: Akal.
- Harvey, D. (2005). *Los nuevos rostros del imperialismo*, entrevista realizada por Araceli Varela Sánchez y Marcos Mariño Beiras, Zurich. <http://www.archivo-chile.com>
- Hinkelammert, F. (2012). Sobre la reconstitución del pensamiento crítico, en Insausti, X. y Vergara, J. (eds) *Diálogos del pensamiento crítico*, Santiago, Chile: Coedición de la Universidad del País Vasco y la Universidad de Chile.
- Holloway, J. (2001). Doce tesis sobre el antipoder, en VVAA *Contrapoder, una introducción*, Buenos Aires, Argentina: Ediciones de Mano en mano.
- Holloway, J. (2012). *Acerca de la revolución*. Buenos Aires, Argentina: Ed. Capital Intelectual.
- Iglesias, M. (2011). Teoría en movimiento: más de una década de pensamiento crítico en OSAL Año XII, N° 30, Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

- Iglesias, R. (2014). *Un viaje hacia la autonomía. Un recorrido sobre los conceptos y procesos de organización de la educación popular en Argentina*. Córdoba, Argentina: UniRío editora.
- Jara, O. (2015). *La sistematización de experiencias. Prácticas y teoría para otros mundos posibles*. Santiago, Chile: Editorial Quimantú.
- Jiménez-Yañez, C. (2020). #Chiledespertó: causas del estallido social en Chile. En *Revista mexicana de sociología*, 82(4), 949-957. Epub 27 de enero de 2021. <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2020.4.59213>
- Klein, N. (2007). *La doctrina del Shock*, Barcelona, España: Paidós.
- Kohan, N. (2011). *En la Selva. Los estudios desconocidos del Che Guevara: a propósito de sus Cuadernos de lectura de Bolivia*, Argentina: Editorial Yulca.
- Kohan, N. (2014). Sobre la mochila del Che y los intelectuales en Sarlengo A., (2014) *¿Intelectuales entre preguntas?*, Argentina: Editorial Del Castillo.
- Korol, C. (2007). Urgencias y desafíos en la formación política de los movimientos populares en VVAA (2007) *Formar militantes para cambiar el mundo*. La Habana, Cuba: Editorial Caminos.
- Korol, C. (2010). La Educación Popular en la batalla contra las muchas colonizaciones, en Korol C. (comp) 2010 *Resistencias populares a la recolonización del continente. Segunda Parte*, Buenos Aires, Argentina: América Libre.
- Larrain, J. (2007). *El concepto de ideología, Vol. I, Carlos Marx*. Santiago, Chile: LOM.
- Machado, D. & Zibechi, R (2016). *Cambiar el mundo desde arriba. Los límites del progresismo*. Santiago, Chile: Editorial Quimantú.
- Martí, J. (2005). *Nuestra América*, Venezuela: Biblioteca de Ayacucho.
- Marx, K. (2009). *Miseria de la filosofía*. (Traducción de Tomás Onaindia). Argentina: Biblioteca Edaf.
- Mazzeo, M. (2012). *Conjurar a Babel. La nueva generación intelectual argentina a diez años de la rebelión popular de 2001*. Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo.

- Mazzeo, M. (2015). *Poder popular como práctica de construcción del Socialismo Societal: conversaciones con Miguel Mazzeo*. (Entrevista Pablo Seguel Gutierrez a Miguel Mazzeo), publicado el 16 de abril del 2015, <http://contrahegemoniaweb.com.ar>
- Mejía, M. (s/f). *La sistematización como proceso investigativo o la búsqueda de la episteme de las prácticas*. http://www.cepalforja.org/sistem/sistem_old/sistematizacion_como_proceso_investigativo.pdf
- Olivero, L. & Tillet, A. (2015). *Entre el/la educador/a popular y el/la investigador/a militante. La apuesta del Centro de Investigación Soldati en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires*. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Ortega, A. (2012). Adolfo Sánchez Vázquez en OSAL Año XIII, N° 32, noviembre. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Ossandón, C. (2015). De sabios a publicistas en VVAA (2015) *Anales de la Universidad de Chile. El rol de los intelectuales públicos en la sociedad actual. Séptima Serie. N°9/2015*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad de Chile.
- Ouviña, H. (2013). Praxis educativa y transformación social en la “obra” de Antonio Gramsci” en Modonessi, M (coord) (2013) *Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*. México: Ediciones UNAM.
- Peralta, H. (s/f). *Luces en la ruta del poder popular*, Sucre, Venezuela: sin editorial.
- Perez-Soto, C. (2008). *Sobre un concepto histórico de Ciencia. De la epistemología actual a la dialéctica*, Santiago, Chile: LOM.
- Richard, N. (1995). Saberes clasificados y desórdenes culturales en *La invención de la herencia N°1: Crisis de los Saberes y Espacio Universitario en el Debate Contemporáneo*. Cuadernos Arcis-LOM. Santiago, Chile: LOM.
- Roig, A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza, Argentina: EDIUNC.
- Rojas, R. (1999). *Teoría e investigación militante*. México: Plaza y Valdés editores.

