

**UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE CHILE**  
**FACULTAD DE HUMANIDADES**  
**Departamento de Historia**  
**INSTITUTO DE ESTUDIOS AVANZADOS**



**Configuración de una Epistemología Situada de la Resistencia:**  
**Prácticas intelectuales y producción de saberes para la transformación social en Nuestra**  
**América.**

**LORENA ALICIA GONZÁLEZ FUENTES**

**Profesor Guía: José Guillermo Santos Herceg**

**Tesis para optar al grado académico de**  
**Doctora en Estudios Americanos,**  
**mención en Pensamiento y Cultura.**

**Santiago, Chile**  
**2016**



Esta tesis fue financiada a través del concurso 'Beca Doctorado Nacional 2013' de la Comisión Nacional de Investigación, Ciencia y Tecnología -CONICYT-.

© Lorena Alicia González Fuentes



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

## Resumen

La investigación que se presenta a continuación se avoca a desentrañar las posibilidades, formas y ejercicios de producción de saberes que desde los denominados 'nuevos movimientos sociales' han tenido lugar en Nuestra América, centrándose en específico en la experiencia de organizaciones populares de Buenos Aires, Argentina, y Santiago de Chile, que, en el contexto de la posdictadura, han asumido la Educación Popular y la cultura como trincheras de lucha. A partir de esta problemática, la tesis busca resolver los siguientes tópicos: de qué manera en la praxis de dichas organizaciones la construcción de saberes se ha develado como algo fundamental; cómo se ha logrado resolver esto; quiénes son las influencias; cuáles son las apuestas metodológicas y exigencias políticas que tiene este proceso; y, finalmente, cómo esto ha forjado tanto una figura inédita de intelectualidad como una epistemología otra en las que se ponen en evidencia una nueva relación entre saber, asociatividad y poder.

Para lograr esto, la metodología utilizada se inscribe en la línea reflexiva propuesta desde el pensamiento crítico latinoamericano, tomando dos líneas filosóficas que se complementan entre sí, a saber, la Historia de las Ideas –gestada por Arturo Roig- y la Sistematización de experiencias -desarrollada por Oscar Jara-. La elección de éstas permite constituir un prisma de lectura que pone en constatación relación y tensión teoría y praxis permitiendo leer críticamente la vinculación que se aborda en esta investigación. En base a este ejercicio, y poniendo atención a sus resultados, en esta tesis no solo queda de manifiesto que los sectores populares organizados producen saber sino que además se demuestra que en dicho proceso reflexivo se configura una propuesta epistémica nueva, forjada en coherencia con las apuestas ético-políticas que estos movimientos tienen y que puede ser definida como una 'Epistemología situada de la resistencia'.

Palabras claves: Epistemología, resistencia, saberes, poder, movimientos sociales.

## Abstract

The research that follows is aimed at unraveling the possibilities, forms and exercises of production of knowledge that from the so-called 'new social movements' have taken place in "Our America", focusing specifically on the experience of popular organizations in Buenos Aires, Argentina, and Santiago of Chile, which, in the context of the post-dictatorship, have assumed Popular Education and culture as a trench of struggle. From this situation, the dissertation seeks to solve the following topics: how in the praxis of such organizations the construction of knowledge has been unveiled as a fundamental element; how this has been solved; who are the influences; what are the methodological proposals and political demands of this process; and finally, how this has shaped both an unprecedented figure of intellectuality and an epistemology another in which a new relationship between knowledge, associativity, and power is revealed. To achieve this, the methodology used falls within the reflective line proposed by Latin American critical thinking, taking two philosophical lines that complement each other, namely the History of Ideas - suggested by Arturo Roig - and the Systematization of experiences - developed by Oscar Jara-. The selection of these allows constituting a perspective of reading that puts in a constant relationship and tension theory and praxis allowing to read critically the linkage that is addressed in this research. On the basis of this exercise, and paying attention to its results, this dissertation not only reveals that organized popular sectors produce knowledge but also demonstrates that in this reflexive process a new epistemic proposal is configured, shaped in coherence with the ethical-political proposal that these movements have and which can be defined as a 'Situated epistemology of resistance'.

Keywords: Epistemology, resistance, knowledge, power, social movements.

*'Seguimos creyendo en la educación popular:*

*Como forma de vida, como manera de acompañar procesos humanos de dignificación, como una forma de aprender como oprimidos y con los oprimidos a ser libres, como forma de amar y llevar en la sangre lo que significa luchar por una sociedad justa, como forma de no bastardearla y de denunciar que no sea usada por los Políticos, ni por los Gobiernos, pues pertenece al 'abajo' y no al 'arriba', como herramienta de transformación social, de cambiar las reglas del juego, de 'corrernos' de los roles que nos propone el Capitalismo, como forma de jugar, de actuar, de ser arte nosotros mismos, un arte que no esté al servicio de los poderosos, una arte que nos permita reírnos mucho y gozar de la vida, abrazarnos, tocarnos, hermanarnos, que nos dé fuerza para seguir empecinadamente revolucionando'.*

*(Roberto 'Tato' Iglesias)*

## Agradecimientos.

A mi familia por el apoyo incondicional, las deliciosas alimentaciones, el afecto y caprichos consentidos. A la Ani, el Enrique, la Pome, la Vivi, el Gaspar -mi persona favorita en el mundo-, la Chani y la Mabe.

A José Santos por guiarme en este proceso con una paciencia infinita y una confianza irrestricta en lo que soy capaz de hacer. A Raúl Fornet Betancourt por la escucha atenta y las palabras orientadoras imprescindibles.

A toda esa red rebelde de compañeros y compañeras con quienes a diario luchamos en la creación de un mundo otro. Sin ellxs muchos de estos sentidos y reflexiones no hubieran existido...

Al cad@ un@ de l@s compas del Colectivo Caracol *el apañe de los piños*, (Vania, Christian, Joni dip, Esteban, Pablo, Pame, Nico y el experimentado Diyei No)

A la Editorial Quimantú, la Ludoteca la Pirueta, la Casa de la Cultura de la Legua, La Escuela Pública Comunitaria Barrio Franklin, COPLA, y todxs aquellos que nos entramos y conspiramos desde el enredo. Y en especial al Mario, la Lucía y la Siujen, por esas onces compartidas que tiene tan poco de operatividad y tanto de encontrarnos en el afecto y en la confabulación de nuevos mundos. A la chicaGaby y la Ray por el afecto inmenso y las lealtades que surgen desde los lazos feministas. Y, por supuesto a Franco por ponerle soundtrack a la tesis.

A la Javi y la Valen por esas eternas conversas que oscilaban entre terapias místicas y teorizaciones óntico-marxianas. A la Cynthia, por ser la más pulenta del mundo!

Al Yeye por las complicidades y delirios construidos. A la Ani apañadora incansable de todas las dudas existenciales y monólogos con los que semanalmente la atiborraba.

A la Sole por la contención, los consejos y amistad infinita que hemos forjado. A la Ely por lograr dispersarme, desde la risa, la pilsen y el humo, de todos los colapsos. Al Alonso por los disparates compartidos, confesiones y eternas divagaciones sobre el mundo, nosotros, la teoría y la realidad.

A la Loregodo y Felip; a Maricel, a Mariela, y toda la gente exquisita que conocí a propósito del doctorado.

A las cabras de afro -Cata, Leslie, Maca, Cane- por el autocuidado, el ánimo y la energía infaltable.

Y finalmente a mis interlocutores cotidianos -Teo y Skaramuza- quienes desde el escepticismo o la burla cuestionan cada uno de mis supuestos.

## Tabla de Contenidos

<b>Introducción.....</b>	<b>1</b>
<b>La Epistemología como territorio de disputa política.....</b>	<b>6</b>
<b>A modo de provocación.....</b>	<b>6</b>
<b>1. El materialismo histórico como punto de partida.....</b>	<b>15</b>
1.1 La tensión materialismo-idealismo y su posibilidad de superación a través de la dialéctica materialista.....	16
1.2. La producción de saberes y su condición situacional.....	20
1.3. De la escisión teoría - práctica a la configuración de una filosofía de la praxis.....	25
<b>2 Epistemología e ideología.....</b>	<b>38</b>
2.1 Definición operativa de epistemología.....	50
<b>Politización de la producción de saberes: I@s intelectuales y la política.....</b>	<b>55</b>
<b>1. El ejercicio intelectual y la asunción de una postura política.....</b>	<b>55</b>
<b>2. La autonomía como arma de doble filo.....</b>	<b>60</b>
<b>3. Gramsci y el intelectual orgánico.....</b>	<b>66</b>
<b>4. Nuestra América y sus intelectuales: Paulo Freire y Orlando Fals Borda.....</b>	<b>71</b>
<b>5. La vacuidad de los intelectuales en la posdictadura.....</b>	<b>94</b>
<b>Epistemología situada de la resistencia:.....</b>	<b>101</b>
<b>saberes, militancia y empoderamiento popular.....</b>	<b>101</b>
<b>1. El contexto organizativo actual.....</b>	<b>101</b>
<b>2. Surgimiento de una nueva generación.....</b>	<b>116</b>
<b>3. Configuración de una Epistemología Situada de la Resistencia.....</b>	<b>133</b>
3.1 La concepción de realidad a través de sus implicancias conceptuales: saberes y poder.....	133
3.2 Validación de saberes y la resignificación de lo político: de lo administrativo a lo prefigurativo.....	144
3.3 Lo metodológico como propuesta ética: el paso de lo prescriptivo a lo performativo.....	149
A modo de síntesis.....	154
<b>Conclusiones.....</b>	<b>155</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>162</b>

## 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 sinteticen 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 los hace partícipes de la colectividad.

A partir de esta constatación y haciendo énfasis en la producción de sentido que la práctica epistémica engendra, la investigación que se presenta a continuación se articula en torno al siguiente problema: en el actual contexto latinoamericano, 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 teniéndolos como referencia, volviéndolos sus objetos de estudio o produciendo intelectuales que los asesoren.

No obstante esta vertiente analítica -y reconociendo 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 entranan 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.

Y es respecto a este grupo que se construye la hipótesis general de este trabajo. Ésta es formulada de la siguiente manera: a partir del modo particular de crear saberes que están adoptando las organizaciones populares en Nuestra América -en particular, estos 'nuevos



movimientos sociales 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 está dando cuenta, al mismo tiempo, de una nueva relación entre asociatividad, poder y saberes determinada por la praxis colectiva de las luchas insurgentes en el continente.

Para desentrañar esto, la investigación se centra en tres ejes distintos -que darán origen a los tres capítulos que la componen- 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 aquél que se establece entre el saber y el poder. De este modo, la tesis se articula de la siguiente manera:

En el primer capítulo, nos centraremos en la 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, es 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 enfocamos en el análisis del materialismo histórico -en tanto teoría que no sólo 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 investigación 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 procede 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 esta tesis<sup>1</sup>.

---

1 Teniendo en cuenta lo señalado, es pertinente mencionar que para desarrollar este capítulo no sólo se considerarán los planteamientos propios de Karl Marx y de Antonio Gramsci, sino también de un importante número de intelectuales representantes del pensamiento crítico de Nuestra América, como

Luego, el segundo capítulo de la investigación se centra en 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.

Una vez realizado esto, el análisis se centra en 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.

Para ello, sumado a los autores mencionados en el capítulo anterior, se trabaja fundamentalmente con los planteamientos de Pierre Bordieu, Enzo Traverso, Gabriel Salazar y - de manera enfática en la segunda parte del capítulo- con las reflexiones del educador brasileño Paulo Freire y el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda.

Finalmente, en el tercer capítulo, el eje se centra en la articulación entre la práctica organizativa, la producción de saberes y el protagonismo popular desarrollado por organizaciones sociales y populares latinoamericanas del período postdictadura. En esta sección se trabaja con los productos que las organizaciones o sus militantes generan, pero también a partir de la experiencia 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 ésta lectura determina las formas de resistencia que se han adoptado. Luego, poniendo atención a un grupo específico dentro del movimiento social -aquél conformado por organizaciones urbano populares fundamentalmente de Santiago (Chile) y Buenos Aires (Argentina) que han asumido la práctica político-pedagógica como trinchera de lucha- se indaga la manera en que ellos producen saber, analizando si esto efectivamente configuraría una propuesta epistémica nueva o no.

Para este último capítulo, 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'

---

Boaventura De Sousa, Hugo Zemelman, Eduardo Devés, Carlos Pérez Soto, entre otros.

Iglesias- y Pañuelos en Rebeldía -a través de la pluma de la educadora popular feminista Claudia 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 en esta investigación. 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 el problema de investigación. Si lo que se quiere investigar se relaciona con cómo el saber aporta a los procesos de liberación, los autores trabajados 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, y sobre todo en el tercer capítulo, aun cuando existan sujetos que teoricen 'desde fuera' a las organizaciones, a los territorios en resistencia o a las 'nuevas generaciones intelectuales', se priorizaron los análisis hechos por sujetos que tengan o hayan tenido experiencias organizativas de este tipo. Es decir, que su lugar de enunciación no sea el teórico, sino el praxiológico.

El segundo aspecto guarda relación con el lugar epistémico desde el cual se lleva a cabo esta investigación. Y ése 'desde dónde' es complejo, pues es construido por dos vertientes que estarán en permanente tensión a lo largo de esta tesis. Por una parte, aun cuando se apueste a generar una transdisciplinariedad, 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 ejemplo, lo que sucede con la voz investigativa, que en algunos pasajes de la investigación se vuelve un nosotros o nosotras (indistintamente) buscando enunciar cuestionamientos que, aunque sean redactados por una individualidad, son fruto del diálogo fraterno que, en diversos espacios autoeducativos populares, han ido configurando una relación crítica con los saberes y la cultura. Por ello, es un nosotros múltiple que se sintetiza en esa

pluralidad y que, por lo mismo, se vuelve un lugar ético político de enunciación que será utilizado con frecuencia desde el apartado 3.2 , en tanto allí se analiza en profundidad la praxis política aludida.

Por último, la justificación de una investigación como ésta guarda relación con que las investigaciones en torno al mundo popular han enfatizado en el estudio de sus ritos, símbolos, memoria, redes, pero hay 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, a partir de la presente tesis 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)

### A modo de provocación

Aun cuando qué es o no 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 sólo existen subsumidos a alguno de los ejes de la tríada), 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 insertos 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 *nombrar 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, que fue enunciada al pasar, 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 sólo 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 sólo 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 e, incluso, sacrosanta, 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, 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, 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*<sup>2</sup> y de lo que está en boga.

---

2 Considero 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 éste,

Aun cuando, en general y como recién mencionábamos, 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 auto-ayuda, 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 los otros o de las recordadas 'clases de ética' a las que fue condenado parte del empresariado chileno por el delito de colusión, 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 ésta, es posible afirmar que aunque las concepciones masificadas de estos dominios no den cuenta cabalmente de lo que son o implican, al menos existe 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 cómo éste?, ¿a qué se está haciendo referencia?, ¿de qué manera tiene que ver con lo que somos?, ¿en qué 'lugar' de mi cotidianidad estaría presente? Ninguna de estas interrogantes son respondidas con facilidad. Muchos 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 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 sentido común, tiene con la construcción y consolidación hegemónica. En términos generales, el autor establece que en todos quienes 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 implícita -a través del lenguaje, la religión, supersticiones cotidianas, folklore, etc.- nuestras creencias cotidianas y, por lo mismo, es pasivamente aceptada. Esta recepción acrítica, 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. (Cfr. Gramsci, 1967: 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 sólo es un punto de partida válido, sino imprescindible para una investigación como ésta. Este tema será retomado y abordado con mayor profundidad más adelante.

El extrañamiento que existe con la esfera epistémica es tan profunda 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 ésta 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 ésta 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 -ése 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 sólo 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. Sólo 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 seudo canonizaciones asociadas a la práctica cognoscitiva, no sólo 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 apuesta política específica -a favor de qué y quién, en contra de qué y quién se instituye (Cfr. Freire, 2004, p. 67)-, la consolidación de sólo una propuesta de conocimiento como válida en desmedro de cualquier otra que sea construida bajo cánones 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 sólo 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 sólo 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, etc.-), 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 educacional -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 lo expuesto hasta acá, 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 entranan 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 cientifista 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 sólo 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 la normas, rutas y especificidades desde la 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 epistémico 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. Tal como lo explica Joao Arricado (2014),

Por un lado, la epistemología pretendió configurar un lugar exterior respecto a todas las formas de conocimiento y prácticas de producción de conocimiento que le permitiese evaluarlas de manera independiente desde «fuera» o «por encima», reservándose para sí el derecho de juzgar su capacidad de distinguir entre la verdad y el error, así como el de definir los criterios de demarcación entre enunciados verdaderos y falsos. [...] Sin embargo, por otra parte, mientras la epistemología postulaba la soberanía epistémica, tomaba como modelo una de las formas de conocimiento que se proponía evaluar: la ciencia. De teoría del conocimiento, la epistemología se convirtió, así, en teoría del conocimiento *científico* (pp. 221-222).

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 voluntades divinas, espirituales u ontológicas, sino 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 (Cfr. 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 *inédito viable*<sup>3</sup> freiriano (Cfr. 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 y burgueses que habitan en el centro (Europa y EEUU)<sup>4</sup>. 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 la vuelve eternas y las descontextualiza. Tal

---

3 La relevancia del inédito viable en la construcción de una realidad otra, será retomado más adelante.

4 En relación a esto conviene tener a la vista el último 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.

como cuestiona Boaventura De Sousa y Meneses (2014),

¿Por qué razón, en los dos últimos siglos, ha predominado una epistemología que ha eliminado de la reflexión epistemológica el contexto cultural y político de producción y reproducción del conocimiento? ¿Cuáles han sido las consecuencias de esta descontextualización? ¿Son hoy posibles otras epistemologías? (p. 5)

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 juegan en el entramado de las relaciones socio-históricas (Cfr. Arpini, 2003, p. 74), la perspectiva epistémica se ha vuelto un nudo fundamental al momento de criticar el modelo de sociedad que existe, y siguiendo lo propuesto por De Sousa, se entiende también la necesidad de rescatar, visibilizar y potenciar epistemologías otras -tales como las feministas<sup>5</sup>, anticoloniales, subalternas, etc.- 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 -indica el educador brasileño-, 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 naturalizada<sup>6</sup> de la realidad. A partir de la imposición de las ideas y teorías como

---

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).

6 La naturalización se vuelve una estrategia recurrente dentro del modelo hegemónico. Esto es posible

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 aquélla.

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* 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 es 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 nosotras 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 aquí dicho constituye una novedad o un descubrimiento. Tal como indica Hinkelammert (2012), al momento de analizar incisivamente al pensamiento crítico, el materialismo histórico se vuelve un 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.

---

verlo 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. También, la idea del mercado como único modo posible de intercambio; y, así, una larga lista de ejemplos. Al respecto Enzo Traverso (2014) establece que la ideología neoliberal supone la reificación de la realidad: 'Según Marx, la universalización de la forma mercantilista realizada por el capitalismo equivale a ocultar las relaciones sociales detrás de una fachada que las presenta como **relaciones naturales**. En este sentido, la ideología consiste en disfrazar un mundo reificado' (p. 61, la negrita es nuestra).

## 1. 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 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* (no un manual que haya que seguir al pie de la letra, sino como apuesta orientadora) para la acción política y revolucionaria y como una propuesta ética humanista, solidaria y emancipadora. Esto significa que no sólo es otra filosofía que busca interpretar el mundo, sino que es un elemento más en el entramado de transformación social (p. 253).

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 investigación 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.

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

Cuando se establece que el surgimiento del Materialismo Histórico<sup>7</sup> 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 sólo tenía implicancias en el plano especulativo sino también en el ámbito de lo político o práctico-. Así, para Jorge Larraín (2007), el 'problema' de Marx se puede entender a partir de la siguiente inquietud,

cómo reconciliar el materialismo con el hecho de que la realidad no debería concebirse como un objeto dado que no incluye la actividad del sujeto; y cómo reconciliar el idealismo con el hecho de que el ser no puede ser reducido al pensamiento. Mientras que el materialismo hace de la conciencia un reflejo de la realidad externa, el idealismo hace de la realidad un producto de la conciencia. *El materialismo divide en dos mundos separados lo que Marx concibe como una unidad, mientras que el idealismo disuelve un mundo en el otro* (p. 55, la cursiva es nuestra).

¿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

---

<sup>7</sup> A lo largo de esta investigación, 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 ésta, 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 cuál evidentemente siguió siendo influenciada, interpretada y modificada por los teóricos, políticos y filósofos soviéticos (entre ellos Vladimir Lenin, Stalin, Bujarin, etc.), de acuerdo a sus apreciaciones particulares.

determinan el hacer. Por ello, para solucionar las tensiones de la sociedad lo que correspondería es 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 sortearse<sup>8</sup>. 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. Ésta 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 lleven a cabo e instituyen en la realidad que los circunda. Tal como lo indican Engels & Marx (2006),

Los hombres hacen su historia, cualesquiera que sean los rumbos de ésta, al perseguir cada cual sus fines propios con la conciencia y la voluntad de lo que hacen; y la resultante de estas numerosas voluntades, proyectadas en diversas direcciones, y de su múltiple influencia sobre el mundo exterior, es precisamente la historia (p. 43).

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 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 éste 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

---

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 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 éstos 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.