- Rojas, B. (2006). *Tentativas para una epistemología de la resistencia*, Valparaíso, Chile: https://www.academia.edu/5291086/Tentativas_para_una_epistemolog%C3%ADa_de_la_resistencia
- Ruiz, C. (2015). Notas sobre los intelectuales y el espacio público en el sistema cultural actual, en VVAA *Anales de la Universidad de Chile. El rol de los intelectuales públicos en la sociedad actual. Séptima Serie. N°9/2015*. Universidad de Chile. Santiago, Chile: ediciones Universidad de Chile.
- Salas, R. (2012). Elementos para una teoría latinoamericana del pensamiento crítico, Insausti X. y Vergara J. (eds) (2012) *Diálogos del pensamiento crítico*, Santiago, Chile: Coedición de la Universidad del País Vasco y la Universidad de Chile.
- Sánchez, C. (1992). *Una disciplina a la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, Santiago, Chile: LOM.
- Santos, J. (2015). *Cartografía crítica. El quehacer profesional de la filosofía en Chile*, Santiago, Chile: Libros de la Cañada.
- Sarlengo, A. (2014). *¿Intelectuales entre preguntas?*, Argentina: Editorial Del Castillo.
- SEDEJ (2014). *El nuevo amanecer de los movimientos sociales*. Santiago, Chile: Editorial Quimantú.
- Silva, J. (1982). *La Educación Popular mediante juegos de simulación*. Santiago, Chile: CIDE.
- Subcomandante Marcos (2011). *Carta segunda del intercambio epistolar sobre ética y política*, en Intercambio epistolar sobre ética y política, Revista Rebeldías N° 77. <http://revistarebeldia.org/>
- Tapia, L. (2008). *Política Salvaje*. La Paz, Bolivia: Coedición CLACSO, Muela del Diablo, Comunas.
- Tijoux A. (2014). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. <https://www.youtube.com/watch?v=gnwWjB2KUZg>
- Torres, A. (2007). Paulo Freire y la educación popular en VVAA (2007). *Formar militantes para cambiar el mundo*. La Habana, Cuba; Editorial Caminos.

- Traverso, E. (2014). *¿Qué fue de los intelectuales? Conversación con Régis Meyran*, (María de la Paz Georgiadis (trad.)), Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI editores.
- Universidad Trashumante (2008). *El otro país. Revista n°19*, Argentina: sin datos editoriales.
- VVAA (1999). *Manifiesto de la red de resistencia alterativa*, http://malgretout.collectifs.net/IMG/pdf/MANIFIESTO_DE_LA_RED_DE_RESISTENCIA_ALTERNATIVA.pdf
- Vergara, J. (2005). Epistemología en Salas R (coord) (2005), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales. Tomo I*, Santiago, Chile: Ediciones UCSH.
- Villoro, L. (2008). *Creer, saber, conocer*. México: Editorial Siglo XXI.
- Villoro, L. (2011). *De la reflexión crítica, individu@s y colectiv@s*, en Intercambio epistolar sobre ética y política, Revista Rebeldías N° 78, <http://revistarebeldia.org/>
- Wallerstein, I. (2001). *Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de los aprendidos. Una ciencia social para el siglo XXI*. (Traducción de Stella Mastrangelo). México: Editorial Siglo XXI.
- Zemelman, H. (2006). *El conocimiento como desafío posible*. México: Castellano Editores.
- Zemelman, H. (2001). *Pensar teórico y pensar epistémico: los retos de las ciencias sociales latinoamericanas*. In Conferencia Magistral, Universidad de la Ciudad de México (Vol. 10). IPECAL, México. <http://www.ipecal.edu.mx/Biblioteca/Documentos/Documento7.pdf>
- Zibechi, R. (2007). *Autonomías y emancipaciones: América latina en movimiento*. Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo editorial de la facultad de Ciencias Sociales.
- Zibechi, R. (2008). “Las periferias urbanas. ¿Contrapoderes desde abajo?”. VVAA (2008). *Autonomía y emancipaciones. América Latina en Movimiento*. Santiago, Chile: Editorial Quimantú.
- Zibechi, R. (2009). *Territorios en resistencia. Cartografía Política de las periferias urbanas latinoamericanas*. Santiago, Chile: Editorial Quimantú.

- Zibechi, R. (2011a). “El pensamiento crítico en el laberinto del progresismo” en *OSAL* Año XII, N° 30, noviembre. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Zibechi, R. (2011b). *La ética necesita un lugar otro para echar raíces y florecer*, en Intercambio epistolar sobre ética y política, Revista Rebeldías N° 77, <http://revistarebeldia.org/>
- Zibechi, R. (2013). La sociedad de la descolonización. *Periódico La Jornada*. <http://www.jornada.unam.mx/2013/05/17/index.php?section=opinion&article=019a2pol>.
- Zibechi, R. (2015). *Hacer balance del progresismo*. www.contrahegemoniaweb.com.ar
- Zibechi, R. (2016). *Reflexiones en torno a la crisis brasileña*. <http://www.jornada.unam.mx/2016/04/29/opinion/022a2pol>

Este libro fue posible gracias al apoyo de la Universidad de Santiago de Chile a través de la Vicerrectoría de Vinculación con el Medio. En la presente edición trabajó el equipo completo de Editorial Usach:

Director
Galo Ghigliotto

Equipo editorial
Catalina Echeverría (editora)
Katherine Hoch (editora)
Consuelo Olguín (editora)
Emiliana Pereira (editora)
Andrea Meza (diseñadora)
Ana Ramírez (diseñadora)
Andrea Estefanía (diseñadora)

Equipo administrativo
Martín Angulo (encargado de área)
Claudia Gamboa (secretaria)
Daisy Farías (auxiliar de servicio)

Equipo comercial
Darío Núñez (encargado de área)
Javier Solís (ventas)
Pablo Masquiarán (asistente de bodega)

Equipo librería Lastarria
Constanza Fernández (encargada librería)
Samuel Arancibia (librero)
Valentina Ruíz (librera)
June García (RR.SS.)



*

Esta
primera
edición de
Rebeldías epistémicas.
Saberes y sentidos para
la creación de mundos otros se
terminó de imprimir en junio de 2021
en los talleres de Eclipse Impresores con un
tiraje de 100 ejemplares.
Para los textos de portada se utilizó
la tipografía Berthold Block;
para el interior se utilizó
la tipografía Stempel
Garamond LT
Std.