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, lo que se clarifica en la siguiente especificación de Larraín (2007): 'Marx quería afirmar su convicción de que la conciencia no es independiente de las condiciones materiales, contra el idealismo, y que la conciencia no es un reflejo pasivo de la realidad externa, contra el viejo materialismo' (p. 55).

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 extraterrestre. 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, la abstracciones y conceptualizaciones se originan desde la acción humana y las transformaciones que ésta 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<sup>9</sup>.

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 revolucionario<sup>10</sup> que tenía el planteamiento de Hegel<sup>11</sup>. A partir de este método<sup>12</sup>, 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.

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

---

9 Cabe mencionar que para el materialismo histórico tanto las ciencias exactas o naturales como las sociales y humanas son esenciales en la comprensión y transformación de la realidad. Ellas no se encuentran escindidas sino que también se imbrican, ya que en la medida en que se producen en relación con la práctica humana, involucran los distintos aspectos de los sujetos. Por ello, si bien en el ejemplo se partía aludiendo a una situación que se vincula con el área científica, la implicancias a la esfera de lo ético-social son innegables: 'En efecto, el hombre no vive solamente en la naturaleza, sino que vive también en la sociedad humana, y ésta posee igualmente su historia evolutiva y su ciencia, ni más ni menos que la naturaleza. Se trataba, pues, de poner en armonía con la base materialista, reconstruyéndola sobre ella, la ciencia de la sociedad; es decir, el conjunto de las llamadas ciencias históricas y filosóficas' (Engels & Marx, 2006, p. 26).

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. (Cfr. Engels & Marx, 2006:13) 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).

11 La vigencia y utilidad que tiene esta manera de concebir la dialéctica se sigue manteniendo hasta el presente. De hecho, Carlos Pérez Soto (2008) sostiene que a través de ésta sería posible desestabilizar la tiranía de la razón científica, no para destruirla, sino para lograr 'trasmutarla' o llevarla más allá de sí: 'Lo que sostengo -comenta Pérez Soto- es que la dialéctica es el lugar desde el cual se puede deconstruir la fuerza, el totalitarismo, la nueva inquisición, la nueva escolástica, que tienen ahora la forma de la razón científica. De lo que se trata **no** es de abandonar la ciencia para ejercer la dialéctica, se trata más bien, de realizar la ciencias, y llevarla más allá de sí misma a través de sí misma' (p. 235).

12 Es importante poner de manifiesto que la dialéctica, desde la perspectiva marxista, no debe ser considerada como una herramienta meramente analítica. Es decir, no es que ella sea el vehículo a través del cual es posible contraponer dos opuestos -materialismo e idealismo- hacerlos dialogar y conseguir una síntesis. La dialéctica materialista se vuelve una perspectiva desde la cual comprender la realidad para actuar en ella modificándola. No se reduce a un ejercicio argumentativo, porque, a diferencia de lo que sostenía el idealismo, afirma que la unidad entre la conciencia y la realidad no se da en el pensamiento, sino en la acción (Cfr. Larraín, 2007, p. 56).

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 sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria' (Engels & Marx, 2006, p. 58).

## **1.2. La producción de saberes y su condición situacional.**

En directa relación con lo mencionado hasta acá, 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 los sujetos, 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 la que coexistimos. Tal como indica Hugo Zemelman (2010),

No es posible pensar en ningún tipo de estructura social, económica o política, como tampoco cultural, si no es como resultado de la presencia de sujetos en complejas relaciones recíprocas en cuanto a tiempos y espacios; lo que implica tener que enfocar los procesos como construcciones que se van dando al compás de la capacidad de despliegue de los sujetos, los cuales establecen entre sí relaciones de dependencia recíproca según el contexto histórico concreto (p. 356).

Tanto el saber como la propuesta epistémica bajo la que se genera son parte de las estructuras<sup>13</sup> 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. Al respecto, mencionan Boaventura de Sousa & María Paula Meneses (2014),

En su sentido más amplio, las relaciones sociales son siempre culturales – intraculturales o interculturales– y políticas –representan distribuciones desiguales de poder–. Siendo así, todo conocimiento válido siempre es contextual, tanto en términos de diferencia cultural como de diferencia política (p. 7).

Asumir que el conocimiento es situado no solamente implica que éste 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. 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. Sí, el obrero que compra patatas y la mujer mantenida que compra encajes, actúan ambos de acuerdo con sus respectivas opiniones. Pero la diversidad de sus opiniones se explica por la diferente posición que ocupan en el mundo, posición que es producto de la organización social (p. 108).

Así como el filósofo alemán lo aplica al espectro de la opinión, este análisis vale

---

13 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.

necesariamente para el saber, ya que éste siempre es reflejo de nuestra realidad y subjetividad -intereses, necesidades, afectividades, deseos, expectativas, etc.-. 'Todos los conocimientos -dice De Sousa- son testimonios desde que lo que conocen como realidad –su dimensión activa– está siempre reflejado hacia atrás en lo que revelan acerca del sujeto de este conocimiento –su dimensión subjetiva–' (De Sousa, 2014, p. 46).

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 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 sujetos y sujetas específicas pertenecientes a una sociedad determinada.

Raúl Rojas Soriano (1999), oponiéndose a este postura desarraigada y poniendo énfasis en la práctica investigativa, especifica 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 sujetos situados 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, la investigación y la disciplina desde la que se produce el conocimiento están insertas en un contexto sociocultural específico determinado por las exigencias y apuestas de la sociedad que se habita (Cfr. Rojas Soriano, 1999, p. 34).

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 aquél que simplemente se remite a ser una ilusa superstición. Como indica Joao Arricado (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. Como precisa Carlos Pérez Soto (2008),

La historicidad de la ciencia consiste en que, lejos de ser un sinónimo de conocimiento correcto, o de Método adecuado para acercarse a la verdad, es una racionalidad que sólo es real, y sólo tiene sentido, respecto de las particulares condiciones sociales y productivas bajo las que aparece, y de cuyos contenidos no es sino la forma (p. 214).

Insistimos, la ciencia sólo 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 negrita es nuestra).

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 sólo 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, 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 aval<sup>14</sup>. Y finalmente, el tercer elemento guarda relación con la condición prefigurativa del saber, esto se traduce en que si bien éste es construido por *sujetos*, al mismo tiempo, moldea las subjetividades de los mismos en una relación de simbiosis eterna. Como indica Zemelman (2010),

la primera cuestión que se tiene que plantear como eje ordenador del pensamiento, es lo que concierne al orden en cuanto este conforma un mecanismo constitutivo de subjetividades, mediante sus múltiples recursos, al influir sobre el sistema de necesidades de los colectivos sociales (p. 357).

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.

---

14 En relación a quienes abogan y promueven la neutralidad como lugar válido de enunciación, Paulo Freire (1984), denuncia: '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 o de su pseudo 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 (Cfr. Freire, 1984).

### 1.3. 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, 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' (Larraín, 2007, p. 57).

Para el materialismo histórico es imprescindible romper con esta concepción. De hecho, según analiza Jorge Larraín (2007), la necesidad de lograr reconciliar el pensar con el hacer es lo que subyace al distanciamiento que Marx tiene con el materialismo y el idealismo. Al respecto comenta:

La ruptura con Feuerbach y el viejo materialismo tuvo que ver con la relación entre teoría y práctica, y el eclipsamiento de esta última. La práctica a la que



Marx se refiere ya no es más la actividad de la conciencia o filosofía, es la actividad real sensible que reproduce la vida material, pero también es el cambio político de la sociedad (p. 56).

La práctica, en oposición a la mirada tradicional que se tenía de ella<sup>15</sup>, no es la consecuencia o la aplicación de la reflexión. No se subyuga a ella, como si ésta tuviera una preponderancia, un valor mayor o la capacidad de ser la causa que la orienta y argumenta. Como refería Larraín, 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 nosotros y nosotras mismas<sup>16</sup>.

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

---

15 Esta perspectiva está fuertemente influenciada por la herencia aristotélica. Como indica Carlos Alemian (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 *theoria* (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).

16 A partir de esto podríamos, junto a Gramsci (1970), cuestionar: '¿Cuál será entonces la concepción real del mundo: la lógicamente afirmada como hecho intelectual o la que resulta de la verdadera actividad de cada uno, que está implícita en su obrar? Y puesto que el obrar es siempre un obrar político, ¿no puede decirse que la filosofía real de cada uno está contenida en su política?' (p. 16).

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. 'La praxis transformadora -comenta Carlos Alemian (2005)- 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:

(...) ahora esa iluminación de la razón -dice Pérez Soto- ya no es una iluminación de un saber previo, que constata una realidad previa e independiente, y que domina esa realidad, desde allí. [...] Ahora sabemos que la realidad se ilumina cuando transformamos la realidad. Tanto el objeto como el sujeto del saber coinciden. La transformación de la realidad es la que produce el saber. Las leyes ya no son naturales, obligatorias, externas, están ahora para ser cambiadas. *Somos toda la realidad*, ese es el secreto de la dialéctica materialista (Pérez Soto, 2008, p. 236).

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. Ésta 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. Ése 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 quiere transformar los hechos y no simplemente expresarlos (Cfr. Rojas, 1999, p. 61).

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 naturales, por ello no pueden ser estudiados del mismo modo. Estos son prácticas colectivas, es decir, creación histórica<sup>17</sup>. 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 sólo 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, aún cuando esto signifique la castración 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 (Cfr. Zemelman, 2006)<sup>18</sup>.

---

17 Con esto no estamos estableciendo que las ciencias naturales, incluidos sus objetos de estudio y resultados, no se inscriban también dentro de un contexto histórico particular determinado por una ideología específica que resguarda y regula la producción de cierto tipo de reflexiones y no otras. Al igual que cualquier otra realización humana, las ciencias naturales responden y dan cuenta de su situación de gestación. Lo que se busca poner de manifiesto es que existen otros campos de estudio en dónde ni la metodología ni las categorías de las ciencias exactas son útiles o pertinentes para desentrañar los saberes y reflexiones que de ellas se desprenden. Sin necesidad de desecharlas, lo que corresponde es evidenciar los límites que éstas tienen -y a través de este ejercicio reconocer el valor y aporte que realizan en sus campos específicos- para no forzar su implementación a ámbitos en los cuales más que contribuir, terminan por trastocar los análisis e interpretaciones.

18 Este caso no solo funciona para la economía sino también para otras disciplinas que oscilan en la frontera entre la ciencia natural y la ciencia social. Otro caso paradigmático lo constituye la geografía, la cuál, desde una mirada conservadora se ha buscado presentar sólo desde su corriente física (que

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 encasillarla (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<sup>19</sup>- 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:

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. Como ya se ha mencionado anteriormente, desde la perspectiva del materialismo histórico, no reflexionamos porque nos gusten los desafíos mentales o algebraicos, producimos saberes para transformar la

---

es la que tiene preeminencia en el currículum escolar), invisibilizando la perspectiva crítica que considera el estudio del territorio más allá de los 'accidentes' físicos (cordillera, depresión intermedia, península, etc.) o administrativos (regiones con sus capitales y ciudades), y lo posiciona como un fenómeno político social. A partir de esta visión de la geografía se comprende el surgimiento de geógrafos como David Harvey, Milton Santos o el Colectivo de Geografía Crítica Gladys Armijo, agrupación que se define 'como una organización de encuentro y articulación política, social y académica que se posiciona desde una geografía crítica dialógica emancipadora, que reflexiona, investiga y acciona desde y en la realidad social con la finalidad de aportar a los procesos de transformación socio-espacial. Para ello, trabajamos a través de la acción dialógica con los movimientos sociales y la discusión epistemológica y metodológica de la geografía, tensionándola disciplinariamente y contribuir al aprendizaje de la geografía como un saber estratégico para disputar espacios al capitalismo' (Colectivo de Geografía Crítica Gladys Armijo, 2016).

19 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*' (Alemian, citando a Sánchez Vásquez, p. 835, la cursiva es nuestra).

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. Como agrega el pensador italiano: 'El hombre-masa activo opera prácticamente, pero no tiene una clara conciencia teórica de su obrar que, sin embargo, es un **conocer el mundo en cuanto que lo transforma**' (Gramsci, 1970, p. 24, la negrita es nuestra).

La praxis como interpretación y transformación de la realidad<sup>20</sup> 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 ejecución<sup>21</sup>. 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 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 castrado. Lo que sí se quiere lograr, y en esta línea Gramsci<sup>22</sup> se ha vuelto una referencia ineludible, es avanzar en la

---

20 Cabe mencionar que a pesar de lo que aquí se ha expuesto, no siempre el rol de la práctica ha sido valorado de este modo por quienes se han reconocido como marxistas. De hecho, a partir del destierro de la categoría de 'praxis' que el DIAMAT impuso, recuperarla ha sido un proceso de lucha en la que se han inscrito sujetos como Karel Kosik, Karl Korsch, Herbert Marcuse, Antonio Gramsci, José Carlos Mariátegui, Jean-Paul Sartre, por nombrar algunos.

21 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 sólo 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. Como dice Freire (2006): 'Profecía y esperanza que resultan del carácter utópico de tal forma de acción, tornándose la utopía en la unidad inquebrantable entre la denuncia y el anuncio. Denuncia de una realidad deshumanizante y anuncio de una realidad una en que los hombres pueden *SER MÁS*. Anuncio y denuncia no son, sin embargo, palabras vacías sino compromiso histórico' (p. 98).

22 Quizás por esto, el filósofo italiano se ha vuelto una figura desestabilizadora para la clase política chilena, sobre todo en su versión más radicalmente conservadora encarnada por la Unión Demócrata Independiente (UDI), quienes reconocen su peligrosidad y lo identifican como el 'verdadero fantasma a temer'. El diputado de dicho sector, Felipe Ward, indica: 'Nos ganaron con el método Gramsci. Primero

construcción de una nueva concepción de mundo coherente y unitaria (Cfr. 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, -indica Gramsci- 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 investigación se tenía como referencia nuestras

---

fue la derrota cultural, porque desde 2011 se fue imponiendo un lenguaje cargado negativamente y se asumió como tal: modelo de derecha, multinacionales, lucro. Todo lo que antes se usaba en neutro, se comenzó a usar como sinónimo de lo que había que erradicar, entonces hay ahí cierta mirada ligada al marxismo, pero en la versión de Gramsci' (al respecto ver la nota realizada el 22 de abril del 2014 por el periódico digital 'El Mostrador' <http://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2014/04/22/udi-identifica-a-gramsci-como-el-verdadero-fantasma-a-temer/>) En todo caso, cabe agregar, que la aversión a Gramsci y su asociación con el rostro sutil del totalitarismo no es nueva. Ya en los orígenes de este partido estaba presente, como se puede ver en su declaración de principios. (Ver: <http://www.udi.cl/website/contenido.php?S=7&SC=6&C=6>).

circunstancias cotidianas, porque comprendemos que para dar cuenta de cuál es la intencionalidad y apuesta ético política que forja nuestra sociedad no basta con sólo ir a la biblioteca 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 sólo 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. Como indica Gramsci (1970), 'la mayoría de los hombres son filósofos en la medida en que operan prácticamente, y en su obrar práctico (en las líneas directivas de su conducta) está contenida implícitamente una concepción del mundo, una filosofía' (p. 40).

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 sólo se circunscribe a la esfera reflexiva, sino que la encarnamos como modo de estar en el mundo. Tal como indica,

mientras no cambiemos substancialmente este mundo, en que nos relacionamos con las cosas, y con los demás, como si fuera un mundo de objetos, entonces la relación externa entre sujeto y objeto nos va perseguir, como un karma. Si tratamos a los objetos como objetos nunca vamos a superar la dualidad sujeto-objeto. Desde luego, no tratamos a los objetos como objetos porque queramos, como si pudiéramos elegir no hacerlo. Lo que ocurre es que toda la vida de la producción social está organizada de esa manera. Nuestros objetos, los objetos que producimos, no nos pertenecen. Circundan, ajenos a nosotros, y a la subjetividad que pusimos en ellos. Circulan como meros objetos, no como productos del trabajo humano, no como humanidad

objetivada. Esta enajenación es la base de la dualidad sujeto-objeto, y esta enajenación es superable (Pérez Soto, 2008, p. 236).

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 (Cfr. 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 vivos<sup>23</sup>. En la medida que el mundo es nombrado, esta siendo forjado; al mismo tiempo que éste nos forma a nosotros. 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 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 los nadie, de los indicadores estadísticos, de los objetos de estudio; reducción hacia quienes nunca serán consideradas como sujetas y

---

23 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. Como explicita Paulo Freire (1984): 'El conocimiento [...] exige una presencia curiosa del sujeto frente al mundo. **Requiere su acción transformadora sobre la realidad.** Demanda una búsqueda constante. **Implica invención y reinención.** Reclama la reflexión crítica de cada uno sobre el acto mismo de conocer por el cual se reconoce conociendo y, al reconocerse así, percibe el 'cómo' de su conocer, y los condicionamientos a que está sometido su acto' (p. 28, la negrita es nuestra).



sujetos protagonistas, y, mucho menos, como productores de saber<sup>24</sup>.

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 los 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.<sup>25</sup> De este modo somos 'sujeto' y 'objeto' de conocimiento y transformación, partícipes y constructores 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. En palabras de Freire (1984):

Es propio del hombre, por tanto, estar en constante relación con el mundo. Relación donde la subjetividad, que toma cuerpo en la objetividad, constituye, con ésta, una unidad dialéctica, en la cual se genera un conocer solidario con el actuar y viceversa. Por esto las explicaciones subjetivistas y objetivistas, que rompen esta dialéctica, dicotomizando lo que no es dicotomizable, no son capaces de comprenderlo. Ambas carecen de sentido teleológico (p. 85).

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 sólo tiene impacto en el presente, en lo que estamos siendo, sino que 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

---

24 Este ejercicio de subordinación, como establece el educador brasileño, constituye en sí misma una práctica violenta, más allá del cómo se implemente. Dice: 'Violencia sería, como de hecho lo es, que los hombres, seres históricos y necesariamente insertos en un movimiento de búsqueda con otros hombres, no fuesen el sujeto de su propio movimiento. Es por esto mismo por lo que, cualquiera que sea la situación en la cual algunos hombres prohíban a otros que sean sujetos de su búsqueda, se instaura como una situación violenta. No importan los medios utilizados para esta prohibición. Hacerlos objetos es enajenarlos de sus decisiones, que son transferidas a otro u otros' (Freire, 2006, p. 99).

25 Para aclarar lo aquí mencionado, puede servir tener como ejemplo o referencia el movimiento de ruptura que propone Freire (2006) con la relación educador(a)-educando(a), donde la jerarquización y disección absoluta que se establecía entre ambos roles, deja de tener vigencia si se asume que en la relación pedagógica el educador no sólo educa unidireccionalmente al pupilo, sino que al mismo tiempo es modificado por éste en una relación de aprendizaje recíproco, lo que en ningún caso los hace perder su posición, saberes y experiencia, sino al contrario, los enriquece y potencia.

despliegue de nuestras potencialidades y acciones. Un caso paradigmático de esto podemos encontrarlo en la configuración de género, donde a través de discursos, ejemplos, sanciones, comportamientos, 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 hayan 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 ellas estén hechas para cumplir otro tipo de labores, sino con la instalación y funcionamiento del patriarcado. A través de él se les impuso a las mujeres qué tipo de ocupaciones *debían* o, peor aún, *eran 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 aspiren a obtener doctorados, dedicarse a la neurociencia o ser futbolistas, no responde a que nuestro sistema nervioso haya evolucionado a un nivel superior, 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<sup>26</sup>.

La conciencia real (o efectiva), -explica Freire- 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).

---

26 Cabe mencionar que este proyecto no es sólo una aspiración individual, sino que una apuesta colectiva de transformación del mundo. Es decir, retomando el caso anterior, esta máxima conciencia posible no se materializa o consigue porque, por ejemplo, una mujer en particular logre ser presidenta de un país o haya otra que se vuelva la filósofa de moda. A pesar de los años de resistencia feminista, la formulación del inédito viable, pareciera seguir siendo el que se condensa en la célebre frase de Rosa Luxemburgo 'Por un mundo donde seamos socialmente iguales, humanamente diferentes y totalmente libres'.

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 la 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, la utopía de Galeano -ésta 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<sup>27</sup> que, en tanto no es unívoca ni busca establecer verdades absolutas<sup>28</sup>, abraza la contradicción, la reconoce como un elemento que la determina, poniéndola 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 (Cfr. 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

---

27 Frente al cuestionamiento por la razón que la lleva a identificarse como una filosofía de la praxis y no de la práctica, conviene tener a la vista la distinción que hace Alemian (2005) basándose en la reflexión filosófica de Adolfo Sánchez. Dice: 'La filosofía de la praxis envuelve, en cambio, un proyecto de emancipación, crítica de lo existente y conocimiento de la realidad por transformar. "Praxis" es acción transformadora, no mera "práctica". Tampoco se confunde con la teoría, pero esto "no significa que la teoría no tenga nada que ver con la praxis". Existen teorías especulativas, que se le vuelven de espaldas; "una teoría revolucionaria, en cambio, sólo podrá serlo si se relaciona conscientemente con la praxis"'(pp. 839 y 840).

28 Todo conocimiento es inacabado y, por lo mismo, no hay certezas incuestionables sino procesos de interpretación y comprensión en movimiento. Tal como menciona Orlando Fals Borda (2015): 'El problema de la formación y reducción del conocimiento no se resuelve diferenciando los fenómenos de las cosas-en-sí, sino planteando la diferencia entre lo que es conocido y lo que todavía no se conoce. Todo conocimiento es inacabado y variable y queda sujeto, por lo mismo, al razonamiento dialéctico; nace de la ignorancia, en un esfuerzo por reducirla y llegar a ser más completo y exacto' (p. 256).

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, lo cual se espejea 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 juegan hombres y mujeres 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 sólo en el plano de la 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 des-afectadas, que pueden funcionar muy bien en libros, manifiestos o declaraciones, pero que no dan cuenta ni tienen como correlato una práctica análoga. En relación a esto Jorge Larraín (2007) explicita:

La estrecha relación entre conciencia y práctica determina que los **seres humanos sólo pueden resolver en la conciencia lo que pueden resolver en la práctica**. En la medida que los seres humanos, debido a su modo limitado de vida material, son incapaces de resolver estas contradicciones en la práctica, las proyectarán en **formas ideológicas de conciencia** (p. 76, la negrita es nuestra).

## 2 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 sólo 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)<sup>29</sup>

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. Ésta última es la que heredamos y tiende a inscribirse en la propuesta hegemónica. Se da una comprensión crítica de uno mismo 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<sup>30</sup>- 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 construcción de un proyecto integral que aborde tanto el ámbito productivo como el ético, gestor de una nueva subjetividad

---

29 En relación con esto, Adriana Arpini (2003) tomando la filosofía de Arturo Roig, destaca cómo en la cotidianidad estamos inmersos e inmersas en diferentes formas discursivas las cuales dan cuenta de la complejidad teórica -y práctica- en la que nos desenvolvemos. Tal como menciona: 'Según los modos de valoración de la cotidianidad emergen diversas formas discursivas, más o menos estructuradas como textos. Así, si la vida cotidiana es valorada positivamente por la totalidad de los sujetos, en el sentido de presentarse como una suerte de armonía entre las partes y el todo, se da lugar a *discursos justificadores* del ordenamiento social. Si, en cambio, para algunos sujetos la valoración de lo cotidiano resulta más o menos negativa, se originan discursos críticos que subrayan las contradicciones y acentúan algún aspecto negativo de la totalidad. Esto implica el reconocimiento de conflictos multipolares que coexisten con las contradicciones sociales básicas. Roig llama *anti-discurso* o *discurso en lugar de* al que se construye por la simple inversión de la jerarquía de valores del discurso vigente, mientras que el *discurso contrario* es aquel que se organiza sobre la determinación crítica de los supuestos del discurso vigente y sobre una fundamentación axiológica superadora de las formas de dominación, en el sentido propio de un *discurso liberador*' (p. 77).

30 Cabe mencionar que la hegemonía se inculca en los sujetos y sujetas 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.

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 aquéllos que son generados desde los sujetos comunes y que se traducen en 'norma de acción colectiva', en praxis histórica concreta e integral (Cfr. 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 construcción hegemónica junto a la asimilación y contracultura gestada por las masas. A partir de esto se infiere el segundo elemento, no sólo 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 cosmovisiones. Esto significa que en cada una está la capacidad de filosofar. Como destaca Pérez Soto (2008):

No hay gente que produce y gente que piensa. Toda la gente produce, toda la gente piensa. Hay especialistas en ideología, como los científicos y los sacerdotes, pero hasta el más mínimo de los obreros, hasta la más humilde de las dueñas de casa, tiene todo el concepto del mundo en su cabeza, y si se le preguntara a la más discriminada de las dueñas de casa ¿por qué las estrellas brillan?, ¿qué está más lejos el sol o la luna?, ¿por qué las ampollitas se prenden?, ¿por qué hay pobres?, ¿quién es Pericles?, es probable que ella tenga un concepto sobre cada una de estas cosas, y si se escribieran sus respuestas terminaríamos con una enciclopedia de 30 tomos acerca de todas las cosas que sabe del mundo, y ni siquiera sabe que sabe (p. 212).

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)<sup>31</sup>.

---

31 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

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 los de abajo, para De Sousa y Meneses (2014) 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. Al respecto indican:

La consecuencia fue el desperdicio de mucha experiencia social y la reducción de la diversidad epistemológica, cultural y política del mundo. En la medida en que sobrevivieron, esas experiencias y esa diversidad fueron sometidas a la norma epistemológica dominante: fueron definidas –y muchas veces acabaron autodefiniéndose– como saberes locales y contextuales utilizables en apenas dos circunstancias: como materia prima para el avance del conocimiento científico y como instrumentos de gobierno indirecto, inculcando en los pueblos y prácticas dominados la ilusión creíble de que se gobernaban por sí mismos. La pérdida de una autorreferencia genuina no sólo fue una pérdida gnoseológica, sino también, y sobre todo, una pérdida ontológica: la de saberes inferiores propios de seres inferiores (p. 8).

---

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 sujetos alfabetizados 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 reconocer el 'aquí y ahora' de los y las educandas, asumiendo que éste debe ser el punto de partida (su sentido común, del cuál se potenciarán los núcleos de buen sentido, en términos gramscianos) y no aquel que desde 'afuera' se les quiera imponer.

En esta línea es pertinente traer a colación la siguiente experiencia relatada por el educador popular: 'Es por esto por lo que, en cierta oportunidad, en uno de los "círculos de cultura" del trabajo que se realiza en Chile, un campesino, a quien la concepción bancaria clasificaría como "ignorante absoluto", mientras discutía a través de una "codificación" el concepto antropológico de cultura, declaró: "Descubro ahora que no hay mundo sin hombre". Y cuando el educador le dijo: "Admitamos, absurdamente, que murieran todos los hombres del mundo y quedase la tierra, quedasen los árboles, los pájaros, los animales, los ríos, el mar, las estrellas, ¿no sería todo esto mundo?" "No —respondió enfático—, faltaría quien dijese: Esto es mundo". El campesino quiso decir, exactamente, que faltaría la conciencia del mundo que implica, necesariamente, el mundo de la conciencia (Freire, 2006, p. 95).



He ahí la importancia de este ejercicio. La imposibilidad de producir los saberes propios no sólo 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 unos, o los 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 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 antagonica y volverlas funcional a su apuesta. Respecto a esto, Larraín (2007) indica:

En el caso de la ideología, en cambio, su carácter está dado por su relación con los intereses de la clase dominante y no por una relación causal-genética con la clase desde la cual se origina. Es decir, la ideología necesariamente sirve los intereses de la clase dominante, aun si no ha sido producida por esa clase. Esto significa que, por definición, no puede haber una ideología que sirva los intereses de las clases dominadas. Pero sí hay ideas que pueden servir esos intereses (pp. 69-70).

La mirada reprochadora a la ideología que existe para la concepción marxista, se fundamenta en que a través de ésta 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): 'La ideología es una forma particular de conciencia que provee un cuadro distorsionado o inadecuado de las contradicciones, sea ignorándolas o representándolas mal. Esto es lo distintivo de la ideología' (p. 72).

La fuerza con que se impone la ideología, consigue que se asuma que ella 'desciende' del terreno de la abstracción y se instala en nuestras 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. Tal como indica Carlos Pérez Soto (2008):

Una manera simplista de decir esto sería decir que cada sociedad tiene un cuento que contarse, en que sus contradicciones quedan armonizadas. Sin embargo, lo esencial de la racionalidad que cada sociedad se otorga a sí misma no es la falsedad o el engaño. Si se examina cuidadosamente el problema se descubrirá que realmente no hay, en sentido absoluto, una realidad respecto de la cual develar ese supuesto engaño. [...] ideología no sólo es verdad, sino que es *la* verdad (p. 213)<sup>32</sup>.

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* sólo existe *gracias* a lo que niega<sup>33</sup>. 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. Éstas son un espejo donde se refleja la relación económica. Solamente puedo acceder a 'mi realidad' a través de ellas. O sea,

---

32 A modo de ejemplo, para explicitar lo recién mencionado, Carlos Pérez (2008) refiere: 'Toda ideología se vive como verdad. Pero no sólo se vive como verdad en un sentido teórico sino que toda ideología vive la verdad como ser. La expresión 'creer en Dios' la inventaron los ateos. La gente que tiene fe no 'cree' en Dios, sabe, sin duda alguna, que Dios existe' (p. 215).

33 Tal como indica Boaventura De Sousa (2014): 'La humanidad moderna no es concebible sin la subhumanidad moderna. La negación de una parte de la humanidad es un sacrificio, ahí se encuentra la condición de la afirmación de esa otra parte de la humanidad la cual se considera a sí misma como universal' (p. 28). En esta misma línea está el renombrado trabajo de Enrique Dussel (1994) donde -en el marco del quinto centenario de la invasión y saqueo europeo al continente- cuestiona el mito de la modernidad, poniendo de manifiesto cómo ésta existe sosteniéndose en la negación y encubrimiento del otro y otra.

Bajo el mismo modelo de análisis se puede comprender, por ejemplo, la 'teoría de la dependencia', donde, dicho burdamente, desarrollo y subdesarrollo son las dos caras opuestas de una misma moneda, pero donde una no puede existir sin la otra (Devés, 2003).

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. Si bien es el mundo de la vida, el sujeto humano concreto quien le da contenido<sup>34</sup>, éstas -las relaciones jurídicas-, a su vez, son las que le entregarán una versión de sí mismo. ¿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 -o en su defecto creamos que es más factible un apocalipsis zombie que el fin del capitalismo- 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 sólo 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 (Cfr. 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 necesario<sup>35</sup>, 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, sobre todo desde una perspectiva política y ética. 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

---

34 Modificando ese contenido se puede modificar la forma jurídica y luego ese reflejo. Esto es lo que ha hecho el neoliberalismo. Al volver mercancías los derechos humanos básicos, modificó la forma jurídica y el reflejo que tenemos.

35 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.

distintas, como si una cosa fuera la epistemología, otra la ética y otra, muy distinta, la política<sup>36</sup>.

En función del mismo objetivo -es decir la despolitización 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 'descubrimiento' 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 Mannhein 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).

Ahora, cabría preguntarse por qué el razonamiento científico se ha vuelto ley en nuestro contexto. Para De Sousa (2014), este fenómeno se comprende a partir de lo que denomina el *pensamiento abismal*<sup>37</sup>. Este modo reflexivo configura un panorama epistémico donde unos sujetos son los artífices del saber y los otros, objetos sobre los cuales se teoriza. Por eso no hay una socialización de los saberes, se producen buscando responder y nutrir la apuesta de una clase específica, entonces, éstos son elitizados. Tal como indica,

como producto del pensamiento abismal, el conocimiento científico no es distribuido socialmente de un modo equitativo. No podría serlo, fue diseñado originariamente para convertir este lado de la línea en un sujeto de conocimiento y el otro lado en un objeto de conocimiento (p. 44).

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. Como indica Zemelman (2006):

*No toda la realidad merece conocerse, no hay que conocer todo, hay que conocer lo pertinente para poder responder la pregunta de para qué quiero*

---

36 Con esto no queremos decir que no sea posible hacer esta distinción. Lo que estamos proponiendo es que a pesar de la diferenciación, estas esferas coexisten, se vinculan y se interrelacionan permanentemente, y que al momento de analizar alguna de ellas en profundidad, es insoslayable encontrarse con las otras.

37 A modo de definición del pensamiento abismal, De Sousa indica: 'Éste [el pensamiento abismal] consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, constituyendo las segundas el fundamento de las primeras. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos: el universo de «este lado de la línea» y el universo del «otro lado de la línea». La división es tal que «el otro lado de la línea» desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente' (De Sousa, 2014, p. 21).

conocer. Lo que significa que la pregunta me está llevando, por lógica interna, a jerarquizar problemas dentro de la realidad. Hay problemas más relevantes y otros menos relevantes en función no de un marco teórico, sino de la pregunta que en el **fondo** y en la **forma** es valórica (p. 111, la negrita es nuestra).

La justificación de la investigación implica 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 -agrega Zemelman- encontrar una construcción teórica que por lo menos, en forma implícita, no fuera parte de una opción de construcción' (Zemelman, 2006, p. 107). Dicha opción de construcción no sólo 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 sólo con el resultado final, sino con el proceso implícito en su consecución. Como menciona Raúl Rojas (1999):

Importa subrayar que el empleo de tal o cual enfoque no solamente tiene repercusiones en relación con el tipo de conocimientos que puedan conseguirse a través del proceso de investigación; influye directamente en la manera de enfocar la solución de los problemas, lo que condiciona el tipo de práctica sociopolítica que se lleve a cabo (p. 22).

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<sup>38</sup>. El poder ejerce dominación cultural y epistémica<sup>39</sup>. Entonces, la democratización de la sociedad, pasa necesariamente por la democratización del conocimiento. Como advierte Zemelman (2006),

---

38 En relación a esto y poniendo especial atención a la situación actual en Chile, amerita revisar el escrito de José Santos (2015) que fue aludido al comienzo de este capítulo. En este texto se evidencia cómo se ha instaurado y operado la mercantilización del ejercicio filosófico -claro que, insistimos, es un análisis que puede ser extrapolado a las ciencias sociales y humanidades en general- teniendo a la vista el papel que en esto ha desempeñado Fondecyt, en cuanto dispositivo que determina, a través del condicionamiento del financiamiento, qué es lo que debe y/o puede ser trabajado por los profesionales. Esto ha conllevado que las y los intelectuales -deseosos de ser parte del 'mercado de textualidades' que el autor identifica- se conviertan en emprendedores competitivos y productivos.

39 Tal como destaca Jorge Larraín (2007) la perpetuación de lo hegemónico necesita de la ideología. De lo contrario difícilmente se podrá perpetrar el dominio a la otra clase. Por ello, las ideas dominantes en una sociedad, son las aquellas de la clase dominante, quienes tienen a su merced tanto los medios de producción material, como también tienen a su disposición la producción mental (p. 68).

aquí hay de nuevo una suerte de influencia invisible, molecular del discurso del poder dominante, que está imponiendo el para qué en las cosas. El discurso del poder dominante está dándole significación y por lo tanto estatus teórico a ciertos problemas. Y a la vez que le da estatus a esos problemas está negando la posibilidad o el sentido que tiene estudiar otros (p. 112).

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?

Para responder esto, tengamos como punto de partida la siguiente afirmación de Boaventura De Sousa y Meneses (2014),

[la primera 'certeza' es que] no hay epistemologías neutrales y las que pretenden serlo son las menos neutrales. La segunda es que la reflexión epistemológica no debe incidir sobre los conocimientos en abstracto, sino sobre las prácticas de conocimiento y sus impactos en otras prácticas sociales. Es bajo su luz donde importa cuestionar el impacto del colonialismo y el capitalismo modernos en la construcción de las epistemologías dominantes (p. 5).

Entonces, la verdad o falsedad del saber no se resuelve a partir de un análisis lógico de su propuesta argumentativa. Tampoco depende de si los autores citados para respaldar la perspectiva enunciada, son los referentes ineludibles en esa temática. Es en el hacer donde se juega la veracidad y sentido del pensamiento. El criterio de verdad es la práctica. Tal como lo establece Marx en la segunda tesis de Feuerbach,

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico (Engels & Marx, 2006, p. 57).

En la 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 cuál se encuentra implícita (p. 70). Es decir, la práctica como criterio de verdad es tan relevante al momento de levantar 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. Tal como menciona Boaventura De Sousa (2014), 'el conocimiento-como-intervención-en-la-realidad es la medida de realismo, no el conocimiento-como-una-representación-de-la-realidad. La credibilidad de una construcción cognitiva es medida por el tipo de intervención en el mundo que ésta permite o previene' (p. 45).

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<sup>40</sup>. De ahí que el ejercicio de historizar las ideas, permita acceder a la historia de la conciencia social de una comunidad (Cfr. Arpini, 2003, p. 74). Al respecto menciona la pensadora mendocina,

(...) la idea es considerada como elemento significativo que remite a una red más amplia de conexiones, apuntando a su significación social. No se las encara como ya pensadas sino que discurrendo desde cada presente, se intenta subrayar el papel transformador de las ideas en la conflictiva trama de relaciones socio-históricas (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, tiene 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, -dice Traverso- 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

---

<sup>40</sup> En una perspectiva similar, recalando que la validez del conocimiento debe ser evaluada por su potencial transformador, menciona la profesora india Radha D'Souza (2014): 'La calidad del conocimiento producido por la investigación tiene que evaluarse, en último término, en función de su potencial transformador, es decir, sobre la base de su capacidad para transformar las relaciones injustas y desiguales que existen en el mundo tal como lo conocemos, así como para transformar radicalmente las estructuras que generan opresión, desigualdad e injusticia' (p. 122).

el anticolonialismo y el antiimperialismo 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).

## 2.1 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 investigación. 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-. Como plantean De Sousa & Meneses (2014):

Toda experiencia social produce y reproduce conocimiento y, al hacerlo, presupone una o varias epistemologías. **Epistemología es toda noción o idea, reflexionada o no, sobre las condiciones de lo que cuenta como conocimiento válido.** Por medio del conocimiento válido una determinada experiencia social se vuelve intencional e inteligible. **No hay, pues, conocimiento sin prácticas y actores sociales.** Y como unas y otros no existen si no es en el interior de las relaciones sociales, los diferentes tipos de relaciones sociales pueden dar lugar a diferentes epistemologías (p. 7, la negrita es nuestra).

Entonces, 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 sostenía más arriba, se desprenden de la vinculación que se tenga con una práctica social específica<sup>41</sup>. No obstante, como mencionábamos en el apartado anterior, esto no significa

---

41 En relación con este punto, el epistemólogo Hugo Zemelman (2001) indica: 'De pronto, conceptos



que haya que abandonar la discusión en torno a la veracidad de las ideas y conocimiento. Lo que pone de manifiesto una constatación como ésta -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, aquéllas inhibe, evita y obstaculiza. Tal como indica Joao Arricado (2014):

Los criterios que permiten establecer la validez de los diferentes saberes dejan de referirse a un único patrón –el conocimiento científico– y se vuelven inseparables de la evaluación de sus consecuencias en su relación con las situaciones en las que son producidos, apropiados o movilizados (p. 236).

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 la material ya no es posible-; precisamente porque el problema está en la teoría. Hugo Zemelman (2001) sostiene al respecto:

No se trata de decir: tengo los conceptos y construyo un discurso cerrado, lleno de significaciones; se trata más bien de partir de la duda previa, anterior a ese discurso cerrado, y formularse la pregunta ¿cómo me puedo colocar yo frente a aquello que quiero conocer? Lo que no es una cuestión teórica sino mas propia de lo que llamaría una *forma epistémica de resolver el problema* (p. 3).

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 (Cfr. 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

---

como *rigor, claridad, coherencia científica* terminan por transformarse en afirmaciones absolutas, en circunstancias de que conceptos relativos de lo que es claro y lo que no lo es, o bien lo que es coherente y lo que no, se van resignificando a lo largo del tiempo. En la medida que no se entienda esto, quedamos prisioneros de un armazón metodológico que impedirá reconocer las nuevas formas, las formas emergentes de la realidad sociohistórica' (p. 6).

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, como lo mencionaba De Sousa al comienzo, 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. Se vincula con las herramientas que permiten reconocer diversidades posibles con contenido (Cfr. Zemelman, 2001, p. 9)<sup>42</sup>.

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 preteórica<sup>43</sup>; y más que situarse en una cosmovisión específica, construye realidad definiendo que es lo que merece ser cuestionado, problematizado y desvelado en ella.

---

42 Para comprender la distinción entre ambos discursos usamos 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 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 son sujetos lúdicos, que tienen la capacidad de jugar y que pueden ejercerla.

Y en relación a algunas definiciones -tales como si todos y todas podemos participar o no, o quiénes son los más aptos para este tipo de juego-, aun cuando son elementos que en el jugar mismo, y a partir de las apuestas y urgencias de cada sujetos y sujeta que lo experimente, se establecerán, éstas se encuentran condicionadas por las reglas, requisitos y posibilidades que éste posea.

43 'Decir pre-teórico -explícita Zemelman-, 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).

Finalmente, el tercer eje constituyente de la epistemología es lo metodológico. Si ella 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 cuál hay un posicionamiento político específico, lo que se va fraguando desde el momento mismo 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, sólo 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. Ése es el riesgo y consecuencias de transgredir nuestros axiomas y certezas, sólo 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 (Cfr. 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 y ya cerrando este capítulo, operativamente entenderemos epistemología como la reflexión en torno a aquello que condiciona y posibilita la producción de saberes, lo cuál 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: I@s 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 aquélla 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 cotidianidad<sup>44</sup>.

Más allá de cuán veraces sean estas parodias, o a cuántas versiones de

---

44 Por más molesto que nos parezca, en general la figura intelectual, o al menos su idealización, es masculina, aunque en ningún caso esto signifique 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, irremediablemente sus figuras son, como se hacía alusión en el capítulo anterior, *machos blancos burgueses*.

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 (Cfr. 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 estamos agotando, ni es lo que pretendemos tampoco, todas las figuraciones que existen. En ningún caso, lo que estamos buscando 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 la que genera la *epojé* fenomenológica, o por la claridad de aquél que se empina *por sobre* la masa; el sujeto reflexivo se suele asociar con una persona que se encuentra desafectada 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, en la medida en que vivía en la máxima abstracción, olvidaba incluso que él mismo era humano. Como se burla Platón (1988),

Éste [Tales de Mileto], cuando estudiaba los astros, se cayó en un pozo, al mirar hacia arriba, y se dice que una sirvienta tracia, ingeniosa y simpática, se burlaba de él porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía adelante y a sus pies. La misma burla podría hacerse de todos los que dedican su vida a la filosofía. En realidad a una persona así le pasan desapercibidos sus próximos y vecinos, y no solamente desconocen qué es lo que hacen, sino el hecho mismo de que sean hombres (pp. 240-241).

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, de la masa social<sup>45</sup>. El intelectual se posiciona como un sujeto excepcional, poseedor de características privilegiadas, cuyo rol en la sociedad lo sitúa

<sup>45</sup> Al respecto es ilustrativo tener a la vista lo propuesto por Hegel en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*. Ver: Hegel, 2010.

por sobre ella, en la medida en que es capaz de comprender, identificar e incluso modificar, sus normas y 'razones' de funcionamiento. Como mencionan Brunner & Flisfisch (1983),

(...) en el espacio social, el intelectual aparece investido por una distinción. Es el culto, el creador, el que piensa y comunica, el que se orienta por las cosas del espíritu, el que produce ideologías, el artista, el escriba, el experto: en fin, 'tous ces aristocrates de la pensée...' (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.

La figura de la o el intelectual -comenta Omar Acha- es hija de la Ilustración. Por lo tanto es insegura. Al descansar en la incertidumbre ante el reconocimiento, la rumia intelectual sobre su estatus y calidad es interminable. Si un intelectual tradicional fuera el último sobreviviente de un planeta agonizante, podemos apostar a que su pensamiento final sería la pregunta sobre cuál es su misión histórica (Acha, 2012, pp. 9-10).

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. El intelectual 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. En relación a esto Carlos Ossandón (2015) menciona:

Desde aquel célebre manifiesto [el '*J'accuse*'] los estudios sobre 'intelectuales' se han multiplicado y también tecnificado. Se ha indagado sobre los límites máximos y mínimos que soporta el término, sobre las distintas modalidades y

funcione de estos, sobre su mayor o menor 'autonomía', sobre sus posiciones y conflictos en los 'campos intelectuales', sobre sus relaciones con los distintos poderes y las clases sociales, sobre su (no) lugar en la cultura de masas o en los actuales escenarios de la globalización (p. 43).

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. Al contrario, debe ser un sujeto que toma posición, que desenmascara y critica. Como menciona Bordieu (1995), frente a la política puede asumir sólo dos actitudes: 'el compromiso o la retirada' (p. 14). Con esto no estamos diciendo que no existan otras personas que se dediquen a asumir esa relación 'voyerista' con las circunstancias, sino que, en función de esta perspectiva, simplemente no son intelectuales. Porque ser intelectual implica, *per se*, un compromiso político. Como establece Traverso (2014):

El intelectual cuestiona el poder, objeta el discurso dominante, provoca la discordia, introduce un punto de vista crítico. No sólo en su obra, [...] sino también y sobre todo en el espacio público. A menudo también debe asumir las consecuencias de sus elecciones (p. 18).

Así, siguiendo la misma línea, con precisión indica Darío Balvidares (2014) 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).

Y esto no sólo se aplica para quienes se desenvuelven en el mundo de las artes, humanidades o ciencias sociales, sino para cualquier sujeto 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<sup>46</sup>. En esta línea agrega Traverso (2014),

lo que convierte a Robert Oppenheimer en un intelectual no es que haya fabricado la bomba atómica sino el hecho de haberse pronunciado contra la carrera armamentista. Un físico se vuelve un intelectual cuando toma posición en el espacio público respecto a la cuestión social (p. 93).

En estrecha relación con lo que se mencionaba en el capítulo anterior, la

---

46 Un ejemplo de esto es el rol que asumen los intelectuales en Latinoamérica durante el proceso de construcción y consolidación de las Repúblicas. Intelectuales que, fuertemente influenciados por el canon europeo, eran sujetos excepcionalmente ilustrados y, como menciona Ossandón (2015), sus características principales eran: 'saber enciclopédico, vocación por sentar bases, voluntad realizadora, espíritu sistematizador y proyectual, práctica poligráfica, interés por lo jurídico o lo constitucional, por la educación y, muy particularmente en Andrés Bello, por la gramática' (p. 44).



producción de saberes es producción de verdades, y 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.

La intelectualidad tiene por labor el análisis crítico de lo que venimos siendo incluida la denuncia de aquello que es invisibilizado. El ejercicio reflexivo intelectual conlleva la gestación de un pensamiento crítico, incluso cuando lo instituido es parte de una gesta revolucionaria<sup>47</sup>. Tal como establece 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 la medida en que produce conocimientos- construye sentido y posibilita que una opción distinta a la imperante se proponga como viable, como otro sentido válido. Es decir, construye sensibilidades, subjetividades y, así, anuncia otro mundo posible: 'Ahora bien, -menciona Sánchez Vásquez- en cuanto que la realidad en movimiento contiene no sólo lo que es efectivamente, sino también lo que potencialmente germina en ella, el conocimiento descubre en lo realmente existente un campo de posibilidades' (Sánchez Vasquez, 2012, p. 268).

## 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 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; en segundo lugar, la instalación del libre mercado,

---

47 Al respecto conviene mencionar el diálogo que se forja en 1969 -'el año del esfuerzo decisivo'- entre Roque Dalton, René Depestre, Edmundo Desnoes, Roberto Fernández Retamar, Ambrosio Fornet y Carlos María Gutiérrez, todos intelectuales fuertemente vinculados y partícipes del proceso revolucionario cubano, quienes se reúnen buscando desentrañar cuáles son los desafíos y necesidades que les corresponde asumir para con la revolución. En esta línea establecen como uno de los imperativos esenciales, la actitud crítica con el mismo proceso revolucionario. Tal como señalan, 'creo que es una responsabilidad del intelectual mantener una actitud crítica, que no debemos entregar a la burguesía la crítica y darles a ellos el derecho de ejercer la crítica, como dijo en una ocasión Retamar. Nosotros debemos asumir esa obligación y esa responsabilidad. En la medida en que seamos más revolucionarios, seremos más críticos' (Dalton et.al., 1969, p. 27).

lo cual posibilita el tercer acontecimiento, que es el desligamiento de las cortes o grupos de poder específicos. Tal como relata Enzo Traverso (2014):

El intelectual del siglo XX actúa en una sociedad tanto más articulada, con clases antagónicas, en un campo político dividido entre una derecha y una izquierda. Su estatuto social cambió gracias a la llegada de la Modernidad: las sociedades europeas conocieron la industrialización, la urbanización y el advenimiento de un espacio público en el sentido moderno del término. En suma: vieron el nacimiento de la sociedad de masas, lo que significa también la aparición de la prensa, los medios, la edición. Por supuesto, los diarios ya existían en el siglo XVIII; pero en la década de 1890 la prensa se convierte en una industria, con tiradas considerables. El periodista es un nuevo 'tipo social' que contribuye a formar la opinión pública. El mercado es, en ese momento, un vector de emancipación de los intelectuales. Les permite vivir de su pluma, gracias a la venta de sus textos, no gracias a la manutención del príncipe del cual eran consejeros: 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, es decir, en la medida en que no se dialoga sólo con la aristocracia, ya no es necesario que los temas trabajados sean los que les interesa 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 (Cfr. 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 sólo 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 a través de la venta de libros o escribiendo en periódicos, etc.- 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 (Cfr. Ossandón, 2015, pp. 45-46)<sup>48</sup>.

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 desafectación 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 del intelectual es su despachos, torres de marfil o círculos de reflexiones estéticas, olvidando la materialidad y mundanidad de la vida<sup>49</sup>.

---

48 En este escenario se podrían rastrear los gérmenes de la espectacularidad y farandulización 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 sólo la soberbia sea el rasgo molesto recurrente en la intelectualidad, sino también la aspiración de volverse un referente, la vedette ineludible. Como destaca Omar Acha (2012): 'No hay rasgo más odioso y patético en los intelectuales tradicionales que el delirio con que añoran la fama y consagración' (p. 13).

49 Cecilia Sánchez (1992) habla de los intelectuales de despacho quienes son poseedores de un oficio privado cuyas temática sólo 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.

Entonces, la disputa deja de ser por la autonomía y se trastoca 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. En relación a esto indican Brunner & Flisfisch (1983):

En la argumentación de la gran mayoría de los intelectuales, los privilegios reclamados cumplen una función bien precisa: preservar la **pureza** de la actividad intelectual, hecha equivalente con el dominio del debate, impidiendo su contaminación por la lógica de la fuerza o por la lógica de la astucia (p. 39, la negrita es nuestra).

Lo peligroso de esto no son sólo 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, aquélla que se pretende como absoluta, aséptica, constructora de verdades trascendentales, únicas, eternas. Una razón inmaculada que no esté permeada por la inmundicias de la vida humana, por sus avatares políticos y las luchas éticas que en ella se gesten<sup>50</sup>. 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.

Lo que se invoca como fundamento de privilegios -agregan Brunner & Flisfisch- es el carácter propio de la actividad, bajo el supuesto de que se trata de una ocupación cuyo ejercicio se sujeta a unas reglas cuya validez es independiente de condiciones sociales o históricas específicas. Para ponerlo sintéticamente, habría una sustancia -la razón en diversas expresiones: razón científica, razón sociológica, razón historiográfica, etc.-, que proporcionaría el contenido de la actividad intelectual, en cualquier tiempo y lugar. La reivindicación de privilegios por el intelectual no sería otra cosa que la reivindicación de los fueros de la razón (Brunner & Flisfisch, 1983, pp. 28-29).

---

50 Desde la perspectiva del materialismo histórico, esta pretensión de desconexión ideológica por parte de los intelectuales, corresponde a una postura reflexiva de tipo idealista. Como establece Gramsci (1967): 'Como estas diversas categorías de intelectuales tradicionales se sentían con espíritu de cuerpo, la historicidad de su cualificación se mantuvo ininterrumpida, colocándose de por sí en posición autónoma e independiente del grupo social dominante. Esta auto-posición tuvo consecuencias, y de largo alcance, en el campo ideológico y político. Toda la filosofía idealista se puede relacionar fácilmente con este supuesto asumido por el conjunto social de los intelectuales, y tal postura puede definirnos también el significado de utopía social que orilló a los intelectuales a creerse independientes, autónomos, revestidos de propia representación' (p. 24).

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 no es nada nuevo (Cfr. Gilman, 2012, p.18). Entonces, en vez de analizar su contexto y ver de qué manera se pueden cuestionar distintos elementos, para así mejorarlos, modificarlos, etc., es decir, 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, *infieren* -a través de una modalidad argumentativa que sólo se entiende desde la megalomanía que los colma-, que dichos asuntos, son los que le incumben o al menos debieran importar a la sociedad toda<sup>51</sup>. 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: 'Toda piedad *aquí* es cruel sino incendia algo' (Dalton et al, 1969, p.11).

Sin embargo, frente a esto, cuando los sujetos y sujetas comunes, el pueblo, las masas 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 éstas 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<sup>52</sup>.

---

51 En relación a esto, Gramsci (1967) insiste en que para que la filosofía tenga sentido, debe influir la realidad que la gesta y circunda, por lo que debe dejar de ser una manifestación individual inconsistente con la situación que la genera: 'Se puede decir que el valor histórico de una filosofía está en consonancia con la virtualidad práctica conquistada (entendiendo la práctica en su sentido más amplio) Si es verdad que toda filosofía es la expresión de la sociedad en un período histórico deberá reaccionar sobre la sociedad, determinar efectos evidentes, positivos y negativos; la medida en que se produzca tal reacción es, precisamente, la estimación de su alcance histórico, la carencia de lucubración individual, lo positivo de su obra' (p. 87).

52 En esta línea, más allá de los aportes que puede tener su reflexión, podríamos ubicar a Carla Cordua quien declaró su aburrimiento de enseñar filosofía en un país como Chile pues la bibliotecas de las universidades tienen menos de quinientos mil títulos y los estudiantes no saben idiomas -salvo el español y ocasionalmente el inglés-. Por eso no sorprende que haya decidido irse del país en los años 70, cansada de todas las disputas y conflictos que existían en torno a la reforma universitaria y la

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 plantean Brunner & Flisfisch (1993),

cuando 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. Tal como indica,

Esta lucha [la de la autonomía] sólo es posible sacrificando de una vez por todas el mito 'del intelectual orgánico', y cuando los productores culturales acepten trabajar colectivamente por la defensa de sus propios intereses, lo que los puede llevar, al menos en el marco de la nueva Europa, a afirmarse como un poder de crítica y de vigilancia, e incluso de propuesta, frente a los

---

candidatura de Allende, para poder pensar en la tranquilidad que le ofrecía la Universidad de Puerto Rico. Ver: Entrevista realizada originalmente por la Revista El Sábado, publicada el 07 de enero del 2006, disponible online en <http://sempiternoeterno.blogspot.cl/2006/11/carla-cordua-filsofa-y-escritora.html> (visitado el 4 de enero del 2017)

tecnócratas, o que con una ambición de alturas y realista al mismo tiempo, se comprometan en una acción racional de defensa de las condiciones económicas y sociales de la autonomía de esos universos sociales privilegiados donde se producen y se reproducen los instrumentos materiales e intelectuales de lo que llamamos Razón (Bourdieu, 1995, p. 20).

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 Bourdieu (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 culturales<sup>53</sup> (p. 17). En segundo lugar, el autor también identifica como otro elemento desestabilizador, 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. Como indica el sociólogo,

No es ahora solamente que existe una literatura comercial y que las necesidades del comercio se imponen al interior del campo cultural. Pero los detentores del poder manejan los instrumentos de circulación y desde allí -al menos por una parte- de la consagración, pero esto nunca fue tan extenso y profundo, ni nunca la frontera estuvo tan poco clara entre la obra de vanguardia y el bestseller. Esta nebulosa de las fronteras que gusta a los productores de medios de comunicación de masas [...] constituyen la peor amenaza para la autonomía de la producción cultural (Bourdieu, 1995, p.19).

---

53 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.

### 3. Gramsci y el intelectual orgánico

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 (Cfr. 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 esta investigación. 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 antonomasia, 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 (2014),

los intelectuales 'tradicionales' (por ejemplo, la burocracia estatal, los juristas, el clero) moldean las herramientas mentales de una sociedad premoderna; los intelectuales 'orgánicos', en cambio, diseñan el paisaje cultural e ideológico de la sociedad capitalista, en la cual -para decirlo en pocas palabras- deben elegir de qué lado están: con la burguesía o con el proletariado (p. 30).

Y en una línea similar, el mismo Gramsci esclarece que esta nueva 'camada' intelectual, aquélla que ya no considera que lo 'intelectual' sea un adjetivo sino un sustantivo (Cfr. 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. 'En la historia, -menciona el filósofo italiano- todo grupo social "fundamental" que brota como expresión de la nueva cultura en desarrollo -la que a su vez surge de las precedentes estructuras económicas- ha encontrado, hasta ahora, las categorías intelectuales preexistentes' (Gramsci, 1967, p. 23).

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, como recuerdan Brunner & Flisfisch al citar al Gramsci, 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 y estos desempeñan un papel central en su organización en la medida en que aúnan discursos, dándole homogeneidad a sus posturas y apuestas (Cfr. 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 las masas tengan 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 aquél que solamente comparte sus divagaciones entre sus colegas e ilustradísimos admiradores, 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 (Cfr. Gramsci, 1967, pág. 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 perteneciente a todos y todas quienes pertenecemos a una realidad en la cuál actuamos. Ahora, a pesar de que cualquiera de nosotras pueda ejecutar esta función, existen algunas que en la sociedad o en el grupo social al que pertenecemos, ejercen dicha práctica, la cual determina un lugar ideológico, ya que, vinculándolo con lo que se ha mencionado, la tarea de las y los intelectuales es darle a la clase social homogeneidad y conciencia de su propia función.

Los intelectuales orgánicos si nos remitimos a la denominación misma, refieren a un 'cuerpo' al que pertenecen. No son sujetos 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 al que pertenecen, 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 se posee en cuanto 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 masas sociales, sino que lo que se da es una simbiosis entre ambos sujetos. El pueblo encarna el espectro emocional, creativo, disruptivo; y el intelectual, aquel que analiza, proyecta y sabe, pero ninguno puede existir y apostar a lograr la transformación de la realidad (o a la perpetuación de la que existe<sup>54</sup>) sin el otro.

Esto suele asumirse desde la perspectiva racional, es decir, pareciera evidente que no hay revolución posible sin una teoría que la guíe<sup>55</sup>. 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, investigadores 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 la masa, 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 los humanos en función de sus roles. Pero dicha distinción es 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

---

54 Este aspecto es relevante ya que la concepción de intelectual orgánico no refiere sólo 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.

55 Aunque habría que precisar que esto funciona en el plano intelectual porque en la práctica e historia esta afirmación podría ser cuestionada, sobre todo a propósito de la crítica que hacen aquellos intelectuales reunidos en torno a la revolución cubana, que eran aludidos anteriormente, respecto al papel e incidencia que ellos mismos han tenido en la gesta revolucionaria; y más aún cuando establecen que 'Revolución latinoamericana está partiendo de un vacío de elaboración teórica profundo' (Dalton et al, 1969, p. 22). Lamentablemente éste no es el lugar para extenderse en este análisis.

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 (pp. 117-118).

¿Cuál es la relevancia de la hegemonía? ¿Por qué Gramsci es tan majadero con ella? Para comprender esto, hay que tener a la vista que en este contexto 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, Gramsci (1967) propone que la generación de una cultura socialista es indispensable 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 propias<sup>56</sup>.

Si el cambio se da solo a nivel económico lo que se tiene es una catarsis, pero para que se de efectivamente una revolución, debe haber construcción de una contrahegemonía. Y ella implica la gestación de contrapoder popular en el plano político y cultural. Sólo 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 del intelectual orgánico y teniendo en cuenta lo que hemos mencionado hasta acá, no puede ser verticalista y unidireccional, sino dinámica donde -en similitud con la propuesta

---

56 He ahí la importancia que para Gramsci tiene el periódico -como aludíamos en el apartado anterior-. 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 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 militamos desde el área educativa.

freiriana- la alumna y alumno son activos y el maestro o maestra son re-educadas 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 intelectual 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 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 deshumanización 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 neoliberal. No obstante nos parece necesario poner de manifiesto que en el plano de esta investigación, la teorización y los 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 capital 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*<sup>57</sup>. 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 histórica<sup>58</sup> 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 desarrollados y modernos 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 -dice Freire- 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 hablar de sus aciertos, de sus errores, de sus equívocos, de sus dificultades' (Freire, 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 glorioso triunfo cubano, cuando los pobladores y pobladoras -sujetos que ni siquiera son considerados como tales en las teorías revolucionarias,

---

57 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, sólo 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.

58 Al respecto, ver: Devés (2003, parte V, capítulo III).

por ser una 'tropa' de *rotos huachos*, analfabetos, 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 como La Victoria<sup>59</sup>.

Es el mismo continente donde se forma, en 1961, el Frente Sandinista de Liberación Nacional, que años más tarde, derrocará la dictadura de Somoza (otro golpe contra el imperialismo norteamericano). El mismo territorio donde la desobediencia y rebeldía permeó incluso la esferas eclesásticas, forjando la Teología de la Liberación, una lectura latinoamericana del evangelio que llevó la orden papal de 'la opción por los pobres' a un nivel de compromiso mayor, y que 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 sólo 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. Éste es el lugar de enunciación, el punto de partida, y a este territorio y población es a quiénes 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 del intelectual. 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 acrítica<sup>60</sup> sino porque es la práctica la que así

---

59 En relación a esto es esencial destacar que las tomas de terreno fueron espacios donde los y las pobladoras no sólo 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 a sus valores y creencias, constituyendo un espacio privilegiado de constitución de lo que, posteriormente, se conocerá en Chile como 'poder popular'. Ver: Garcés (2002).

60 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



lo desvela, que 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, 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 (Dalton et al, 1969, p. 8).

En todo caso, es indispensable 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 intelectual<sup>61</sup>, 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 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

---

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).

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

desafíos y aciertos de la revolución. El intelectual debe ser capaz de ir al enfrentamiento armado, si la lucha así lo reclama<sup>62</sup>. 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 todos, incluidos los intelectuales, sobre todo, como dice Dalton, 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 (Cfr. Dalton et al, 1969, p. 23).

Esta es la impronta, estas son las exigencias que el pueblo revolucionario tiene con sus teóricos. Sin embargo, es importante evidenciar que aun cuando en Cuba se estaban gestando cambios fundamentales en la socialización de la cultura y el conocimiento<sup>63</sup>, 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 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 del '29 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

---

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

63 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 la bases reales de la mercantilización de la cultura y dignifica el trabajo creador de lo inmaterial, los bienes espirituales de la Revolución (Cfr. Dalton et al, 1969, p. 12).

(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 (Cfr. 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 imperialismo, 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 ineludibles en el análisis que estamos planteando: Orlando Fals Borda y Paulo Freire. Ambos, ya sea desde la trinchera de la sociología y la creación de la investigación-acción participativa, 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 crisis. 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 autocomplacencia congénita para hacerse cargo de los problemas sociales. Así, la ciencia debía volverse una estrategia para el presente y clave para el porvenir (Cfr. 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 sociedad superior a la imperante (Cfr. Fals Borda, 2015, p. 271). Ese fue el ímpetu que engendró la sociología de la liberación<sup>64</sup>.

---

64 Un hito relevante en la creación de esta corriente guarda relación con la conformación del Grupo Latinoamericano para el desarrollo de la Sociología, en 1961. Entre los que participan en éste estaba

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 del intelectual orgánico), 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, vinculado con esto mismo, 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, las cuales se adaptan y resignifican, en la medida en que se da una afirmación y valoración de lo que somos<sup>65</sup>, 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 sólo se pone énfasis respecto a cómo los saberes responden, avalan y 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

---

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 Brasil, 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 coherencia que se ha vuelto Camilo Torres, tras su ingreso al Ejército de Liberación Nacional y posterior muerte en combate.

65 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).

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.

Este proceso decisivo tiene alcance universal y llega a saturar todos los niveles de la sociedad hasta tocar al individuo en sus grupos. Por eso los científicos sociales, como todas las demás personas, participan del conflicto e inevitablemente reflejan y expresan las disyuntivas, paradojas, complejidades y dificultades de la crisis. Es inoperante preguntarse si en esas circunstancias los científicos actúan como tales o como simples ciudadanos, o si son neutrales o no. No es posible hacer tal diferencia. Este tema de la objetividad y la neutralidad valorativa, ya tan zarandeado, no vale la pena volver a tratarlo. Aquellos que todavía dudan pueden acudir a innumerables fuentes, en todos los idiomas: ya es un asunto de cultura general y de conocimiento histórico (p. 220).

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 ésa 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-, éstas pueden volverse grandes aportes en cuanto pueden ser utilizadas, perfeccionadas y transformadas en armas de concientización y politización del pueblo (Cfr. 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 o con las masas.

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 (2015): 'con frecuencia tendemos a absolutizar las leyes y los conceptos, y a convertir las definiciones en dogmas, esto es, a hacer de la teoría un "fetiché" como objeto de culto supersticioso y excesivo' (p. 266). Por eso, no sólo es importante el móvil de nuestras acciones y procesos, sino también cómo los construimos y desde dónde estamos generando esos saberes.<sup>66</sup>

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. Los pobres están llenos de excesos, vicios, práctica 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. Entonces no sorprende cuando se constata y cuestiona que a pesar de llamarse ciencia 'social', en sus textos no hay ni vida, ni pobres, ni verdaderos recuerdos. (Cfr. Salazar, 2006, p. 144). Como indica Brandao (1995):

La ciencia oficial ha clasificado cuidadosamente las relaciones, productos e ideas de su propia clase. Por todas partes hay sistemas, estilos y escuelas desde las cuales los estudiosos imparten su cultura erudita. Al otro lado de la muralla que separa a estos dos mundos, la ciencia ve aquello que el pueblo piensa, crea, hace y usa, como fragmentos dispersos, como arreglos pintorescos de trabajo popular. Productos rústicos reunidos al azar y sin el rigor de la lógica griega que sentó el orden y las diferencias de la cultura erudita. (p. 109).

Dicha 'vivisección' de la que hablábamos se vuelve tal en la medida que solamente rescata moldes y despoja a los sujetos y sujetas de ser reconocidos como tales en tanto históricos, es decir, como protagonistas activos no sólo de la reproducción de su vida sino también de la creación y desarrollo de una identidad, cultura y proyecto propio. Entonces, los

---

66 En relación a este punto es ilustrativo tener a la vista el cuestionamiento que De Sousa realiza cuando pregunta: '¿Cómo podemos identificar la perspectiva de los oprimidos en las intervenciones del mundo real o en cualquier resistencia a ellas? ¿Cómo podemos traducir esta perspectiva en prácticas de conocimiento?' (De Sousa, 2014, p. 52). Tanto la formulación como la problemática evidencia que su lugar de enunciación está 'fuera' del mundo de los oprimidos, es decir, las reflexiones que él genera son un ejercicio que desde la intelectualidad se gesta -ya sea para ellos mismos (traductor de esa realidad que está más allá de la academia y universidad), como 'para' el pueblo (iluminador de sus procesos)-. Distinto sería el caso si un sujeto o sujeta a partir de su misma militancia construyera prácticas de conocimientos. El lugar de reflexión es, a su vez, un testimonio de la propia praxis. En todo caso, este punto será abordado en profundidad en el capítulo siguiente.

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. Agrega Brandao (1995),

(...) aunque la cultura actual del campesinado sea, en parte, producto de la transformación de culturas colonizadoras, aunque en la «cultura popular» se entrecrucen y mezclen normas y elementos que no son de la propia clase, no se puede negar que la producción material y simbólica del campesinado y, en general, de los sectores populares, expresan, también, su propia vida y poseen una lógica que les es propia. Modos dominados, relativamente autónomos, de producción material simbólica de clase, cuyo saber y cuyos otros productos culturales permean todos los espacios de la vida y del trabajo de estos grupos. Cualquiera de los tipos culturales concretos de «pueblos» en que el pueblo se divide, posee su arte y su ciencia. Hay allí sistemas populares para investigar, experimentar, reflexionar, probar y elaborar teorías (p. 110).

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 en la recuperación y validación de su palabra. Al respecto y poniendo atención en el despojo que la ciencia oficial perpetra con las capas populares, Salazar (2006) indica:

El problema es que una ciencia social de arriba hacia abajo equivale a dejar la soberanía popular (el poder que permite a los hombres dominar la historia y no a la inversa) *sin* ciencia social. Como si el conocimiento científico, como práctica, debiera tener una distribución desigual: cientifismo para el Estado, acientifismo para la Sociedad Civil. Asesoría científica para políticos, pero no para ciudadanos rasos (p. 145).

Por todo esto, la crítica es tajante al momento de considerar las relaciones que la ciencia desde arriba y sus intelectuales generan con las masas, 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 (aquéllos 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 útiles', donde en las bases o células partidarias se busca que abunden *militontos*, no militantes. 'De ahí -dice Freire- 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, aquél que se vincula con la recurrente autocomplacencia intelectual, la cual más que volverse una herramienta de gozo y disfrute por parte de aquéllos 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, ejercer una razón crítica y reflexionar sobre ella implica no resguardarse en las esferas disciplinares de la filosofía, las artes o las ciencias sociales, sino apropiarse de lo contingente -tanto desde su perspectiva sociopolítica como de la cultural- y de los modos de acción pertinentes para lograr la emancipación (Cfr. Salas, 2012, p. 262), 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 todo 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<sup>67</sup> 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 y sujetas 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

---

67 En el caso supuesto de que esta interpelación se haga, en tanto muchos y muchas militantes sociales de hoy han asumido que esa crítica se ha vuelto un ejercicio fútil en el que, además, se debe lidiar con grandilocuentes egos; lo que ha trasladado la acción desde una 'demanda' a estos intelectuales por determinados saberes, a la búsqueda autónoma de crearlo 'por sí y para sí mismos'. Profundizaremos en esto en el capítulo siguiente.

de liberación- de reflexionar sobre sus caprichosos delirios enteogénicos en formatos surrealistas que sólo 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 sólo 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 son cuestionados o malmirados por 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 (2011):

A los académicos les encanta la teoría de Foucault que identifica conocimiento y poder y que insiste en que la fuerza bruta ya no es un factor primordial en el control social. Les gusta porque les favorece: es la fórmula perfecta para aquellos que quieren verse a sí mismos como políticos radicales aunque se limitan a escribir ensayos que apenas leerán una docena de personas en un ámbito institucional (p. 81).

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 un 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 de acción, sus quereres, 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 cosmovisión 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. Como menciona Ricardo Salas (2012),

en todas las culturas y comunidades humanas existen sujetos dedicados a reflexionar y a pensar críticamente el mundo social, y en las cuales todos los procesos reflexivos y críticos de la racionalidad son definidos por las propias posibilidades de las lenguas que utilizan los intelectuales. De este modo, siempre podemos encontrar procesos de comprensión del mundo que no necesitan de las denominadas culturas superiores para alcanzar niveles de pensamiento de mayor universalización. Queremos destacar que la tesis de definir a los otros hombres como no reflexivos y/o críticos, significa negarles simplemente a las culturas la posibilidad de pensar su propio mundo (p. 258).

Por eso, la apuesta por el diálogo es fundamental, claro que para que éste sea genuino, es imperativo inyectar altas dosis de humildad en los clásicos portadores de la cultura. Sólo 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 (Cfr. Freire, 1984, p. 57).

Si esto no sucede, si no partimos de estos principios éticos básicos, y seguimos

tratando a los otros 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. Como indica el educador brasileño:

El invasor reduce a los hombres, del espacio invadido, a meros objetos de su acción. [...] El primero actúa, los segundos tienen la ilusión de que actúan, en la actuación del primero éste dice la palabra; los segundos, prohibidos de decir la suya, escuchan la palabra del primero. El invasor piensa, en la mejor de las hipótesis, **sobre** los segundos, jamás **como ellos**; éstos son 'pensados' por aquéllos. El invasor prescribe, los invadidos son pasivos frente a su prescripción (Freire, 1984, p. 44, la negrita es nuestra).

Si el pensamiento crítico no desnaturaliza que los tradicionales 'objetos de conocimiento' son sujetos y sujetas gestadoras de saberes (Cfr. 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 vivos, se abre la puerta al empoderamiento, a un ejercicio real de nuestra soberanía. Como indica el historiador Gabriel Salazar (2006),

cada sujeto popular e incluso cada ciudadano puede y debe ser su propio historiador, su propio científico social y su propio político. [...] Si exige su derecho a ocupar esa posición y esgrime su legítimo poder para hacerlo, desarrolla un movimiento cognitivo, intelectual y político que plantea una radical revolución epistemológica en la sociedad, la universidad y en el sistema político. No se trata aquí, como cabe suponer, de una determinada práctica historiográfica o una determinada disciplina de la ciencia popular, sino, más bien, de la práctica de una actitud epistemológica [...]. Actitud que no responde a una alternativa analíticamente construida, sino al ejercicio del derecho cultural inherente al ejercicio real de la soberanía (pp. 159-160).

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 (Cfr. Freire, 2010, pp. 28-29), se genera una castración y, consecuentemente, una objetivación del otro. 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 acriticamente 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. Unas 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, -establece Freire- 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 bandera del Wallmapu junto a la fotografía del Ché. El compromiso, como cualquier otra disposición, sensibilidad o impronta, se juega en la práctica. 'La noción de *compromiso* -afirma Fals Borda- 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),

¿Cuál es su lugar [el de los oprimidos y oprimidas] aquí, ahora? Parece ser una pregunta por todos formulada. Sin embargo, [...] al formular la pregunta seguimos siendo nosotros los educadores, y nuestro trabajo, el punto de partida. De hecho, 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)<sup>68</sup>

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 aprendizaje<sup>69</sup>. 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<sup>70</sup>; 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

---

68 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 (Cfr. Graeber, 2011, pp. 114 y ss).

69 Evidentemente en este ámbito existen excepciones, entre las que cabría señalar las investigaciones que, en Chile y desde la historia social, han realizado historiadores como Pedro Poch o Daniel Fauré, sobre diversas expresiones organizativas populares y sus prácticas culturales y autoeducativas. Sin embargo, es importante señalar que el movimiento indagativo que estos sujetos hacen es precisamente el contrario al hegemónico, es decir, no son sujetos académicos que busquen explicar un proceso organizativo que está teniendo lugar y, entonces, vayan a su encuentro; sino que ellos, en la medida en que son partícipes de dichos movimientos, utilizan las herramientas disciplinares para sistematizar, validar y posicionar las prácticas que protagonizan. Es decir, se cuelan en las fisuras universitarias para potenciar y explicar las historias y procesos vitales que su clase gesta. Ver: Poch (2011) y Fauré (2016).

70 Claro está que, a pesar de lo que dictan los cánones académicos de moda, en relación a este problema Foucault no tiene mucho que decir, lo que no significa que tengamos una aversión particular hacia su persona o filosofía. No lo descartamos por razones personales sino por las implicancias políticas que tienen sus planteamientos, que si bien pueden ser útiles -o no- para el contexto europeo, en el nuestro nos lleva a la inercia, a la compartimentación de las luchas o a la ya criticada autocomplacencia reflexiva. 'Si el poder -como lo pensaba Foucault- es extenso y capilar, diluido en una multitud de dispositivos organizados de manera horizontal y compleja -la 'microfísica del poder'- y ya no existe en forma de soberanía, [...] Es posible, entonces, movilizarse en el sector específico -por ejemplo, contra las cárceles- pero en esta lógica la crítica *al* poder, siempre considerado como un poder total, monolítico, ya no tiene sentido' (Traverso, 2014, p. 88).



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 (Cfr. Brandao, 1995, p. 110). Pero, como mencionábamos recién, es indispensable para acceder a éstos no imponer la visión y perspectiva que el intelectual lleva a esos espacios, sino validar y escuchar a partir de la situación en que estos son forjados por sus mismos protagonistas.

El desconocimiento -agrega Brandao- 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 investigador] no sólo 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 distintos a las ciencias del sistema de dominación (Salazar, 2006, p. 147).

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 (Cfr. 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 fraterno, a través del cual nos reconocemos partícipes y protagonistas con otros, para así, emprender acciones colectivas que nos humanicen y dignifiquen. Como aclara Freire (1984):

Este esfuerzo de superación para alcanzar la concientización, que exige,

siempre, la inserción crítica, de alguien en la realidad que se le comienza a desvelar, no puede ser -repetamos-, de carácter individual, sino social. Basta saber que la concientización no se verifica en seres abstractos, y en el aire, sino, en hombres concretos, y en estructuras sociales, para comprender que ella no puede permanecer en nivel individual (p. 88).

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 -agrega Freire- es un pensamiento de señor, éste es un pensamiento de compañero' (Freire, 2006, p. 172) y, como agrega Gabriel Salazar, un *discurso metodológico* elaborado y practicado por el propio pueblo. Un discurso capaz de imponer tanto la verdad socialmente construida como la construcción social de la realidad (Salazar, 2006, p. 160).

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 concientización<sup>71</sup> como en la propuesta de la investigación acción participativa<sup>72</sup>, la creación de saberes se justifica a partir de la relevancia que estos tengan en la lucha revolucionaria. Como menciona Orlando Fals Borda (2015),

la investigación activa no se contenta con acumular datos como ejercicio epistemológico, que lleve como tal a descubrir leyes o principios de una ciencia pura, ni hacer tesis o disertaciones doctorales, porque sí. Ni tampoco investiga para propiciar reformas, por más necesarias que parezcan, o para el mantenimiento del *statu quo*. En la investigación activa se trabaja para armar ideológica e intelectualmente a las clases explotadas de la sociedad, para que asuman conscientemente su papel como actores de la historia. Éste es el destino final del conocimiento, el que valida la praxis y cumple el compromiso revolucionario (p. 283).

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

71 'Por otro lado, -establece Freire- 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).

72 'La experiencia -dice Fals Borda- fue indicando que la validación de los efectos del trabajo sólo 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).

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 sólo 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).

Por lo mismo, el y la intelectual deben comprometerse con la práctica transformadora, no sólo discursivamente, sino en la acción concreta que posibilitará el encuentro entre los sujetos y sujetas transformadores. Así como el criterio de validación de la teoría es la praxis, el intelectual 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 sólo 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:

(...) se trata -establece Salazar- de una metodología para que los sujetos históricos hagan la historia que necesitan hacer, no para develar, fuera de la historia, lo que es éste o aquél objeto. Aquí, el método es reclamado por un proceso vital en marcha, no impuesto por una función sistémica. No tiene que, por esto mismo, proclamar leyes del conocimiento, conclusiones universales, ni predicar sus hallazgos *urbi et orbi* (Salazar, 2006, p. 161).

## 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. En relación a esto, Tomás Moulian (1995) relata,

Respecto a la relación con la práctica los primeros [los del sistema] pasaron de la filosofía (de la teoría) como arma de transformación del mundo a la tecnología social basada en teorías de rango medio. Los segundos [intelectuales 'de afuera' o 'al margen'] pasaron (pasamos) a la imposibilidad de positividad. Cayendo del Olimpo: de guías de la revolución a tecnócratas del poder; de apasionados combatientes a intelectuales armados con el estilete inmovible de la crítica, desde la epistemología o desde la cultura. Algunos, nostálgicos del romanticismo de la acción, otros teóricos a la búsqueda de un fundamento convincente, otros simplemente cansados (pp. 21-22).

El segundo elemento debe ser posicionado como el central para comprender no sólo 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<sup>73</sup>. 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 eficiencia. De 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 'en este sentido, esta caída en la melancolía cancela el índice político- emancipatorio de la crítica, la que quedaría atrapada solamente en una

---

73 Desentrañar con profundidad las implicancias que han tenido las dictaduras militares en la región, es un ejercicio de envergadura mayor que no puede ser abordado en este momento, por ello, aun sabiendo que sus consecuencias han sido enormes y trascienden los límites de la producción de saber y cultura, para efectos de esta exposición nos centraremos sólo en este ámbito.

dimensión ética remitida a las individualidades privadas, o en otra estética' (Rojas, 2006, p.13).

De la mano del shock emocional que las dictaduras propician, la instalación del mercado en su versión brutalmente neoliberalizada se fragua sin grandes impedimentos<sup>74</sup>. 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. Como añade Rojas (2006),

¿Podemos hablar, desde nuestras experiencias traumáticas, de la aparición, surgimiento, de saberes sometidos? Podríamos decir que sí, que han surgido, han estado surgiendo, pero que las Instituciones han desarrollado complejos y eficientes procesos de deslegitimación social que han provocado que estos saberes se vean desechados, incluso, por los mismos individuos e individuos que habitan los lugares en donde estos pudiesen constituirse como un referente fuerte, hegemónico (p. 15).

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; infantilizan 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'. Así, no sorprende que el texto de Negri se haya vuelto un *best seller* academicista, referente ineludible en la actualidad, que termina siendo citado por sujetos pertenecientes o resguardantes de apuestas ético políticas diversas y, muchas veces, antagónicas (Cfr. 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,

---

74 Ver: Klein (2007).

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 vuelto un bien de consumo (Cfr. Ruiz, 2015, p. 65), la reificación del espacio público ha transformado la cultura y el conocimiento en un objeto más que debe ser comprado (Cfr. Traverso, 2014, p. 23). Tal como diagnostica Carlos Ruiz (2015):

Se trata entonces de un espacio 'público' fuertemente marcado por procesos de privatización y una clara ideologización, lo que termina por desvirtuar en gran medida el impacto de los escasos intelectuales que no responden a los criterios de la línea editorial dominante de los medios. Es, en general, una agenda ideológica muy cercana a la política neoliberal de la dictadura, a la que estos medios promovieron y apoyaron activamente (p. 65).

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 político 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. Como menciona Moulian (1995): 'Son los intelectuales establecidos los que están mudos, es en el 'campo oficial' donde reina el conformismo, la ausencia de preguntas sobre el sentido de la propia práctica y el debilitamiento de todo espíritu crítico' (p. 21). 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 (Cfr. 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 'pletóricos de ilustración, pero vacíos de futuro' (Salazar, 2012, p. 184); 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- 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 -identifica Ricardo Salas- [...] 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 (2015):

El enmarcamiento que hemos descrito deja precisamente ese tipo de interés constitutivo de ciencias y conocimiento, fuera de juego: el papel crítico de las humanidades y las ciencias sociales está excluido o es fuertemente marginalizado de los perfiles académicos de nuestros intelectuales. Es evidente que esta marginalización tiene consecuencias en términos de marginalizar también la participación de los intelectuales en el espacio público (p. 70).

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 prefieren trabajar temáticas menos comprometedoras, que los 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 sitio teórico y sumergirse en las profundidades de la sociedad. Al respecto, comenta el historiador libertario argentino Osvaldo Bayer (2014):

Son pocos los intelectuales que dan charlas sobre temas sociales o sobre la Historia de los movimientos sociales o sobre movimientos sociales que ha habido en la Argentina. Y eso que existen innumerables lugares siempre abierto para esos encuentros: asociaciones culturales, clubes de barrio, bibliotecas, colegios y universidades. [...] Pero en sí, el mayor número de nuestros intelectuales no se toma ese trabajo o ese deber y sí pasan sus horas libres reunidos en su 'ambiente' (p. 22).

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 (Cfr. Mazzeo, 2012, p. 98). Entonces, el saber se queda en la institución, y, como dice Kohan, '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.' (Kohan, 2014, 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 desestabilizador 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 (2012):

Una experiencia organizativa de base y un proceso de lucha de las clases subalternas puede contener una teoría no sistematizada, no formulada, de insospechadas proyecciones. La academia suele desconocer este tipo de conocimiento, porque desconoce todo lo que se genera del otro lado de sus murallas (Mazzeo, 2012, p. 98).

Sin embargo, a pesar de todo, frente a esta situación Traverso (2014) es esperanzador e indica: 'No hay una conspiración contra los intelectuales, yo diría que están en crisis y que deben repensar su función en un contexto nuevo [...] Una nueva utopía surgirá desde lo profundo de la sociedad, aunque no sepamos cuándo ni dónde ocurrirá' (p. 62).

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

En la memoria popular yace hoy, adormecido, un sujeto social con más soberanía y potencialidad históricas que las que hasta ahora se le ha reconocido y que las que ella misma cree. Se trata de un creador cultural que no ha sabido ponerse histórica y políticamente de pie, para medir su estatura, cara a cara, con el sistema que lo domina. Y contiene un proceso potencial de humanización capacitado para ir mucho más allá del modelo neoliberal que se le ha impuesto. Todo depende, al parecer, de que despierte sus sueños y organice sistemáticamente sus recuerdos adormecidos.  
(Gabriel Salazar)

### **1. El contexto organizativo actual**

Si bien a lo largo de esta investigación 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 o comprender 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 interrelacionado 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 éste es inteligible pasando por alto el modo en que la sociedad está 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 se pretende hacer 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 sólo 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, por lo que no se vuelve fuente de descontento o crítica social, entonces domestica y desmoviliza (Cfr. Salazar, 2012, p. 220). De ahí que la pobreza y el pueblo siga siendo un buen negocio para el neoliberalismo: '(...) la masa marginal -dice el historiador social- no solo se reproduce a sí misma. La eficacia de su saber de supervivencia le permite darse el lujo de amamantar también a los mismos que se han atrincherado en los centros neurálgicos del espacio público' (Salazar, 2012, p. 216).

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 nustramericana, 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' (Cfr. 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'. (Cfr. 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 los muchos y muchas. Sobre este punto, señala el sociólogo y educador popular argentino Roberto 'Tato' Iglesias (2014):

Hay más inyección de dinero líquido trasnacional y el derrame social no se legitima cuando aún persisten graves problemas sociales relacionados con la salud, la educación, con el hábitat, con el ambiente, con el territorio, por más que la propaganda política mediática venda otra cosa. El problema, además de ser cuánta gente incluyo y excluyo del sistema, es cómo incluyo, o sea cuál es el modelo que en la práctica económica me permite obtener financiamiento. Dicho modelo de productivo aún está basado en el saqueo, la contaminación, la destrucción, la cooptación y el silenciamiento de las resistencias populares. Dicha forma no puede ni va a ser sustentable en el tiempo. Más temprano que tarde conoceremos sus fallas, contradicciones, costos y consecuencias (p. 59).

En una línea similar, poniendo atención al funcionamiento y consecuencias del neoliberalismo extractivista, Ramón Gómez Medero (2013) explicita que la implementación de éste 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 sólo conlleva la modificación de la matriz productiva sino que trastoca el entramado de relaciones en todos los niveles posibles (Cfr. 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<sup>75</sup>. '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 contra 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-<sup>76</sup>. De ahí que, como indica Boaventura de Sousa (2014), nuestra actualidad política está determinada por sociedades que estarían experimentando un nuevo tipo de fascismo:

Como régimen social -indica el teórico portugués-, el fascismo social puede coexistir con la democracia política liberal. Más allá de sacrificar la democracia a las demandas del capitalismo global, trivializa la democracia hasta tal grado que ya no es necesario, o incluso ya no es conveniente, sacrificar la democracia para promover el capitalismo. Esto es, por lo tanto, un fascismo pluralista, es decir, una forma de fascismo que nunca existió. De hecho, ésta es mi convicción, que podemos estar entrando en un periodo en el cual las

---

75 Al respecto es oportuno mencionar que, contrario a lo que intuitivamente pudiéramos sostener, los denominados 'gobiernos progresistas' -tales como Bolivia y Ecuador- han debido enfrentar y reprimir grandes manifestaciones que se han levantado precisamente en contra de las políticas extractivistas progresistas que se han implementado. Entre ellas cabe mencionar las marchas por la defensa del Tipnis (Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Secure) que se produjeron el 2012 en Bolivia; o, por su parte, la manifestaciones contra la minería a cielo abierto que convocó la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, el 20 de enero del 2009. Ver: Machado & Zibechi (2016).

76 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 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).

sociedades son políticamente democráticas y socialmente fascistas (p. 36).

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'<sup>77</sup> (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 mayor o tras la estigmatización de ser radicales, extremistas o 'ultrones', conllevando el menosprecio o puesta en duda de todo el trabajo, apuestas y experiencia gestadas y acumuladas. Al respecto 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 cómo el progresismo ha desgastado a los movimientos sociales, en la medida en que ha desperdiciado la posibilidad de cambio que se había abierto con el proceso organizativo de lucha previa a sus gobiernos -y que paradójicamente fue lo que posibilitó su ascenso (Cfr. Zibechi, 2015: s/n).

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, aquél 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

---

77 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 los sujetos. Al respecto ver: Colectivo Situaciones (2007).

una series 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. (Cfr. 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 sólo en la medida en que hayan resultado parcialmente exitosas, sino —y sobre todo— en sus rotundos fracasos (Colectivo Situaciones, 2001, 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 aquellos sujetos, 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)<sup>78</sup>

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 agrega Tapia (2008):

Si vemos el subsuelo desde el otro lado, desde dentro, tenemos más bien la sensación de que no se trata de espacios de misterio y oscuridad sino de la

---

78 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*'. Ver: Fluor Films (2014).

organización y ejercicio de espacios fragmentarios de publicidad o vida colectiva y comunicación intersubjetiva, generados como alternativa local a la no publicidad y al monopolio de la política en el seno del sistema de partidos y el estado (p. 107).

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. 'Es por eso -dice Salazar- que las actividades marginales y contestatarias están llenas de *motivaciones valóricas* que, en el balance final, tienen mayor magnetismo humanístico que los tensos 'triumfos' que ofrece el Mercado (y el Estado)' (Salazar, 2012, p. 225).

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. Como añade el historiador:

Con todo, el encierro de la soberanía popular en una privacidad reclusa no anonada el sentimiento de soberanía ni perpetúa la percepción de reclusión, pues, lo que ocurre en el espacio privado de los excluidos y los pobres -es decir: en la subjetividad y en la memoria de los 'prisioneros'- es que la soberanía se transforma en un *impulso de legitimación*, el que lleva a 'salir del encierro para imponer esa legitimidad, de un modo u otro, como fuerza social constructora de realidad (Salazar, 2012, p. 227).

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 postdictaduras 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 sólo 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 indígenas ecuatorianos, 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 (Cfr. 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.

Las nuevas territorialidades -establece Raúl Zibechi- son el rasgo diferenciador más importante de los movimientos sociales latinoamericanos y lo que les está dando la posibilidad de revertir la derrota estratégica. [...] La tierra no se considera sólo como un medio de producción, superando una concepción estrechamente economicista. El territorio es el espacio en el que se construye de forma colectiva una nueva organización social, donde los nuevos sujetos se instituyen, instituyendo su espacio, apropiándose material y simbólicamente. (Zibechi, 2007, pp. 103-104).

Teniendo a la vista este elemento es posible comprender porqué la autonomía se vuelve central. En la medida en que se posee y se produce 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. Es decir, desde los más básicos y materiales (pan, techo, abrigo) 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 (Cfr. Zibechi, 2007, p. 100).

Territorio y autonomía es lo que posibilita que estos movimientos no sean sólo 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 (Cfr. Benasayag, 2001, p'62) desplazando la frontera de lo viable. Como señala Mónica Iglesias (2011):

El protagonismo alcanzado por los movimientos sociales en esta década les confiere un carácter de normalidad y de necesidad, es decir, ya no son vistos exclusivamente como elementos disruptivos y destructivos del orden social vigente sino también como portadores (germen) de un nuevo mundo. En correspondencia con esa "normalización" se ha incentivado la reflexión en torno a la capacidad que éstos tienen (o pueden tener) para lograr una

transformación de nuestras sociedades [...] hacia “otro mundo posible”, ampliando precisamente el horizonte de lo posible (p. 33).

Al tener en consideración todo esto, la manera en que estos 'territorios en resistencia' (Cfr. 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 a seguir; por eso, conseguirlo, no es *vencer*. 'La revolución -indica John Holloway- 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-sobre<sup>79</sup>. Por ello, su despliegue implica la inhibición de la capacidad creadora, de la espontaneidad y potencialidad de los sujetos y sujetas. Es un 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 un sociedad otra, autodeterminada, utilizando un instrumento que fue creado para reprimir esa autodeterminación. Así, 'No es posible -dice Holloway- 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 prácticas y principios. Por eso Luis Villoro (2011) advierte lo estrecha que se vuelve la relación entre la injusticia y el poder.

El poder -dice- 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 —advertía Sócrates— 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 apostarse a conseguirse a través de una estructura cuyo funcionamiento

---

<sup>79</sup> Respecto a la distinción entre el poder como *potestas* y el poder como *potencia*, ver: Dussel, 2006: 27-33

se sostiene precisamente en lo contrario. Más que concentrar el poder en un sólo lugar o instrumento, lo que se pretende es diversificarlo, irradiarlo, difundirlo. Lo que busca es el empoderamiento integral de las bases, no la delegación y canalización de estas a través de un representante. Al respecto indica Benasayag: '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 (Cfr. Graeber, 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 sólo 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 (Subcomandante Marcos, 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 -establece Claudia Korol- 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' (Korol, 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 sólo la ideología del poder, sino también la validación de éste en nuestros cuerpos, afectividades, sentidos, etc. (Cfr. 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 (Cfr. Colectivo Situaciones, 2009, pp. 35 y 366).

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 los intelectuales orgánicos de hoy, se desentienden de esa impronta crítica y autónoma, y buscan 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<sup>80</sup> (Cfr. Machado & Zibechi, 2016:

---

80 En relación a esto, David Graeber critica la cooptación de términos o palabras porque implica una reducción que las vacía de contenido y experiencia volviéndolas una mera forma que puede ser

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? (Mazzeo, 2012:, 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 'contrahegemónica'. Esta última se resiste a abandonar el tradicional modo de revolución, entonces, persevera en su apuesta por la toma del

---

utilizada para las más 'diversas' situaciones. Como ejemplifica el antropólogo, 'El término «revolución» está tan degradado por su uso continuado en el lenguaje común que se emplea para prácticamente cualquier cosa. Cada semana se producen nuevas revoluciones: revoluciones financieras, cibernéticas, médicas o en Internet, cada vez que alguien inventa algún nuevo dispositivo de software.' (Graeber, 2011, p. 52).

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, 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 Atilo 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 constituye el territorio conflictivo de elaboración (efectiva y potencial) de nuevos sujetos políticos' (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 castradoras 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 gestionaria, 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 prioritario y por eso también, se atribuyen a sí mismos un sitio imprescindible en la lucha. Como indica el militante argentino, 'aunque este intelectual lo niegue, cada vez que se le presenta la oportunidad, no deja de concebirse 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' (Mazzeo, 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 (Cfr. Zibechi, 2007, p. 101). Así, indica Zibechi, 'quedó atrás el tiempo en el que intelectuales ajenos al movimiento hablaban en su nombre.' (2007:101).

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. Sólo 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 sólo 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 (Cfr. 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 los niños y niñas, 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 punto 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 2001<sup>81</sup>, han tenido lugar<sup>82</sup>.

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, 'una nueva generación intelectual radical, crítica, impregnada de una subjetividad de la insubordinación, con vocación emancipatoria, es decir, una nueva generación intelectual 'militante'. (Mazzeo, 2012, 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.

---

81 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 la 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 sólo 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)., 2014

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

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 sujetas populares han podido ingresar a espacios de formación que 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 ya no es un sujeto que 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 un periodista, profesor o un universitario pueden ser llamados 'intelectuales' sin que eso signifique privilegio alguno (Cfr. 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. Como dice Salazar, 'es preciso que conozcan también lo siguiente: desde mediados de los años '80, aprendimos a *investigarnos a nosotros mismos*, fuera de la Universidad... Aprendimos a practicar 'ciencia popular'" (Salazar, 2011, p. 23).

Al asumir esta capacidad, accedemos a una autonomía cultural y epistémica que antes no existía. Por lo mismo, si ya existía 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' (Campiono, 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 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 debate<sup>83</sup>.

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. De este modo, como menciona De Sousa (2015): 'Los jóvenes están politizados sí, pero de otra manera a la nuestra. Lo están a través del rap, del hip hop, de la música, de las redes sociales' (s/n).

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 sólo 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] -dice el italiano- 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 'aumentar' la propia en la medida en que se utiliza como un espacio que puede ser intervenido por ese universo imaginario<sup>84</sup>-, 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.

---

83 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 (Cfr. Ruiz, 2015, p. 66).

84 Como es el caso del recientemente lanzando juego de realidad virtual Pokemon Go.

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 intelectuales. Ya que, más allá de si hay algunos casos excepcionales de sujetos que trabajen -en una especie de doble vida o poliamor- 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 externo, 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.

¿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 postdictaduras, 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 (Cfr. 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). El *enredo*, entonces, se vuelve una manera de autoproducirnos donde nuestros espacios organizativos se vuelven el lugar dónde, '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 *entretelado* 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 (Cfr. 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. Al respecto menciona Salazar (2006):

Lo que interesa aquí es, sobre todo, la tendencia de los grupos populares no sólo a dejar registro oral y escrito de sus testimonios individuales, sino a investigar y sistematizar sus recuerdos colectivos. Pues esa tendencia revela su conciencia de que, ahora, ellos están en la historia, que son sujetos y actores de ella y que son constructores de la realidad inmediata de sus vidas. [...] Saben que su capacidad para construir su propia realidad pone de relieve, de un modo u otro, su poder *social e histórico* (p. 152).

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' (Korol, 2010, p. 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 (Cfr. Fauré & González, 2016). 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 éstos 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 (Mazzeo, 2012, 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 empoderarnos 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 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. (Cfr. Fauré, 2016; Fonseca y Frantz, 2014)

Si bien la propuesta de Fals Borda contribuye con elementos para construir una ciencia popular, el aporte freiriano no sólo 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 militancia, a través de la cual los saberes son humanizados, encarnado de modo tal que se va aprendiendo a ser y nacer distintas (Cfr. Iglesias, 2014, pp. 57-58)

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).

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 a través de su implementación y despliegue se construyen, visibilizan e 'intercambian' conocimientos y saberes a través de una metodología específica - más allá si ésta 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<sup>85</sup> 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 plumones y los 'anticuados' papelógrafos. 'Asumimos -dicen los educadores- la perspectiva de la educación popular, puesto que entendemos la práctica educativa como acción política y concebimos al conocimiento como herramienta para la lucha y para la construcción de una nueva sociedad' (Olivero & Tillet, 2015, p. 6). 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 harto 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 maquineo. 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 profundamente simbólica (Cfr. Colectivo Situaciones, 2004, p. 106) 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, en la medida que va desarrollándose, 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).

---

85 Aun sabiendo la complejidad o escepticismo que genera hablar desde el 'nosotras' o 'nosotros', al momento de abordar los análisis propios de los espacios organizativos resulta sumamente difícil rehuir a la primera persona plural precisamente porque la práctica política construida desde la Educación Popular influye de manera preponderante en la conformación del lugar epistémico desde el cual se fragua esta investigación. De este modo, tal como era enunciado en la introducción, se utilizará el 'nosotros' para referir a la praxis que se forja desde dichos lugares.

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 uno 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', pero si no logramos 'saber que sabemos' y no lo comunicamos ni compartimos, no avanzamos. Ya que cuando aquél súper experimentado 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 sistematización<sup>86</sup>, la investigación militante, la investigación acción, entre otras, las cuáles buscan articular implicancia y pensamiento (Cfr. Colectivo Situaciones, 2004<sup>a</sup>, p. 97). Este es el criadero de intelectuales, de ahí que el lugar de enunciación de ellos sea siempre la praxis (Cfr. Mazzeo, 2012, p. 77), 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 apuestas deben verificarse en la misma experiencia (Cfr. Mazzeo, 2012, p.85) 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 fin, es decir,

---

<sup>86</sup> 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: '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' (Cfr. Colectivo Caracol, 2014).

la práctica política revolucionaria. Como mencionan los 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).

La creación de poder popular<sup>87</sup> 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 (Cfr. Peralta, s/f, p. 14) La única diferencia es que si estos procesos van siendo sistematizados, cuando se vuelve a comenzar ya no se parte desde una base de intuiciones, 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 espacio de poder (Cfr. Machado & Zibechi, 2016, p. 168)-. Son reflexiones que nos permiten aprendernos como pueblo organizado, no sólo 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 se forjan buscando responder a los protocolos o cánones académicos (Cfr. Colectivo Situaciones, 2001, p. 39) sino que configuran el saber popular como parte de las armas de resistencia, tal como dice Claudia Korol:

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, 2010, pp. 354-355).

---

87 Volveremos sobre el tema del 'poder popular' en el subcapítulo siguiente.

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 sujetos'<sup>88</sup>.

Por eso es que el intelectual militante, el educador popular y las sistematizadoras somos sujetos y sujetas que construimos espacios de resistencia. No somos sujetos externos que trabajan 'con', 'para' o 'sobre' el movimiento popular, sino que sujetos partícipes y constructoras de ese mundo otro. Tal como los caracoles y caracolas explicitan -parafraseando al hiphopero chileno Portavoz<sup>89</sup>- al final de sus publicaciones en las redes sociales, 'No hacemos educación pal pueblo, somos el pueblo autoeducándonos'<sup>90</sup>.

Frente a esto, establece Raúl Zibechi (2011b):

Dirán que se pierde la distancia necesaria para poder ejercer la crítica. En este punto hay una diferencia fundamental, que tiene que ver con la forma como se elabora conocimiento: 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 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, 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

---

88 Ver: Mejía (s/f).

89 En su canción 'El otro Chile', el rapero -que además se desempeña como educador popular en el Centro Cultural La Juanita, en la zona norte de Santiago, entre otros espacios organizativos- popularizó la frase: "No hacemos rap pa'l pueblo, somos el pueblo haciendo rap". Ver: Portavoz (2012).

90 Ver: [fb.com/caracolpopular](https://www.facebook.com/caracolpopular)

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 sólo los tenemos como intuiciones sino que, en el diálogo crítico con otros y otras, vamos comprobamos la intencionalidad, causas, medios y fines que posee. 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, 'una tarea específica de la reflexión filosófica' (Freire, 1984, 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 sólo 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 - dice Zibechi-, sino para crecer y avanzar. El pensamiento crítico no puede conformarse con el lugar al que ha llegado, por más interesante que sea' (Zibechi, 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 beneficios<sup>91</sup>.

Los trashumantes nos recuerdan que la educación popular es una bomba de construcción masiva (Cfr. Colectivo Situaciones, 2004, p. 114) que se expande y contagia incluso a quienes no se encuentran fascinados por su propuesta. Como indica COPOSUR - 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 (Coposur, 2013, 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 (Cfr. Freire, 1975, p. 20) 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 y el empoderamiento, nos reconocemos como creadoras. Es decir, no como seres para la adaptación sino para la transformación (Cfr. Freire, 1975, p. 23)

---

91 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 patriarcado les entrega a los hombres. Así, aquel hombre que se dice feminista 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 más arriba, éste siempre, ineludiblemente, cambia la manera en que actuamos en el mundo- y, básicamente, sigue siendo un machista más.

Por todo esto, en su práctica real y concreta, la concientización permite desmitificar la realidad. Evita quedarse estáticos 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 están subyaciendo en el hacer, 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 éste 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 (Cfr. 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 documentos<sup>92</sup> 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<sup>93</sup>.

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 necesidades. Como relatan los y las trashumantes, al término de sus talleres cuando cantaba el Raly<sup>94</sup> se daban cuenta que las canciones llegaban

---

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

93 Como, en el caso de Chile, la Editorial Quimantú.

94 Raly Barrionuevo es un cantautor patagón argentino que participa desde los inicios de la Universidad



mucho más fuerte y rápido que horas de discusión (Colectivo Situaciones, 2004, p. 37). Por eso, a través de estas creaciones lo que se busca es posicionar nuevos sentidos, los nuestros. 'Hablamos del arte -agregan 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 específico sino que, lo que escribimos, investigamos, dibujamos, actuamos o cantamos, nos pertenece a todos y todas (Cfr. Mazzeo, 2012, p. 66). Para Raúl Zibechi, 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 (Zibechi, 2013, s/n). Como agrega el uruguayo (2011b):

La mayor ambición que podemos tener los militantes, los pensadores, los escribientes, los que sea..., es dejar de ser lo que somos. Que los demás nos desborden, nos sobrepasen, que al volverse pensadores colectivos, escribientes colectivos, militantes que mandan obedeciendo, "anulen el terreno de su realización", como dice la carta a don Luis Villoro. ¡Qué alegría mayor que un pensamiento lanzado al viento, llegue a encarnar en los más diversos colectivos, quienes lo amplifican, enriquecen y modifican hasta volver irreconocible su origen, al convertirse en patrimonio de todos y todas! (p. 57)

Esta nueva propuesta de intelectualidad, en coherencia con lo que hemos planteado, rechaza los modelos individualistas preconcebidos y se asume como una más dentro de la construcción colectiva -que se instituye y forja a sí misma- del gran relato del proceso popular (Cfr. Mazzeo, 2012, p. 67). 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). O

---

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, Bajavida, Paris Valenzuela, Los Secuazes, Andy Portavoz, Subverso, Michu Mc, solo por nombrar algunos. Artistas que, explícitamente, manifiestan su apoyo a las organizaciones populares participando en las actividades de éstas de forma gratuita, generando circuitos alternativos de difusión y distribución de su música.

como agrega el educador popular chileno -radicado en Venezuela- Hernán Peralta,

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* (Peralta, 2004: 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, 106). Así, a partir de este proceso epistémico cada organización, comunidad o movimiento, en cuanto sujeto histórico, se vuelve un intelectual colectivo, los que, 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 sólo 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 esta tesis 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 sólo 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 y de mundo que promueve. Éstos son saberes y poder.

Comencemos por los saberes. Si bien a lo largo de esta investigación 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' -así, tal cual, 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<sup>95</sup>, 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 (Villoro, 2008, 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 un visión reduccionista de la potencialidad que los saberes encierran. De ahí, que el saber-hacer -esencial para nuestras prácticas- no sea considerado como un modo de conocimiento, sino, más bien, como un conjunto de habilidades que pueden dar cuenta que se conoce o se sabe algo, pero que en sí mismo no es conocimiento (Cfr. Villoro, 2008, p. 217). "Saber una lección' -dice el filósofo- 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 capacidad o habilidad específica. (Cfr. Villoro, 2008, pp. 206-208).

Por ello, aun cuando comprendemos que el debate filosófico vigente<sup>96</sup> que trabaja desde una perspectiva crítica o políticamente comprometida, se centra en restablecer, desde la potenciación del término y no sólo como un ejercicio poético, la noción de conocimiento en vez de la de saber(es), tomaremos distancia de éste. Este alejamiento que en ningún momento es una enemistad, tampoco es un capricho o un gesto de desobediencia vacío. Al contrario. Si asumimos que la creación de saberes está motivado por nuestros intereses y necesidades, -a

---

95 Cabe mencionar que Luis Villoro no es un intelectual desafectado de su contexto que no se inmiscuye en los conflictos ético políticos de él. Al contrario. Él estableció estrechos vínculos con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, participando en sus líneas organizativas con un compromiso tal que las y los zapatistas le dedican una elegía cuyo nombre era '*Luis Villoro Tonzano, el zapatista*'. De ahí que nos parezca necesario considerar con atención sus propuestas, ya sea para seguir las o para tomar distancia. Ver: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/05/02/luis-el-zapatista/> .

96 Esta preeminencia o necesidad de reposicionar al conocimiento no sólo es un planteamiento del filósofo mexicano. Raúl Fonet 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)

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, nuestros nombres 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 cita de Villoro referida 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.

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. Se reivindica la noción de saberes porque es la que desde nuestros espacios de autoeducación y en nuestras experiencias cotidianas vamos rescatando y nombrando. Al comenzar una práctica, nuestra pregunta relevante no es '¿qué es lo que conocen?', sino '¿qué es lo que *saben 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 espacio organizativo. 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 - ya lo dice Portavoz: 'Retórica y poética aprendí con mi vivencia, mi referencia bibliográfica es la experiencia' (Portavoz, 2012a)-, 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 sólo 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 del 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 sacar a marchar a cien mil personas no constituye gran novedad) no son suficientes para lograr posicionar demandas y propuestas. Esto no significa que haya que desecharlos, sólo 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 configuran, al mismo tiempo que ponen de manifiesto, nuestros proyectos de vida, nuestras formas de organización o modelo social y, también, los modos de representación que tenemos. (Cfr. Brandao, 1995, p. 109) Como indica Claudia Korol (2007), los nuestros son 'saberes construidos colectivamente en las batallas cotidianas 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 en la medida en que además de aprenderlos, los aprehendemos y reinventamos volviéndonos capaces de aplicarlos a situaciones existenciales concretas (Cfr. Freire, 1984, p. 28). 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<sup>97</sup>. Por ello, como canta la chilena Evelyn Cornejo, somos los 'delincuentes de la cultura oficial' (Cornejo, 2014), 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.

---

<sup>97</sup> Un ejemplo gráfico de esto lo constituye el testimonio de Omar Cabezas acerca de su experiencia en la guerrilla nicaragüense previo a la victoria de 1979. Ver: Cabezas (1984).

Nuestros saberes no son propiedad de unos pocos sino que, al ser gesta comunitaria en la que no se impone la distinción desigual entre los que sólo hacen y los que de manera exclusiva piensan, implica una apropiación colectiva del saber (Cfr. Eco, 2012, p. 16). 'Su norte -dice Salazar- es la vida en común, más que la verdad en sí' (Salazar, 2012, p. 235). 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, es decir, nuestra utopía. Y ese avanzar, ese caminar va siempre junto a otros: 'Caminar -dice Situaciones- 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 populares operan como el poder que implica elegir la dirección del caminar conjunto (Cfr. Salazar, 2012, p. 208).

Los saberes colectivos son nuestro patrimonio como pueblo (Cfr. 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 los márgenes, hemos construido. Son muestras de nuestro poder y capacidad. Nuestras hazañas, mitos y narraciones de liberación y contrapoder comunitario. Agrega Salazar (2012)

Los procesos de autoconstrucción de identidad en la periferia urbana generan formas de vida marginal que, como quiera que sean, constituyen pequeñas pero reales y legítimas *hijas de la soberanía*. Pues son creaciones del propio ingenio. Victorias microscópicas sobre el Goliat de la dominación. Formas de identidad que se gozan a sí mismas, pues están plétóricas de simbolismos. Millonarias en laureles hechos a mano. ¿Qué poblador no está orgulloso de la 'toma' que efectuó, del campamento que construyó, de las veredas que pavimentó con sus manos, de la casa propia que conquistó con su audacia? ¿Cómo no quererlas? (p. 235).

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 un 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' (Cfr. Fonseca y Frantz, 2014, p. 13). Un objeto que, por lo demás, no es ajeno o externo sino del cuál todos han sido parte. De modo que, de alguna manera, todas nos volvemos sujetas y objetos de investigación. Además, dicho objeto en la medida es nombrado y reapropiado, transforma a aquéllos sujetos que lo inteligen. Como agregan Olivero & Tillet,

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 (Olivero & Tillet, 2015, 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 postdictaduras 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, éste deja de ser identificado exclusivamente con el aparato estatal o con la posibilidad del cambio político propio de una revolución. El poder ahora se reconoce como una relación presente en todos los espacios sociales (Cfr. Torres, 2007:81). Como indica González, 'El poder se reproduce en nosotros mismos y la inconsciencia de esto nos hace obviar las dimensiones de su

(re)producción en la cotidianidad'. (González, 2005)

Desde esta recuperación del poder han existido distintos modos de denominarlo - que utilizaremos indistintamente-. Ya sea contrapoder (Colectivo Situaciones, 2001, Benasayag, 2001), antipoder (Holloway, 2012), poder popular (Mazzeo, 2015) o poder constituyente (Salazar, 2011); 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 (Cfr. Mazzeo, 2015) y que, por lo mismo, se vuelve 'el éter envolvente y penetrante de la cultura, las ideas y el poder diversificado de la ciudadanía. Y por cierto: la crítica implacable, la propuesta insistente' (Salazar, 2011, p. 89). No obstante, como nos advierte Mazzeo, 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 inabarcable o que no lo podamos discutir. Sólo recomienda tener la precaución de no pretender construir conceptualizaciones definitivas, sino más bien definiciones mínimas (Cfr. Mazzeo, 2015).

El poder popular es el ejercicio autónomo mediante el cuál 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 -indica Peralta- 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 un actuar en movimiento que no se forja desde la conceptualización aislada, sino que se inscriben e instituye poniendo el cuerpo (Cfr. Colectivo Situaciones, 2001, p. 34).

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. 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 ejercicio y en la medida que crea las condiciones para el hacer, para el poder futuro de otros y otras (Cfr. Holloway, 2001, p. 75).

Así, el poder como potencia y construcción, no se puede desligar de la recuperación de nuestras capacidades, nuestros saberes. Esto nos fortalece, nos em-poder-a, en la medida en que vamos recuperando el 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' (Erroak, 2015), como cuenta Gabriela de la Escuela Pública Comunitaria. Entonces, el poder se vuelve poder social de rehumanización (Cfr. Salazar, 2012, p. 232).

El poder constituyente es realización humana, creación social. Por eso ineludiblemente surge en la asociación y acción colectiva (Cfr. Salazar, 2012, p. 233), 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. (Cfr. Colectivo Situaciones, 2001)

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. 'El poder -dice Salazar- se desarrolla con los ojos abiertos y mirando al horizonte. La fuerza, en cambio, avanza con los ojos cerrados. El desarrollo del poder exige que la 'ciencia del nosotros' se complete con la 'ciencia del camino' (hacia la nueva sociedad)' (Salazar, 2012, p. 238).

Cuando establecemos que el poder necesita de una colectividad para forjarse, no estamos apostando a un comunidad homogénea, sino a un entramado diverso articulado en torno a la clase (Cfr. Mazzeo, 2015), y que se enreda desde la construcción de lazos y vínculos solidarios. Junto a este elemento, es indispensable para que se despliegue el contrapoder, la generación de acciones colectivas que permitan construir y autogestionar realidad social. (Cfr. Salazar, 2011, p. 59). Por eso, cuando hablamos de poder, hay dos ejercicios fundamentales, la construcción y la resistencia, donde ésta es crear (Cfr. VVAA, 1999: 1) y, por eso, nace junto a la potencia del poder. 'La emancipación -reflexiona el Colectivo Situaciones- 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* (Colectivo Situaciones, 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 -comenta Benasayag- *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 que no a los cargos políticos o a caer dentro de la 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 -dice Iglesias- estamos resistiendo-proponiendo, resistiendo-construyendo' (Iglesias, 2014, p. 179).

Para lograr esto es indispensable implementar prácticas autoeducativas. Sólo 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 dónde tendrá que irradiarse 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 todo<sup>98</sup>-; y para esto es indispensable

---

98 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

autoeducarnos. La autoeducación, concebida 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 factible la democracia de base. La única forma de que el conjunto de los compañeros y compañeras participen en las decisiones estratégicas. Una forma apta para romper con la escisión dirigentes-dirigidos (Mazzeo, 2015). En la misma línea agrega Salazar (2012):

Si la autoeducación opera sobre todas esas dimensiones, simultánea y convergentemente, se estará desarrollando el poder *histórico y político* de todos. Pues el poder político no consiste en controlar la mayoría del Congreso Nacional y el Gobierno de la República, sino *todos los procesos y dimensiones que permiten gobernar desde abajo, soberanamente, ésas y todas las otras superestructuras* (p. 242).

A través de la autoeducación aumentamos la fertilidad del poder y de los saberes sociales. Pues nos permite generar un desarrollo del poder social diversificado y multidimensional que tenga la elasticidad y resiliencia para levantarse de nuevo -una y otra vez- reapareciendo frente a los estragos de la represión o posibles derrotas. (Cfr. Salazar, 2011, p. 73). 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 concebimos como seres inacabadas que siempre estamos aprendiendo y donde nos encontramos no en base a lo que tenemos o hacemos, sino desde lo que nos animamos a preguntar (Cfr. Colectivo Situaciones, 2004, p. 218). Y este encuentro no es sólo teórico, sino profundamente afectivo. Está nuestra totalidad como sujetos íntegros 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). Sólo 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

---

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 defiendan, 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).

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, 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 (Cfr. Holloway, 2012, 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 re-transformarlo. 'Somos Andando' lleva por título el libro del Colectivo Paulo Freire-Chile<sup>99</sup>, ese presente continuo nos define, pero éste 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*.' (Mazzeo, 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 encuentra nuevas y más sofisticadas maneras de introducirse en nuestros espacios, integrando o domesticando la resistencia social que a pulso se ha ido fraguando (Cfr. Korol, 2007, p. 88).

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 la cúpulas, los aparatos, las instituciones y las elites'. (Mazzeo, 2012: 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 mera gestión clasista, pragmática e instrumental en la que predominan criterios de eficiencia y concepciones instrumentales (Cfr. Aguirre, 2011, p. 49), y, entonces, centra su ejercicio en lo administrativo. Esto propicia y facilita la 'fagocitación' y apropiación de lo nuevo -de nuestras prácticas y

---

99 Ver: Fauré & González (2012).

construcciones-. Ya que a través de la abstracción lo neutraliza posicionándolo como un elemento azaroso y, así, se le resta toda veta instituyente. Dice Miguel Mazzeo (2012):

Si la política es concebida como gestión del ciclo económico toda idea termina siendo aleatoria y, sobre todo, se abandona la construcción de momento de autodeterminación. Solo queda la contraposición de retóricas, cada vez más vacías. La lucha de imaginarios caducos pretende reemplazar a la lucha de clases concreta (p. 36).

Por eso es tan relevante la gestación de una 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. 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. Como establece Bensayag (2015)

el problema es que hay como un efecto óptico de “verse arriba”, dirigiendo, cuando en realidad lo que uno puede o no puede hacer desde el lugar de la gestión está completamente entrelazado con lo que pasa en el resto de situaciones. La gestión es un momento, una tarea, un aspecto, el problema es que se pretenda el todo y jerarquice. Es el peligro de fetichizar la gestión.

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 ésta, 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, praxiológico<sup>100</sup>- 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 movimiento<sup>101</sup>. La situación no es sólo la clave articuladora entre el pensar y el hacer, sino que también 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 -precisa Mazzeo-, 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 multiplicidad de la situación aun cuando eso tensiona las pretensiones de absolutos con las que hemos sido formateados (Cfr. Colectivo Situaciones, 2004, p.189). 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:

---

100 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).

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

la razón teórica, en rigor, no resuelve ningún problema que no esté ya de alguna manera resuelto (Colectivo Situaciones, 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 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 un recurso poético, sino que pone en evidencia que desde la apertura de posibilidades y potencialidades, ese anuncio lo vamos encarnando 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 (Cfr. Ouviaña, 2013) o factualización (Cfr. 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 (Cfr. 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 esta investigación- 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 -dicen los y las trashumantes-, 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 (Cfr. Colectivo Caracol, 2014)-, entonces, no puede volverse una estructura que pretenda controlar y restringir a los sujetos, no puede trabajar desde la impotencia, sino desde el desborde creador. Por ello 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. Donde 'todo 'acto' cultural -dice Salazar- debe ser social, colectivo, de liberación, de desarrollo social o de expresión contestataria. Son las 'estéticas del descontento' y también las estéticas expresivas de la autonomía emergente' (Salazar,2012, p. 209). Una estética que va indisolublemente entramada a la ética y que se expresa en la coherencia entre palabra y gesto (Cfr. Iglesias, 2014, p. 186). De ese modo, la performatividad se instituye como la forma de revertir hasta los más sutiles mecanismos de la hegemonía capitalista (Cfr. Colectivo Situaciones, 2009, p. 16), en la medida en que está preñada del hacer rebelde y transformador no sólo 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 anudada a la vida (Zibechi, 2011b, p. 54), donde: 'La construcción social del camino es siempre más importante metodológicamente que la prefiguración abstracta de la meta' (Salazar, 2006, p. 165). Por eso su teoría debe surgir desde la praxis y no antes que ella para señalarle cómo comportarse o para indicar el camino. 'La nueva generación intelectual - dice Mazzeo- [...] 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 subordinante<sup>102</sup>. Como dice Tato Iglesias, 'Nosotrxs no tenemos una solución

---

102 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 Viet-nam', y se abraza la necesidad de construir situacionalmente desde la particularidades, potencialidades y afectividades propias.

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' (Iglesias, 2014, 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 sólo implica el nombrar, sino también rehacerse a sí misma en la medida que se encarna.

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 espectadores que deben elegir qué tipo de propuesta prefieren, sino que son artífices, protagonistas de su proyecto de vida rompiendo con la tristeza y melancolía que engendra la espera y la disciplina (Benasayag, 2001, p. 69). Como establecen los Situaciones, '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 Situaciones, 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 que ensayar, inventar, ir bosquejando y trazando los *cómos*, y, en ese camino, asumir que tanto las cosas como nosotras mismas somos afectadas<sup>103</sup>. 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* -dice Situaciones- *ha dejado de ser la clave*

103 Respecto a este punto Mazzeo (2012) establece una crítica radical a la vieja intelectualidad de izquierda o comprometida. Tal como narra, 'La nueva generación intelectual plantea la necesidad de la reducción de la división del trabajo, la igualación de los niveles de información, la socialización de las condiciones de producción de los saberes y la modificación de las estructuras jerárquicas, en el plano macro y micro, al nivel de la sociedad y del colectivo del que forma parte. Por supuesto, hace extensiva esta orientación a los espacios más específicamente intelectuales. Esta práctica suele ir en contra de la condición de la gran mayoría de los intelectuales que se consideran progresistas o de izquierda, que pueden llegar a asumir las necesidades señaladas como proyecto a futuro, pero que se resisten a aplicarla especialmente en los espacios intelectuales de los que forman parte, dado que esto los obligaría a desestructurar estos espacios, a modificar sus lógicas jerárquicas, lo que significaría abjurar de ciertos roles y privilegios' (p. 64).

*del presente*. Sea como promesa o como desastre, el futuro ha actuado sobre las luchas como un verdadero obstáculo para habitar su presente' (Colectivo Situaciones, 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 ámbito de la vida. Eso es precisamente lo que pasa, por ejemplo, con la horizontalidad en los espacios organizativos, donde si bien es una premisa de las prácticas, no se construye como ideal a alcanzar, sino como una realidad hecha experiencia (Cfr. Colectivo Situaciones, 2004, p. 188), incluso en las situaciones de adversidad o crisis. 'Las cuestiones de la autonomía y la horizontalidad -indican los y las trashumantes- 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 sólo la razón sino también nuestros cuerpos y sensaciones, lo que exige abrirse a otras maneras de encontrarnos y reflexionarnos, donde el juego se vuelve esencial<sup>104</sup>. Como dice Claudia Korol, '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' (2010, 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 de la experiencia organizativa. Como mencionan los trashumantes:

Yo creo que una impronta muy fuerte es lo afectivo, aunque parezca boludo. Y esto no lo hemos metido concientemente, 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,

---

<sup>104</sup> Respecto a la potencialidad política y teórica que tienen lo lúdico, Ver: Silva (1982).

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. Tal como establece 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 la luchas y del pensamiento (p. 42).

Esto no quiere decir que las demás emociones sean desechadas. Las prácticas, decisiones y apuestas del movimiento popular están impregnadas de rabia, indignación, esperanza, autonomía (Cfr.. Korol, 2007, p. 94). 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 abrazo<sup>105</sup>, desde las miradas, las risas, el llanto, desde la contención, cuidado y la reciprocidad, desde el equivocarnos juntas, cuestionarse y plantearse errores, pero recordando siempre, que todas somos valiosas y necesarias (Cfr. Colectivo Situaciones, 2004, p. 173). Y esta reapropiación del afecto es lo que se transforma en potencia creadora para seguir resistiendo desde las complicidades, a pesar de todo. Como recuerda Zibechi (2011b): 'En las crisis, como en los naufragios, sólo 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 todo 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, constatando y asumiendo que las formas que tenemos de estar en la realidad anticipan ya los otros mundos que queremos hacer posibles (Cfr. Fonseca y Frantz, 2014, p. 12). Por eso la denominación propuesta para esta epistemología se apropia de dos ejes fundamentales,

<sup>105</sup> 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).

irrenunciables de esta praxis que a lo largo de esta investigación -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*.





## Conclusiones

Siempre hemos vivido en la miseria, y nos acomodaremos a ella por un tiempo. Pero no olvide que los obreros, son los únicos productores de riqueza. Somos nosotros los obreros, los que hacemos marchar las maquinas en las industrias, los que extraemos el carbón y los minerales de las minas, los que construimos las ciudades.... ¿Por qué no vamos, pues, a construir y en mejores condiciones para reemplazar lo destruido? Las ruinas no nos dan miedo. Sabemos que no vamos a heredar más que ruinas, porque la burguesía trata de arruinar al mundo en la última fase de su historia. Pero te repito que no nos dan miedo las ruinas, porque llevamos un mundo nuevo en nuestros corazones. Ese mundo está creciendo en este instante  
(Buenaventura Durruti)

Al momento de comenzar esta investigación se delimitó como centro del problema indagativo la manera en que la reflexión y producción de saberes contribuye a la transformación de la realidad y, en directa relación con esto, la necesidad de desentrañar en qué medida la epistemología es un espacio de disputa política fundamental.

En ese gran marco la línea de indagación se circunscribió a contrastar la siguiente hipótesis de trabajo: 'A partir del modo particular de crear saberes que están adoptando las organizaciones populares en Nuestra América -en particular, los denominados 'nuevos movimientos sociales 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 está dando cuenta, al mismo tiempo, de una nueva relación entre asociatividad, poder y saberes determinada por la praxis colectiva de las luchas insurgentes en el continente'.

Creemos que a lo largo de esta tesis esa hipótesis se confirma -aun cuando se abran nuevas perspectivas de análisis y proyección que no pudieron ser abordadas en este espacio y que serán enunciadas más adelante- lo cual se hace manifiesto al establecer una red de reflexiones, inferencias o posibles respuestas que surgen a propósito de la investigación realizada. Ésta será explicitada en torno a tres ejes que siguen la línea argumentativa que posee la misma tesis.

Para comenzar, el primer eje se articula en torno a la necesidad de devolverle el estatus político a la práctica epistémica. A partir de esto es posible, tras la investigación realizada, afirmar que la epistemología no es una práctica que sólo afecta al espacio académico, sino que también se filtra y permea todo los ámbitos cotidianos de existencia. Por lo mismo, no es una temática que deba circunscribirse a la esfera intelectual.

En tanto modos de objetivación, las categorías, conceptos y propuesta epistémica, son un producto humano que, por lo mismo, da cuenta del contexto histórico político en que fue forjado. Así como la arquitectura, el arte, la música, la moda, etc., son creaciones que permiten desentrañar las particularidades de la época en la que surgieron, el saber y la epistemología también. Es decir, no son sustancias absolutas que se muevan de manera independiente al devenir mundano, sino que son producciones situadas, contingentes, perecederas, que se crean desde el posicionamiento político.

De ahí que, a pesar de la pretensión de neutralidad que tiene la epistemología hegemónica, ésta está intrínsecamente relacionada con la ideología que la resguarda. Y esto es fundamental pues los saberes y reflexiones no sólo determinan cómo se conoce la realidad, sino también qué tipo de realidad se perpetúa o se puede transformar; qué es lo que puede ser soñado, cuál es la utopía o el inédito viable que motoriza a una colectividad. La epistemología es fuente de sentidos que configura subjetividades, permite intelegir el mundo al mismo tiempo que va constituyendo a los sujetos y sujetas cognoscentes.

El segundo eje se construye en torno a la *práctica* epistémica poniendo atención a la relación que se establece entre los intelectuales y la política. En relación con esto y a pesar de lo que se busque sostener desde la ilusa posición a-política o neutra de la intelectualidad actual, el ejercicio de creación de saberes exige ineludiblemente la asunción de una posición política frente a los avatares del propio contexto, tal y como se evidencia en el surgimiento del término.

Las figuras de intelectual con las que contamos son acorde a la situación en la que se forjan. Los desafíos, tensiones y apuestas que tenían los intelectuales durante la Dictadura Cívico-Militar chilena, son diferentes a las que hoy tienen las organizaciones político-pedagógicas. A partir de la afirmación del carácter situacional que también tiene la intelectualidad, se comprende que en Nuestra América surjan figuras como la de Paulo Freire y Orlando Fals Borda con sus respectivas propuestas -la pedagogía de la liberación y la investigación acción participativa- en las que se asume una crítica radical a la manera tradicional de producir saberes que incluso los sectores progresistas o de la clásica izquierda partidista habían introyectado. Desde los planteamientos de estos autores se les busca devolver a los sujetos y sujetas populares el derecho a decir su palabra, pues esta reapropiación se vuelve indispensable para lograr la liberación.

Frente a este movimiento de desobediencia y empoderamiento popular, las intervenciones *yankees* en la región a través de las dictaduras militares erradican, en paralelo a la destrucción del tejido social, cualquier propuesta de creación o valoración de la cultura

popular, dejando a la intelectualidad en una vacuidad y melancolía que la ha hecho renunciar a la posibilidad de influir en la construcción de colectividad. Ha instaurado el fatalismo o el *impasse*.

Como consecuencia de la configuración político social postdictatorial y la instalación de la matriz neoliberal extractivista, han surgido movimientos sociales de nuevo tipo que buscan autogestionar la vida autodeterminadamente, yendo más allá de las disposiciones del sistema. Están compuestos por organizaciones antiimperialistas, anticolonialistas y antipatriarcales donde la relación que establecen con el territorio es el soporte fundamental de su construcción.

Teniendo esto a la vista, el tercer eje se articula respecto a cómo la producción de saberes transformadores no surge desde la pura especulación, sino anudada a una praxis política transformadora.

En la lucha que estos nuevos movimientos sociales levantan, existen organizaciones que trabajan desde la Educación Popular, asumiendo ésta no como una técnica educativa, sino como un modo de vida y, por lo mismo, una opción política. Estos colectivos han visibilizado que -partir de la reinterpretación de Gramsci- la necesidad de producir cultura y saberes es imprescindible para avanzar hacia su horizonte, pues, junto al Mercado y el Estado, el monopolio en la producción de conocimientos es esencial en la reproducción y perpetuación del sistema hegemónico.

La manera de crear saberes que se adopta en las organizaciones populares, debe ser coherente con la apuesta de lucha y transformación construida. De este modo, la modificación que ésta genera no solo es temática sino que tiene énfasis en lo metodológico, en el *cómo* son construidos y visibilizados estos saberes. Por ello, las técnicas que constituyen el proceso epistémico trabajan en torno a la construcción de protagonismo popular -lo que sólo puede ser forjado desde el trabajo participativo, rescatando y valorando el papel que los cuerpos y las afectividades juegan en ese proceso-, en una dinámica donde 'lo que manda' es la praxis y no la formulación de certezas o verdades inamovibles que homogeneicen y sinteticen de manera reduccionista el hacer.

Esta forma de construir saberes no es sólo una teoría o técnica más, sino que configura una propuesta epistémica nueva. Para establecer esto es necesario tener a la vista la diferencia que existe entre pensamiento epistémico y pensamiento teórico. Este último es aquel que entrega contenidos y que es predicativo respecto de aquello que enuncia. La reflexión epistémica, en cambio, se centra en las condiciones que hacen que las ideas sean válidas. La

epistemología corresponde a una manera de colocarse frente a la realidad que permite visibilizar apuestas, inteligir realidades. Para que una propuesta reflexiva llegue a ser considerada como una 'epistemología', debe definir tres ámbitos, a saber, la concepción de realidad que le subyace, la forma en que se validan los saberes gestados y la apuesta metodológica que encarne.

La concepción de realidad que esta nueva episteme propone y promueve, es explicitada en el caso de esta investigación a partir de la reconceptualización que en ella se genera de la idea de saberes y poder. Donde los primeros son entendidos como 'poder hacer', como actos vivenciales, como la capacidad de poder desplegar respuestas o soluciones frente a los distintos problemas u obstáculos que en la práctica se vayan generando. Saberes de vida. Por lo mismo, todos los sujetos y sujetas, en la medida en que están situadas en una realidad específica que intervienen en cuanto actúan en ella, saben algo. Desde allí que se asuma que todos y todas somos filósofos, o, al menos, tenemos la capacidad para serlo.

En una indisoluble vinculación con esto, la idea de poder es reapropiada no desde la noción de *potestas*, del 'poder-sobre', sino a partir de la potencia que subyace al despliegue del poder. Asimismo, esa potencialidad creadora, cuando se trabaja de manera colectiva permitiendo la autodeterminación comunitaria, la recuperación de las habilidades, talentos y creatividad humana, deja de ser una aptitud individual y se vuelve poder popular. De este modo, la apuesta por el despliegue y asunción cada vez mayor del protagonismo popular y la importancia de la práctica autoeducativa como espacio de construcción y visibilización colectiva de los saberes, se vuelve una instancia de empoderamiento comunitario.

Teniendo a la vista la reapropiación y resignificación de estos conceptos en la práctica, se vislumbra el modelo antropológico que engendran. Uno donde hombres y mujeres son sujetas que no están hechas para repetir lo que les tocó vivir, adecuándose lo mejor posible a ello. Estas son sujetas y sujetos transformadores de la realidad, la cual no es estática y dada, sino que es contingente y dinámica; lo que implica que puede ser modificada mediante la acción mancomunada en la medida en que ellos y ellas se vuelven protagonistas y artífices del mundo y vida. Así tanto los sujetos como el mundo se vuelven un espacio de caos creador, inundado de potencialidades que pueden y deben ser desplegadas, pues en este ejercicio se juega la posibilidad de forjar una realidad otra donde la miseria, injusticia y opresión no sean la tónica o el alimento que la mantiene funcionando.

La validación de los saberes de esta propuesta tiene como eje la praxis y no el análisis de sistemas lógicos o abstractos. Por lo mismo, la verdad no es concebida como una entidad pura, cierta y absoluta, sino plural, situada y contingente. La verdad se vuelve un modo

de parirse al mundo, al mismo tiempo que éste es partido en cada uno. Entonces, la verdad se establece como producción de una realidad determinada, y que, por lo mismo, es una creación que no se hace de manera individual, sino desde lo colectivo. En función de esto, lo comunitario se transforma en aquello que permite recuperar la política sacándola de la concepción vigente que la reduce a una mera gestión administrativa, para reposicionarla como un espacio de disputa y lucha desde donde se prefigura y factualiza el mundo nuevo a partir de la emersión de una nueva sociabilidad basada en la autodeterminación colectiva del hacer.

Finalmente, lo metodológico en esta epistemología tiene un papel fundamental. Ya que no es concebido sólo como la técnica o una alternativa más entre el abanico de posibilidades que existen. Lo metodológico guarda relación con aquel camino que se establece para llegar avanzar hacia el horizonte y el modo de transitarlo. Por eso, si esa utopía es antiimperialista, antipatriarcal y participativa, la exigencia es no esperar hasta que ese mundo nuevo 'advenga' para que en ese momento se comiencen a transformar las maneras de relación vigente. Lo imperativo es construirlo en el aquí y ahora, de modo que se dejen de producir en el presente los modos de opresión que se han introyectado. Así, en la práctica misma, se va configurando una nueva propuesta ética, donde se abandona lo prescriptivo, dejándose de especular en torno a cómo será el futuro, y se pasa a construir un ahora performático, como espacio de experimentación, ensayo y aprendizaje de otros modos éticos de vivir.

Esta epistémica es parte del repertorio de prácticas que en el subsuelo resistente se construyen. Asimismo, no puede ser una episteme 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 esta 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.

Yendo un poco más allá de la línea argumentativa expuesta en esta tesis y sintetizada en estas conclusiones, cabe destacar dos elementos. El primero se relaciona con la vigencia -o no- que puede tener la figura del intelectual orgánico para denominar estos sujetos creadores de saberes que surgen desde los espacios organizativos. Sin dejar de reconocer la influencia que tiene la filosofía de Gramsci, es importante dejar de manifiesto que esta definición no es pertinente para referirse a estos actores y actrices. Esta epistemología implica la asunción del movimiento popular y sus respectivas organizaciones como intelectuales colectivos cuya creación y definición está dada por la militancia, la práctica transformadora y las instancias autoeducativas que la misma organización genera. El intelectual orgánico, por su parte, está determinado por el rol que cumple la clase desde la cual se posiciona en la estructura productiva.

El centro del intelectual orgánico es su objetivo, es decir la construcción de una contrahegemonía a partir de la homogeneización de la propuesta de clase. En este caso el intelectual colectivo expresado en los educadores, las intelectuales militantes, los sistematizadores tienen como eje articulador el *cómo*. Es decir, su centro es lo metodológico. El proceso es más importante que el fin al que se tiende. Por ello, no pretende homogeneizar las ideas de todo un grupo humano, sino que busca rescatar la potencia y riqueza de lo diverso, múltiple y disperso que conforma la práctica organizativa (de ahí el énfasis en lo situacional que recién se comentaba).

La Epistemología Situada de la Resistencia implica una construcción ético política en el aquí y ahora donde no existe la distinción entre los 'intelectuales' y los 'sencillos', entre los 'pensantes' y los 'creyentes-actantes', sino que hay una unidad ideológica -entendida desde la concepción gramsciana, es decir, como aquel sentido y apuesta común que fragua las

acciones y propuestas- compartida por todos y todas. De este modo, la dominación intelectual pierde factibilidad porque el ejercicio de producir saberes de liberación, es decir la teorización, se gesta en una comunión inquebrantable con la praxis crítica revolucionaria.

El segundo elemento era enunciado más arriba y tiene que ver con las líneas de fuga que se abrieron en el curso de esta investigación y que no pudieron ser resueltas en ella. Entre ellas se mencionarán dos. La primera, guarda relación con la posibilidad de establecer diálogos entre el mundo universitario o académico y estos espacios organizativos, poniendo atención en que, más allá de la crítica que se establece a la institución, estos ámbitos no son dos esferas dicotómicas irreconciliables. Más aún cuando muchos y muchas de los militantes han pasado por espacios de educación superior y algunos académicos han asumido una especie de doble vida oscilando entre la práctica política y la docencia.

Y la segunda tiene que ver con la posibilidad de generar una caracterización que vaya más allá de lo aquí mencionado respecto a las particularidades que definirían a esta intelectualidad emergente, sobre todo cuando, a pesar del trabajo colectivo en la construcción de reflexiones, se posicionan como referentes sujetos particulares. ¿Qué es lo que diferencia la práctica epistémica visibilizada por una militante de base como la argentina Claudia Korol de aquella que es desentrañada por un intelectual reconocido dentro y fuera del espacio académico como el boliviano Luis Tapia? ¿Acaso son un mismo tipo de 'intelectual'? ¿las reflexiones que visibilizan responden a procesos similares? ¿cuáles son los puntos en común y los divergentes?

Así, éstas son sólo dos de las posibles líneas de profundización que surgen a propósito de la investigación realizada. Apostamos a que existen muchas más que pueden ser suscitadas a partir de la lectura de ella o desde la realización de un ejercicio epistemológico de esta índole. Esperamos, con este trabajo, contribuir a establecer las bases para facilitar dichas profundizaciones.

*Santiago, enero de 2017*



## 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*. en Intercambio epistolar sobre ética y política, Revista Rebeldías N° 77. Recuperado de <http://revistarebeldia.org/>.
- Alemian, 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.
- Bayer, O. (2014) Oswaldo Bayer y 'su mano abierta para los que sufren' 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.
- Benasayag, M. (2015) Resistir no es solo oponerse, sino crear, situación por situación, otras formas de relacionarse Entrevista realizada por Savater A. Publicado en periódico digital [eldiario.es](http://www.eldiario.es) el 24 de abril del 2015. Recuperado de: [http://www.eldiario.es/interferencias/Miguel-Benasayag-Resistir-situacion-relaciones\\_6\\_380821943.html](http://www.eldiario.es/interferencias/Miguel-Benasayag-Resistir-situacion-relaciones_6_380821943.html).
- 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.
- Cabezas, O. (1984) *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*. Managua, Nicaragua: Editorial Nuevos Textos.
- Campione, D. (2014) 'Hay que reivindicar la idea militante del intelectual' en Sarlengo A. *¿Intelectuales entre preguntas?*, Argentina: Editorial Del Castillo.
- 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? Recuperado de: <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. Recuperado de <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.

Recuperado de <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: recuperado de [http://www.nodo50.org/colectivosituaciones/articulos\\_33.htm](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*. Recuperado de: <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.
- Debray, R. (s/f) *América Latina: teoría y revolución*, recuperado de: <http://www.ruinasdigitales.com/cristianismoyrevolucion/cyrregisdebrayamericalatinateoriayrevolu5/>.
- De Sousa, B. Meneses, M. (2014) Introducción en De Sousa B., Meneses M. (eds) (2014), *Epistemologías del Sur (perspectivas)*, España: AKAL.
- De Sousa B. 2014 Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes, en De Sousa B., Meneses M. (eds) (2014), *Epistemologías del Sur (perspectivas)*, España: AKAL.
- De Sousa, B. (2015) Boaventura De Sousa, el pensador estrella de los movimientos sociales. Entrevista realizada por Machado L para el diario *El País*. Medellín, Colombia. Recuperado de [http://elpais.com/elpais/2015/12/07/planeta\\_futuro/1449492167\\_202127.html](http://elpais.com/elpais/2015/12/07/planeta_futuro/1449492167_202127.html).
- 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. (1994) *1492: El encubrimiento del otro: Hacia el origen del 'mito de la*

*modernidad'*. Bolivia: Plural Editores.

- Dussel, E. (2006) *20 tesis sobre política*. México: Siglo XXI editores en coedición con Crefal.
- Eco (2012) *Eco en el horizonte latinoamericano (I). La Educación Popular bajo la dictadura*. Santiago, Chile: Editorial Eco.
- Engels, F. & Marx, K. (2006) *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Y otros escritos sobre Feuerbach*. España: Fundación Feredico Engels.
- Erroak (2015) *Komunitatearen Lubakitik*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=ZkWCI6fh9G0>.
- Escuela Carnavalería 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. (2015) *Prácticas autoeducativas de la juventud Urbano popular en el Chile postdictatorial: Saberes, control comunitario y poder popular territorial (Santiago, 1987-2013)*. (Tesis para optar al grado de Doctor en Historia, Mención Historia de Chile). Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- Fauré, D. & González, L. (eds) (2012) *Somos Andando. Prácticas, caminos y saberes para construir Educación Popular hoy*. Santiago, Chile : Editorial Quimantú.
- Fauré, D. & González, L. (2016), De saberes, educación popular y liberación, en *Revista Diatriba por una pedagogía militante n° 6* (en prensa).
- 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 Ceaal coeditores.
- Fonet-Betancourt, R. (2016) *Epistemología Interculturales*. (conferencia) en Workshop Epistemologías Alternativas, Universität Konstanz, Konstanz, Alemania.
- Freire, P. (1975) La desmitificación de la concientización, en Freire Paulo (1975.), *La desmitificación de la concientización y otros escritos*, Bogotá, Colombia: Editorial América Latina.
- 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://www.rebellion.org). Recuperado de: <http://argentina.indymedia.org/news/2013/10/848569.php>.
- González, P. (2003) Los retos del pensamiento crítico, en *América Libre 20*, Buenos Aires, Argentina.
- González, J. (2005) *Reflexiones sobre educación y juventud popular*. Santiago, Chile: sin datos editoriales. Recuperado de : [http://www.opech.cl/bibliografico/Participacion\\_Cultura\\_Escolar/educacion\\_popular.pdf](http://www.opech.cl/bibliografico/Participacion_Cultura_Escolar/educacion_popular.pdf).
- Graber, 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. Recuperado de <http://www.archivo-chile.com>.
- Hegel, G. (2010) *La fenomenología del Espíritu*. Mexico: Fondo de cultura Económica.
- 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.
- 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, recuperado de <http://contrahegemoniaweb.com.ar>.
- Mejía, M. (s/f) *La sistematización como proceso investigativo o la búsqueda de la episteme de las prácticas*. Recuperado de [http://www.cepalforja.org/sistem/sistem\\_old/sistematizacion\\_como\\_proceso\\_investigativo.pdf](http://www.cepalforja.org/sistem/sistem_old/sistematizacion_como_proceso_investigativo.pdf).
- Moulian, T. (1995) *Los intelectuales cayendo del Olimpo 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.
- 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.
- Ouviaña, 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.
- Platón (1988) *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. (Traducción de María Isabel Santa Cruz, Alvaro Vallejos, Néstor Luis Cordero) España: Editorial Gredos.
- Poch, P. (2011) *Del mensaje a la acción. Contruyendo el Movimiento HipHop en Chile (1984-2004 y más allá)* Santiago, Chile: Editorial Quinto Elemento.
- Portavoz (2012a) Escribo Rap con R de Revolución, del disco *Escribo Rap con R de Revolución*.
- Portavoz (2012) El otro Chile, del disco *Escribo Rap con R de Revolución*.
- 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 Vladés editores.
- Rojas, B. (2006) *Tentativas para una epistemología de la resistencia*, Valparaíso, Chile: recuperado de [https://www.academia.edu/5291086/Tentativas\\_para\\_una\\_epistemolog%C3%ADa\\_de\\_la\\_resisitencia](https://www.academia.edu/5291086/Tentativas_para_una_epistemolog%C3%ADa_de_la_resisitencia).
- 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 Universida 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.
- Salazar, G. (2006) La Historia como Ciencia Popular: despertando a los 'weupifes en *Revista Austral de ciencias sociales 11*.
- Salazar, G. (2011) *En el nombre del poder constituyente (Chile, siglo XXI)*, Santiago, Chile: Lom.
- Salazar, G. (2012) *Del poder constituyente de asalariados e intelectuales (Chile, siglos*



XX y XXI), Santiago, Chile: Lom.

- Sánchez, C. (1992) *Una disciplina a la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, Santiago, Chile : Lom.
- Sánchez, A. (2012) Filosofía de la praxis en OSAL, Año XIII, N° 32, noviembre. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- 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 Recuperado de <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*. Recuperado de <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.
- Universidad Trashumante (s/f) *Pequeño Glosario -metafórico y dialéctico- de conceptos trashumante*. Argentina: sin datos editoriales.
- VVAA (1999) *Manifiesto de la red de resistencia alterativa*, recuperado de [http://malgretout.collectifs.net/IMG/pdf/MANIFIESTO\\_DE\\_LA\\_RED\\_DE\\_RESISTENCIA](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, recuperado de: <http://revistarebeldia.org/>.
- Wallerstein, I. (2001) *Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de los aprendidos. Una ciencia social para el sigloXXI*. (Traducción de Stella Mastrangelo). México: Editorial Siglo XXI.
- Zemelman, H. (2006) *El conocimiento como desafío posible*. México: Castellano Editores.
- Zemelman, H. (2010) Sujeto y subjetividad: la problemática de la construcción de alternativas como construcción posible, en *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, Volumen 9, No 27, Santiago, Chile.
- 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. Recuperado de <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, recuperado de

<http://revistarebeldia.org/>.

- Zibechi, R. (2013) *La sociedad de la descolonización*. en *Periódico La Jornada*. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/2013/05/17/index.php?section=opinion&article=019a2pol>).
- Zibechi, R. (2015) *Hacer balance del progresismo*. Recuperado de : [www.contrahegemoniaweb.com.ar](http://www.contrahegemoniaweb.com.ar).
- Zibechi, R. (2016) *Reflexiones en torno a la crisis brasileña*. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/2016/04/29/opinion/022a2pol>.

#### **Sitios Web:**

- Entrevista a Carla Cordua. <http://sempiternoeterno.blogspot.cl/2006/11/carla-cordua-filsofa-y-escritora.html>
- Luis Villoro, el zapatista, <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/05/02/luis-el-zapatista/>
- Colectivo de Geografía Crítica Gladys Armijo: <http://www.geografiacritica.cl>